LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXVII

TEOLOGIA DE SAN PABLO

POR

JOSE M. BOVER, S. I.

CUARTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXVII

NIHIL OBSTAT: DR. VICENTE SERRANO, CENSOR. IMPRIMI POTEST: P. PEDRO RIBAS, S. I., PREP. PROV. TARRACON. IMPRIMATUR: † JOSÉ MARÍA, OB. AUX., VIC. GEN. MADRID, 14 FEBRERO 1961.

Depósito legal M 11423 - 1967

INDICE GENERAL

LIBRO V. SOTERIOLOGIA: LA OBRA DE LA REDENCION

LIBRO VI. DERIVACIONES MARIOLOGICAS

LIBRO VII. ECLESIOLOGIA

LIBRO VIII. MISTERIOLOGIA

LIBRO IX. JUSTIFICACION Y GRACIA

LIBRO X. VIRTUDES TEOLOGALES

LIBRO XI. ESCATOLOGIA

CONCLUSION

PROLOGO

PUBLICAR una TEOLOGÍA DE SAN PABLO que no quiera ser una mera repetición de lo mucho ya escrito y publicado es algo serio e imponente, capaz de hacer sospechar temeridad o inconsciencia en el inconsiderado autor. El deseo legítimo de no incurrir en semejante censura me pone en la dura necesidad de dar algunas explicaciones sobre mi idea y sobre los prolijos trabajos emprendidos en razón de realizarla.

Por los años de 1909, siendo yo aún estudiante de Teología en Tortosa, mi venerado profesor el P. Andrés Fernández me dio a leer el primer tomo de *La Teología de San Pablo,* del P. Fernando Prat, S. I., que acababa de publicarse. La lectura de este magnífico libro fue para mí una revelación. Con ella, mis anteriores veleidades de familiarizarme con las Epístolas de San Pablo se trocaron en una obsesión por conocer a fondo su pensamiento.

En un principio, el libro del P. Prat satisfacía plenamente mis aspiraciones; ni pensaba yo en otra cosa que en aprender y asimilarme no ya solamente sus enseñanzas, sino también sus métodos científicos de análisis bíblico y de investigación teológica. Pero, a no tardar, el empleo mismo de estos métodos en un estudio personal y tenaz de las Epístolas me fue poco a poco convenciendo de que el libro del P. Prat distaba mucho de haber dicho la última palabra, como yo en un principio cándidamente me imaginara. En tres puntos principalmente me parecía que el P. Prat se quedaba algo corto: primeramente, en cuanto a la extensión, se me iban descubriendo en San Pablo nuevos campos todavía por explorar; luego, las conclusiones teológicas del P. Prat frecuentemente se me antojaban un tanto meticulosas, como que no agotasen todo el contenido doctrinal de los textos; por fin, algo más tarde, el plan o división de su obra, aunque tan harmónico, me resultaba algo artificial.

El natural deseo de ensanchar el campo de mis conocimientos y las circunstancias mismas de mi profesorado escriturístico me llevaron a la lectura de otras teologías de San Pablo. Entre todas, la que más viva impresión me causó fue la de A. Sabatier, más que nada por su método o procedimiento genético y psicológico en desenvolver el pensamiento de San Pablo. Esta impresión fue para mí una verdadera ilusión, en el doble sentido de la palabra. Al principio fue como una fascinación, que pronto, no obstante, aun prescindiendo de sus graves errores doctrinales, se convirtió en amarga decepción. Pero quedó clavado en mi espíritu este interrogante: ¿será posible desarrollar genéticamente toda la Teología de San Pablo? Del deseo de dar respuesta a este interrogante brotó en mí la idea de ensayar una Teología de San Pablo que pudiera tener

su relativa novedad: que fuera católica, como la del P. Prat; genética, como la de Sabatier.

La necesidad de atender a otras actividades científicas—que, dicho sea de paso, no fueron en gran parte sino derivaciones de mis estudios sobre San Pablo—no me desvió de mis propósitos. Desde 1914 adopté la costumbre de explicar, años alternos, en mi clase de Nuevo Testamento las Epístolas de San Pablo, entre las cuales nunca faltaban las más teológicas, a los Romanos, a los Gálatas, a los Efesios, a los Colosenses. Fruto de esta labor exegética de muchos años fue la versión de las Epístolas paulinas publicada en 1940, precedida y preparada por los comentarios publicados desde 1915 en el *Correo Josefino,* de Tortosa.

Pero más que el texto de las Epístolas me interesaba la Teología de San Pablo, mayormente desde que en 1919 fui destinado a la Universidad Gregoriana de Roma como profesor de Teología bíblica, que fue siempre Teología de San Pablo. Los numerosos artículos que sobre esta materia fui publicando en *Razón y Fe, Estudios Eclesiásticos, Biblica, Gregorianum, Estudios Bíblicos*..., no eran en mi intención sino la primera redacción de otros tantos capítulos de la obra proyectada. Y, entre tanto, seguía yo investigando y anotando cuidadosamente todo lo que en las Epístolas pudiera dar materia para otros artículos o capítulos de la Teología de San Pablo.

Poco a poco se iba llenando y como tomando cuerpo el esquema del libro. Pero faltaba un punto esencial. ¿Cuál había de ser el plan o el orden del libro? Años y años fui haciendo tanteos y más tanteos, seguidos de otros tantos fracasos. Llegué casi a desesperar de hallar un plan objetivo y razonable, integral a la vez y genético, hasta que en agosto de 1934, en los cursillos veraniegos de Santander, relampagueó la primera idea. Esta idea, madurada con la reflexión, cuajó en los dos artículos que en 1938 y 1939 vieron la luz en *Gregorianum* y en *Biblica* con el título de «El pensamiento generador de la Teología de San Pablo».

Hallado el plan, estudiados los puntos principales, ¿había llegado ya el momento de realizar, finalmente, el antiguo proyecto? Así podría parecer; pero nuevas investigaciones y nuevas luces, lejos de facilitar la ejecución, la hubieron de aplazar. Es necesario declarar este punto.

La Teología de San Pablo puede concebirse con dos criterios, que juzgamos igualmente científicos, pero que son radicalmente diversos. Con igual derecho puede atenderse o a las características personales de San Pablo o a la integridad de sus enseñanzas teológicas. Una Teología personal tiene que ser necesariamente incompleta; una Teología completa no puede ser estrictamente personal. A un teólogo católico no interesa menos la doctrina revelada en sí misma que el enfoque personal de San Pablo. ¿Cómo combinar estos dos puntos de vista? ¿Qué era preferible: reunir en una sola obra estas dos concepciones, bien fuera a base dogmática, bien a base

genética, o componer dos obras distintas, una dogmática, otra genética? Y, en esta segunda hipótesis, ¿por cuál de las dos debía comenzarse? Y ¿cómo deberían desenvolverse para que, siendo cada una completa en su orden, no fuera la una repetición de la otra?

Antes de decidirme quise recoger en fichas *todos* los textos teológicos de San Pablo, distribuidos conforme a la división ordinaria de las Teologías dogmáticas. Muestra compendiada de este trabajo es el *Apéndice teológico,* publicado en mi versión de *Las Epístolas de San Pablo.* Pero a los textos publicados deben añadirse los demás y todos deben ir acompañados de su correspondiente declaración, exegética y teológica; labor ésta enorme y prolija, que requiere varios años. Entre tanto, las circunstancias externas, de todos conocidas, no han hecho sino agudizar en mí el afán investigador que desde un principio me había estimulado. Y como todavía quedan en San Pablo tantos y tantos problemas por explorar... Resultado: que la publicación de la obra se iba retrasando indefinidamente, con manifiesto peligro de que el deseo de lo mejor impidiese la realización de proyectos más modestos.

En consecuencia, sin perjuicio de planes ulteriores, ha parecido que era ya tiempo de cortar dilaciones. Reunidos los materiales, paulatinamente elaborados dentro de un plan sistemático; fijado, además, el punto de vista orientador, que da unidad orgánica a toda la construcción, era hora de proceder a la publicación de una obra que, sin presumir de perfecta, logra, por lo menos, suficiente integridad doctrinal, sin descuidar el proceso genético del pensamiento paulino. Valdrá poca cosa este laborioso ensayo; mas, dada la penuria de estudios de Teología paulina, en España sobre todo, tal vez no sea inoportuna su publicación, a lo menos para que los nuevos investigadores puedan tener un punto de partida y no hayan de comenzar roturando el terreno.

Algunas observaciones más particulares podrán servir para mejor hacerse cargo de la índole de este libro:

De los numerosos trabajos publicados se han seleccionado los que eran más propiamente teológicos, directa o indirectamente, y que además representaban una labor de propia investigación. Se han descartado todos los publicados en *San Pablo, Maestro de la vida espiritual.* De los restantes, empero, se da al fin una nota bibliográfica para que se puedan hallar más fácilmente, en especial los escritos en latín, de los cuales ahora se ha prescindido en absoluto.

A pesar de la selección, han sido inevitables algunas repeticiones parciales [1]. La estrecha unidad de pensamiento en San Pablo hace

[1] Se comprenderá, o disimulará, la razón de ser de semejantes repeticiones si se tiene en cuenta la índole particular de los estudios o capítulos en que se hallan. Siendo éstos como complemento, ampliación o ilustración de otros, por así decir, más básicos, era forzoso repetir en ellos (generalmente bajo otro aspecto) algo de lo contenido en los otros, para no mutilar o cortar el hilo del razonamiento. Algo parecido acaece en las numerosas y largas notas con que el P. Prat ilustra o amplía lo ya declarado en el texto. Por lo demás, para llamar la atención del lector hemos señalado con un asterisco (*) estos estudios complementarios o también algunos apartados o párrafos de otros estudios. Con esto, esperamos, chocarán menos algunas repeticiones.

que algunas de sus ideas predominantes reaparezcan en varios puntos de su desenvolvimiento.

Una observación final sobre el criterio de ortodoxia. Se me juzgará quizás por excesivamente derechista. No importa. Sépase, empero, que este criterio no es una posición tomada por escrúpulos dogmáticos, sino una honrada convicción. Si, después de estudiar un problema con lealtad y objetividad, propongo una solución derechista, es que tal me ha parecido la interpretación más objetiva del pensamiento de San Pablo. No seré yo quien condene o censure otros puntos de vista más *liberales,* dentro siempre de la fe católica; pero si otros reclaman para sí la libertad de inclinarse hacia la izquierda siempre que lo juzguen razonable, con igual derecho puede reclamar para sí la libertad de inclinarse a la derecha quien motive sus soluciones no en prejuicios cerrados, sino en razones científicas. Lo justo y científico es proponer razones y discutirlas serenamente. Como puede haber derechismo no científico, también puede haber izquierdismo que no lo sea.

Bastaría lo dicho como justificación del criterio adoptado; pero, pues más que la justificación personal interesa la doctrinal, no será inútil exponer el fundamento de semejante criterio. Es un hecho que cuantos han estudiado a San Pablo admiran y ponderan encarecidamente la plenitud y exuberancia de su pensamiento, tal, que bajo su peso parecen las palabras gemir y quebrarse, impotentes para sostenerlo. En tal supuesto, universalmente admitido, exige la lógica que los textos se interpreten conforme a la medida de su plenitud desbordante y de su profundidad inapeable. Tal vez no se ha pensado bastante en la inconsecuencia de considerar, por una parte, los textos de San Pablo como pletóricos de significado, y luego, por otra, interpretar cada texto particular como si fuese *insignificante* o como si entre el texto y el pensamiento existiera perfecta ecuación. En San Pablo, menos que en otro escritor cualquiera, la interpretación lógica o doctrinal no puede encerrarse en los estrechos moldes de la exégesis puramente gramatical. Si en abstracto son posibles dos criterios: el de considerar la palabra como reproducción adecuada del pensamiento y el de considerarla como expresión deficiente, en San Pablo sólo cabe el segundo criterio. Y como semejante criterio está en pugna con una exégesis meticulosa o minimista, nadie podrá justamente censurar o extrañar que nuestra exégesis, partiendo de este criterio, haya procurado desentrañar las inagotables riquezas del pensamiento paulino. Más bien tememos fundadamente que quien penetre más hondamente el pensamiento del grande Apóstol, el Teólogo del Misterio de Cristo, halle menguada y excesivamente medrosa nuestra interpretación. Aquellos anhelos del Apóstol de que seamos *capaces de comprender, con todos los santos, la anchura y longitud y alteza y profundidad* del Misterio, *escondido desde el origen de los siglos en Dios, en el cual se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (Ef. 3,18; 3,9; Col. 2,3), no son vanas ponderaciones ni siquiera expresiones ajustadas; antes bien, conatos impotentes o simples balbuceos de quien se reconoce *imperito en la palabra* (2 Cor. 11,6). No es, por tanto, lógico ni científico querer aprisionar las magnificencias de la Teología de San Pablo en la exégesis puramente verbal de esos balbuceos infantiles. La magnitud de la concepción paulina repudia los minimismos.

Barcelona, 27 de octubre de 1946, fiesta de Jesu-Cristo Rey.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION

El P. Bover era un profundo conocedor de San Pablo. Los que tuvimos la dicha de escuchar sus clases de exégesis y teología paulina, nunca podremos olvidar aquella penetración del pensamiento del Apóstol a que había llegado el P. Bover tras un contacto íntimo y de largos años con las cartas paulinas. Su método de explicar San Pablo por el mismo San Pablo tenía mucho de original: para cada frase o expresión difícil sabía encontrar en todos los escritos paulinos alusiones o duplicados que aportasen nuevos elementos para un análisis penetrante, apartar los obstáculos y desenmarañar la frase paulina, tantas veces intrincada y aun incorrecta. Un tal pasaje se iluminaba progresivamente con elementos afines, hasta que se hacía plena luz sobre el pensamiento de Pablo, siempre lógico y profundo. Aun para los textos que son una verdadera *crux interpretum* llegaba el P. Bover con su método a una interpretación jugosa y profunda, a la vez que diáfana.

Oímos y leímos posteriormente muchos otros intérpretes de San Pablo. Quizás sus clases, conferencias y escritos rezumaban mayor erudición, mayor desarrollo del ambiente cultural que vivió San Pablo, alusiones eruditas a los sistemas filosóficos y morales contemporáneos y aun a la filología y arqueología, mayor enlace de las ideas paulinas con el A. T. y otros libros neotestamentarios y apócrifos extrabíblicos. Y, con todo, en tales lucubraciones teníamos muchas veces la impresión de quedarnos en la corteza de la teología paulina. Apreciábamos cada vez más la diafanidad y profundidad teológica del que nos introdujo en San Pablo. En la misma obra del P. Fernando Prat, que ha invadido, y con razón, todas las bibliotecas eclesiásticas y ha merecido incontables traducciones en casi todas las lenguas modernas, encontrábamos muchos puntos en los que el P. Bover creíamos que le superaba, ya que aquilataba más y mejor el pensamiento paulino.

Y no fue sólo impresión personal. Al dirigir tesis doctorales u orientar sobre trabajos paulinos, a muchos neosacerdotes extranjeros y encaminarles para ello a la Teología del P. Bover, observamos repetidas veces el sentimiento de sorpresa y maravilla que nos comunicaron varios de que una obra en la que tanto habían apren-

dido, en parte por la ignorancia en muchos extranjeros de nuestra lengua patria, no fuese más conocida y apreciada.

Por esto no podemos sino celebrar que la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS haya decidido reeditar la obra del P. Bover, que tiene valores sustanciales y cierta perennidad, que le comunica el pensamiento de Pablo, siempre fresco y siempre actual. ¿No reproducimos hoy—y la misma BAC lo hace continuamente—las obras maestras de la antigüedad? Piénsese, por ejemplo, en los comentarios de Maldonado a los evangelios, que se tienen universalmente por clásicos y se leen con fruto, aun pasados varios siglos desde su publicación y tras el correspondiente avance de los estudios bíblicos.

Y, con todo, creemos que sería poca honestidad literaria no advertir al lector los límites de esta *Teología de San Pablo* en relación con las obras similares antiguas y, sobre todo, actuales. Casi pudiéramos dispensarnos de hacerlo, ya que todo está dicho con ejemplar sinceridad en el prólogo que puso el mismo P. Bover, y que esta edición reproduce. Pero subrayemos algunas frases suyas.

El P. Bover no ideó esta *Teología* como desarrollo de un plan preconcebido y orgánico; se la encontró hecha casi sin pensar. La traducción y comentario a las cartas paulinas que publicó antecedentemente y un sinfín de artículos monográficos publicados en distintas revistas científicas, en los que había profundizado casi todos los temas que interesan la teología paulina (véase la nota bibliográfica al fin de la obra), le hicieron adelantar un proyecto que acariciaba desde hacía años. Y fue providencial este avance, pues no tuvo tiempo de realizar el proyecto acariciado, y, por otra parte, el material estaba tan disperso que era casi imposible utilizarlo bien.

Nunca desistió de hacer una obra más orgánica y completa, pero vio el autor «que la publicación de la obra se iba retrasando indefinidamente, con manifiesto peligro de que el deseo de lo mejor impidiese la realización de proyecto más modesto»; por otra parte, «reunidos los materiales, paulatinamente elaborados dentro de un plan sistemático; fijado, además, el punto de vista orientador que da unidad orgánica a toda la construcción, era la hora de proceder a la publicación de una obra que, sin presumir de perfecta, logra, por lo menos, suficiente integridad doctrinal» (p.XI).

¿Por qué no la llama perfecta el P. Bover? Probablemente por tres razones: porque no guardan sus partes, por otro lado bien trabadas, una debida proporción entre sí y con la teología paulina en general: puntos particulares quedan brillante y casi exhaustivamente elaborados; otros, en cambio, tratados más someramente.

Vio, además, el P. Bover que los trabajos recientes sobre San Pablo seguían otros cauces: más que síntesis orgánicas del pensamiento definitivo de San Pablo, intentaban un proceso genético y evolutivo del pensamiento paulino; aspecto que, si no está ausente de su obra, tampoco tiene el relieve que la tendencia o «moda» de los tiempos requerían.

En tercer lugar, la atención dedicada por el autor a obras modernas sobre San Pablo era exigua, por lo menos en varios de sus capítulos: más que con erudición ajena, construía el edificio con sillares macizos, sacados de la rica cantera de su contacto continuo con el pensamiento de Pablo.

Se dirá: ¿y no fuera mejor completar la obra y ponerla al día, venciendo estos inconvenientes?

Sin duda ninguna, y esto se lo propuso ya en un principio la dirección de la BAC. Pero la tarea hubiera sido muy difícil y larga. Difícil, porque es muy delicado poner las manos con oportunidad en una obra de otro sin falsificar su pensamiento. Es el mismo sentimiento que experimentó recientemente St. Lyonnet al querer reeditar en la benemérita colección «Verbum salutis» el comentario a la carta a los Romanos del P. Huby. Tras larga deliberación, optó Lyonnet por reeditarlo como estaba, añadiendo sólo por su parte algunos apéndices.

Larga sería la tarea, porque prácticamente se trataría, aun supuesto el problemático éxito en la adaptación, de hacer una obra en gran parte nueva y, por ende, de gran envergadura y responsabilidad.

Por esto, sin perjuicio de planes ulteriores, que ojalá alguien se atreviese a intentar, se ha juzgado que era tiempo de cortar dilaciones, agotadas ya hace tiempo sus dos primeras ediciones, y contentar el largo número de solicitudes que llegan continuamente a la BAC de personas deseosas de conocer a fondo el pensamiento paulino.

FÉLIX PUZO S.I.

TEOLOGIA DE SAN PABLO

LIBRO I

ESTUDIO DE LAS FUENTES

CAPITULO I

Las Epístolas de San Pablo

La Teología de San Pablo no puede estudiarse si no se conocen previamente sus Epístolas, que son su fuente principal. Estudiar las Epístolas, así enfocadas, será estudiar su Teología. Y pues la Teología de San Pablo es preferentemente positiva, positivo también habrá de ser el estudio de las Epístolas, no siguiendo categorías abstractas, sino en función de la historia. Afortunadamente, las fases principales del pensamiento de San Pablo coinciden con los períodos históricos de sus Epístolas. Esto nos permitirá seguir el movimiento doctrinal de las Epístolas, originado y promovido por el desenvolvimiento histórico de los hechos. Esta conexión de la doctrina con la historia determina la distribución de las Epístolas en cuatro grupos principales. Mas no basta conocer la historia externa de la doctrina de San Pablo: es menester investigar, si es posible, su historia interna en el espíritu del Apóstol. De ahí la división de esta introducción en dos partes. En la primera estudiaremos la historia externa de la doctrina de San Pablo, que coincide con la distribución cronológica de las Epístolas. En la segunda estudiaremos la historia interna de su pensamiento, que nos dará la síntesis de su Teología.

I. Distribución cronológica de las Epístolas

El orden con que en nuestras Biblias están distribuidas las 14 Epístolas de San Pablo no es el cronológico: se atendió más bien a la importancia de los destinatarios y a la extensión material de las cartas. Inician la serie las llamadas *cuatro grandes cartas* a los Romanos, primera y segunda a los Corintios y a los Gálatas. Siguen las tres Epístolas dirigidas, respectivamente, a los Efesios, a los Filipenses y a los Colosenses, y las dos escritas a los Tesalonicenses. Vienen tras ellas las cuatro cartas dirigidas a personas particulares: dos a Timoteo, una a Tito y otra a Filemón. Ocupa el último lugar, a causa de las controversias que sobre su origen paulino se suscitaron en la antigüedad, la Epístola a los Hebreos.

Cronológicamente el orden es diferente. Ocupan el primer lugar las dos Epístolas a los Tesalonicenses, escritas durante la segunda misión de San Pablo, hacia el año 51 de nuestra Era. Siguen las *cuatro grandes cartas*, a los Romanos, Corintios y Gálatas, escritas durante

su tercera expedición apostólica, por los años de 56 y 57. Vienen luego las cuatro Epístolas llamadas *de la cautividad:* las dos gemelas a los Colosenses y a los Efesios, el billete escrito a Filemón, que las acompañó, y la dirigida a los Filipenses. Poco después de puesto en libertad, escribió el Apóstol su magna Epístola a los Hebreos. Son las últimas cronológicamente las tres Epístolas llamadas *Pastorales:* la primera a Timoteo y la dirigida a Tito, escritas por los años 65 ó 66, y la segunda a Timoteo, escrita durante la última prisión del Apóstol en Roma, a fines del año 66 ó principios del 67, no mucho antes de su martirio.

Tenemos, pues, que las Epístolas de San Pablo, cronológicamente consideradas, se distribuyen en cuatro grupos marcadamente distintos. El primero comprende las dos Epístolas a los Tesalonicenses; el segundo, las *cuatro grandes cartas;* el tercero, las cuatro cartas *de la cautividad* con la Epístola a los Hebreos, que inmediatamente las siguió; el cuarto, finalmente, las tres Epístolas pastorales. Pero este orden cronológico sería de escaso interés si no estuviese íntimamente relacionado con el origen histórico de las Epístolas. En efecto, estos cuatro grupos o series de cartas son para nosotros un eco o revelación de las cuatro fases que fue revistiendo sucesivamente el ministerio apostólico de San Pablo, y, lo que es de mayor interés para nosotros, de las diferentes etapas que fue recorriendo la historia de la primitiva Iglesia. Dejando ahora otros aspectos, muy importantes sin duda, nos limitaremos a señalar el desenvolvimiento doctrinal de la Iglesia apostólica, cual se refleja en los cuatro grupos de las Epístolas de San Pablo. Así, el origen histórico de cada uno de estos grupos nos permitirá presenciar el desenvolvimiento del pensamiento cristiano en sus mismos orígenes, poniéndonos delante de los ojos las preocupaciones y peligros de los primeros fieles, los formidables obstáculos que se oponían a la predicación evangélica y los terribles adversarios que intentaban falsear, desacreditar o arruinar completamente la enseñanza de los apóstoles.

Las dos Epístolas a los Tesalonicenses, que forman el primer grupo, son las Epístolas escatológicas por excelencia, esto es, nos instruyen acerca del segundo advenimiento de Jesu-Cristo. Los Tesalonicenses, cuya instrucción religiosa no era todavía completa, andaban preocupados por la suerte, que ellos consideraban desventajosa, de los fieles ya difuntos en el advenimiento glorioso de Cristo, que ellos además se imaginaban inminente. Responde San Pablo consolando a los Tesalonicenses, diciéndoles que cuando viniere el Señor a juzgar a los vivos y a los muertos, lo primero será resucitar los muertos, que durmieron en el Señor; luego los fieles todos, los resucitados y los sobrevivientes, serán arrebatados sobre nubes para ir al encuentro del Señor; y, unidos al Señor, ya nunca jamás se apartarán de El. En cuanto a los tiempos y a las circunstancias de la venida del Señor, recuerda el Apóstol a los Tesalonicenses lo que ya de palabra les había enseñado: que el día del Señor vendrá, como el ladrón, de noche. Cuando más los hombres dijeren: *paz y seguridad,* entonces vendrá súbitamente sobre ellos la ruina. Tales son, en suma, las enseñanzas del Apóstol en su primera carta. Con ella, tranquilizados ya los Tesalonicenses de sus temores infundados acerca de la suerte de los fieles ya difuntos en el advenimiento de Cristo, en cambio se alborotaron más con la aprensión exaltada de que el día del Señor iba a sobrevenir de un momento a otro. Y llegó a tal extremo esa morbosa fascinación apocalíptica, que habían ya abandonado el cuidado de atender, como cosa enteramente inútil, a las necesidades más imprescindibles de la vida. De ahí que, entregados a la ociosidad, pasaban el día vagando de casa en casa, y hablando sin duda de la tremenda catástrofe que se venía encima. Temeroso San Pablo de que semejantes extravagancias diesen al traste con la fe y la moralidad de sus impresionables neófitos, les escribe una segunda carta, en que les declara que el día del Señor no es tan inminente como ellos se imaginaban: antes han de sobrevenir dos grandes crisis: la apostasía universal y la aparición del anticristo, el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el adversario que se levanta por encima de todo cuanto se llama Dios o cosa sagrada, hasta entrar en el mismo santuario de Dios y sentarse en su trono, ostentándose a sí mismo cual si fuera Dios. Entre tanto, dice, ya cunde y se desenvuelve el misterio de la iniquidad: sólo aguarda a que el que ahora lo cohíbe y reprime haya desaparecido. Cuando el campo quede libre, entonces se manifestará el impío, al cual el Señor, Jesús, destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la esplendorosa manifestación de su presencia, o, usando los términos ya técnicos del Apóstol, *con la epifanía de su parusía.*

No siendo posible discutir aquí las controversias a que han dado lugar estas enseñanzas del Apóstol, nos contentaremos con formular brevemente las conclusiones a que nos ha llevado un largo y detenido estudio de estas dos Epístolas, comparadas con todas las demás cartas del Apóstol, a la luz de toda la Escritura sagrada y de toda la tradición católica. En primer lugar, es absolutamente falso que San Pablo en estas Epístolas haya enseñado, como pretenden algunos racionalistas, que el advenimiento del Señor era inminente en sus días. Con razón ha condenado semejante interpretación la Pontificia Comisión Bíblica en su decreto de 18 de junio de 1915 (Denz. 2179-2181). En segundo lugar, merece advertirse que lo que en estas y en otras cartas enseña San Pablo sobre el segundo advenimiento de Cristo, destruye radicalmente las fantasías milenaristas que ahora con tanto afán divulgan algunos protestantes. Por otra parte, lo que aquí y en otros lugares enseña San Pablo, corrobora eficazmente la opinión, ya corriente entre los exegetas y teólogos católicos, de que los fieles que vivieren en el momento en que venga el soberano Juez, sin pasar por la muerte, quedarán revestidos de la misma gloria de los fieles resucitados [1]. Finalmente, por lo que se refiere al obstáculo que por ahora contiene y cohíbe el desarrollo del misterio de iniquidad que va cundiendo, creemos que se pueden con-

[1] Cf. CORNELY, *In 1 Cor.* 15,51.

ciliar la opinión común, que cree ser el principio de autoridad informado por el espíritu cristiano y contrapuesto a la democracia radical, y la del P. Fernando Prat, que opina ser la potencia angélica capitaneada por el arcángel San Miguel.

Vengamos ya al segundo grupo de las *cuatro grandes cartas.*

Lo que da unidad a este grupo, que es de todos el menos homogéneo, es la presencia de los judaizantes, cuya perversa doctrina y cuyos indignos manejos combate bajo todos sus aspectos y de todas maneras el grande Apóstol de Jesu-Cristo. La Epístola a los Gálatas, que es la que da como el tono a todo este grupo, nos pinta de cuerpo entero a esos adversarios del Evangelio de Pablo. Al ver que Pablo admitía a los gentiles en la Iglesia sin obligarles a pasar por la circuncisión y sin escatimarles una sola de las perrogativas de los cristianos judíos, los judaizantes comprendieron, y con razón, que la conducta del Apóstol era la abolición práctica de los privilegios de Israel, era la destrucción misma de la Ley. Entonces su celo farisaico se convirtió en furor contra el Apóstol. Lo primero de todo combatían la autoridad apostólica de Pablo. *¿Quién es ese intruso* —decían—*sin vocación divina, que nunca ha visto ni oído al Señor, para oponerse a los Doce, a los Apóstoles, que han recibido del mismo Señor la enseñanza y la misión? ¿Quién es ese perseguidor de ayer para oponerse a las columnas de la Iglesia, a Pedro, a Juan, a Santiago el hermano del Señor?* Minada así su autoridad de Apóstol, atacaban abiertamente su doctrina. *Su Evangelio*—añadían—, *lo que él llama su Evangelio, es una impiedad. Contra la Ley de Dios, contra las promesas y alianzas divinas, contra toda la Escritura se atreve a blasfemar ese miserable apóstata. El Evangelio que destruye la Ley no es Evangelio.* Y no contentos con impugnar en su principio mismo el Evangelio de Pablo, sacaban de él las más desaforadas consecuencias. *Y lo peor es*—concluían—*que su enseñanza es inmoral y escandalosa. Sin la Ley, única que opone una barrera a los perversos instintos del hombre, ¿qué resta sino una libertad desenfrenada que se lance sin obstáculos a los mayores crímenes? Sin la Ley que lo condene, el pecado queda justificado.* La contradicción daba alientos al Apóstol. A los cargos que le imputaban sus adversarios responde con una carta admirable en que revela todo el temple de su espíritu, toda la fogosidad de su alma, toda la alteza de sus pensamientos. Sin descender a mezquindades personales, indignas de su noble carácter, concreta toda su apología a tres puntos principales. Primeramente defiende su autoridad de Apóstol de Jesu-Cristo y el origen divino de su Evangelio. En segundo lugar demuestra victoriosamente la tesis fundamental de su Evangelio, esto es, la justificación del hombre por la fe viva en Jesu-Cristo, independientemente de la Ley de Moisés. Por fin, hace ver que su Evangelio, lejos de dar libertad a la carne, la condena y refrena con dos principios poderosos y altísimos de santidad: la caridad y el espíritu. Se ha dicho que la Epístola a los Gálatas es la *Carta magna de la libertad cristiana.* Admitimos el calificativo, no en el sentido perverso que

le han dado los protestantes, sino en el verdadero y noble sentido de la palabra. Con esta Epístola, encarnación viviente de todo su ministerio providencial, sacudió el Apóstol definitivamente el yugo de la Ley de Moisés. Y dio con ella como la constitución de la Iglesia de Jesu-Cristo, una a la vez y universal, que abraza igualmente a judíos y gentiles, reduciendo a entrambos a la unidad de la fe y de la autoridad apostólica, esto es, a la unidad viviente de un solo cuerpo, que es el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo [2].

Lo que en la Epístola a los Gálatas es una polémica algo nerviosa, es en la Epístola a los Romanos una amplia exposición doctrinal. Con esto queda indicada juntamente la semejanza y la diferencia entre ambas Epístolas. Pero no nos contentemos con esa vaga indicación general. La importancia teológica de la Epístola a los Romanos pide hagamos un análisis algo minucioso, a lo menos de su parte doctrinal. El tema de la Epístola es, como dice el Apóstol en la introducción, lo que él llama su *Evangelio.* El Evangelio de Pablo no es aquí la exposición de los primeros elementos o rudimentos de la fe cristiana, cual se proponía a los que se deseaba convertir a Cristo o instruir para el bautismo; ni es todavía la más sublime teología del Cuerpo Místico de Cristo, cual se declarará en las Epístolas de la cautividad: entre ambos extremos es aquí el Evangelio de Pablo el Evangelio de la salud universal ofrecida graciosamente por Dios a todos los hombres, tanto judíos como gentiles, que por medio de la fe, en virtud de la sangre redentora de Cristo, alcanzan la justicia de Dios y la vida eterna. La justicia y la salud, que buscaban los judíos; la virtud y la felicidad, que soñaban los gentiles, eran de hecho aspiraciones irrealizables, utópicas. La filosofía y la política de Grecia y Roma, la Ley y los ritos de Israel, habían fracasado miserablemente. Dios, en su infinita misericordia, ofrecía ahora el medio único y eficaz en el Evangelio. Desde estos dos puntos de vista, ético y eudemonológico, presenta San Pablo el Evangelio, que es, según su enérgica expresión, *una fuerza de Dios, ordenada a la salud y puesta al alcance de todo el que creyere; pues en él se revela la justicia de Dios que arranca de la fe.* Tal es el tema general de la Epístola. En su desenvolvimiento gradual se descubren tres fases progresivas, que dan lugar a tres secciones de la parte doctrinal o dogmática de la Epístola. *La justicia de Dios, revelada en el Evangelio por la fe:* es el argumento de la primera sección; *el Evangelio, fuerza de Dios en orden a la salud y la vida:* es la materia de la segunda sección; *la participación de los judíos en la salud evangélica:* es el tema de la tercera sección. En la primera se demuestra el hecho de la justicia por la fe, con exclusión de la ley natural y de la Ley mosaica; en la segunda se expone con maravillosa amplitud y magnificencia la vitalidad de la justicia cristiana; en la tercera, por vía de objeción que se solventa, se trata del problema pavoroso de la reprobación de Israel. Lo dicho

[2] La doctrina de San Pablo no era nueva: era la que siempre habían enseñado los *Doce,* y especialmente San Pedro.

basta ya para nuestro objeto; pues sólo ese breve esquema de la Epístola nos manifiesta claramente que, si en ella no discute el Apóstol con los judaizantes, a ellos, sin embargo, tiene presentes, cuando expone a los romanos las magnificencias de su Teología.

También los judaizantes, según la opinión que juzgamos más probable, fueron los que, en gran parte a lo menos, dieron pie a San Pablo para escribir las dos Epístolas a los Corintios. La primera, que es de todas las Epístolas de San Pablo la más heterogénea, va toda ella enderezada a corregir los varios abusos de la Iglesia de Corinto, que habían llegado a oídos del Apóstol, y resolver las múltiples consultas o casos de conciencia que los fieles de aquella Iglesia le habían propuesto. Pero ya en el primer abuso, el que más amplia y enérgicamente reprende San Pablo, aparecen los judaizantes. En el seno de la joven Iglesia se formaron varios bandos o partidos, que, si no desgarraban la unidad doctrinal o social de la Iglesia de Corinto, aflojaban por lo menos los vínculos de la caridad y aun ponían en grave riesgo la integridad de la fe. La historia de esas parcialidades parece fue ésta. Al principio, naturalmente, todos los fieles se reconocían discípulos de Pablo, su primer predicador, su Apóstol y padre en Cristo. Mas llegó a Corinto Apolo, judío cristiano de Alejandría, hombre elocuente, de ingenio brillante, de palabra fácil, de espíritu ardoroso, muy versado en las Escrituras, que al parecer exponía según el método alegórico de Filón. Su contraste con Pablo no podía ser más brusco. Los corintios, como buenos helenos, amigos siempre de todo lo ingenioso y harmónico, más estéticos que prácticos, quedaron fascinados por la palabra de Apolo, y muchos de ellos hasta llegaron a despreciar a Pablo, hombre sin apariencias y sin arte. Ya tenemos dos partidos formados contra la voluntad de los hombres, cuya autoridad y cuyos nombres se invocaban. Los judaizantes, enemigos de Pablo, no podían faltar en Corinto. Prevaliéndose, como hacían en otras partes, del nombre y autoridad del Príncipe de los Apóstoles, formaron un tercer partido, que se llamó de Cefas o Pedro. Por fin, otros, parte con miras menos mezquinas, parte también con cierta altivez desdeñosa, quisieron desentenderse de todas esas parcialidades, y por no querer afiliarse a ningún bando formaron un cuarto partido, que se apropió el nombre de Cristo [3]. De estos cuatro bandos, el de Pablo, el de Apolo y el de Cristo eran efecto de pura ligereza: no entrañaban malicia. En cambio, el partido llamado de Cefas era exótico y encerraba en sí veneno concentrado. De hecho, la primera Epístola a los Corintios deshizo fácilmente las otras tres parcialidades, reconciliando a los fieles entre sí y con su padre y Apóstol. Por el contrario, los partidarios de Cefas, o por lo menos sus jefes los judaizantes, lejos de amansarse y rendirse, se revolvieron exasperados contra el Apóstol. No contentos con calumniar la conducta de Pablo, que ellos calificaban de doblada y arrogante, atacaron descaradamente su persona y sus títulos de Apóstol de Jesu-Cristo. Estos indignos manejos de los judaizantes

[3] Otros autores, considerando las palabras *y yo de Cristo* (1 Cor. 1,12) como dichas por San Pablo, sólo cuentan tres partidos.

motivaron la segunda Epístola a los Corintios, en la cual Pablo primeramente procura disipar las prevenciones que pudieran acaso concebir contra él algunos Corintios, y luego desacreditar a sus desleales adversarios. De ahí el doble carácter, apologético y polémico, de la Epístola. Toda ella es una terrible filípica contra los judaizantes, que con razón ha sido comparada al discurso *De Corona* de Demóstenes.

Gracias a la acción y a los escritos del grande Apóstol, los judaizantes fueron perdiendo terreno de día en día hasta quedar casi completamente anulados. Mas se levantaron en su lugar otros adversarios no menos peligrosos, que, si propiamente no eran judaizantes, obstinados en amalgamar el cristianismo con la Ley de Moisés, no por eso dejaban de estar fuertemente influenciados por el judaísmo. Quiénes fueran esos nuevos doctores, de dónde venían, qué doctrinas enseñaban, qué prácticas imponían, no ha logrado aún la crítica ponerlo en claro completamente. Con todo, las rápidas alusiones que a ellos hace San Pablo permiten deducir fundadamente que esos nuevos doctores eran los precursores del gnosticismo, que en el siglo siguiente iba a hacer tantos estragos en el cristianismo. En vez del sincretismo simple judío-cristiano de los antiguos judaizantes, profesaban un sincretismo judío-pagano, mezclado, a lo que parece, con otros elementos tomados del Parsismo y de los misterios de Mitra: sistema abigarrado e incoherente, que ellos apellidaban pomposamente *filosofía,* y a la luz de la cual pretendían explicar el cristianismo, principalmente la persona de Jesu-Cristo, su preexistencia y su acción en el mundo y en la Iglesia. Se les ha llamado *esenios gnósticos.* Pero más que este análisis laborioso e inseguro, podrán darnos una idea bastante aproximada de esos flamantes filósofos los actuales teósofos y espiritistas, incluso en sus tendencias naturistas, unos y otros manejados secretamente por el judaísmo.

A esta *vana filosofía,* como él la llama, opone San Pablo la sublime teología de sus Epístolas a los Colosenses y Efesios, y, en alguna manera, también de las Epístolas a los Filipenses y a Filemón, que son las llamadas cartas de la cautividad y forman el tercer grupo antes señalado. En otras palabras, a la pretendida *ciencia* contrapone el Apóstol la que él llama *sobre-ciencia,* o, usando sus mismas palabras casi técnicas, a la *gnosis* opone la *epígnosis.* El objeto preferente y, en cierto sentido, único y exclusivo de esta ciencia eminente es el *misterio de Cristo:* misterio divino, ignorado por las generaciones pasadas, el cual Dios ahora se ha dignado revelar a los hombres y anunciarlo al mundo entero por el ministerio de los apóstoles; misterio sublime, en el cual se nos descubre la soberanía divina y la primacía universal de Jesu-Cristo, centro a la vez y cabeza de todo el universo, principio de unidad y de vida, que reúne, concentra y recapitula en sí todas las cosas, las del cielo y las de la tierra; misterio inefable, condensado en aquella expresión favorita de San Pablo: *En Cristo Jesús,* y realizado y como concretado en la Iglesia, organismo divinamente viviente, animado y fecundado por el Espíritu Santo, pueblo y familia de Dios, que no-

conoce diferencias de razas ni de condiciones sociales; en una palabra, Cuerpo Místico de Jesu-Cristo, cuyos miembros somos nosotros, cuya cabeza es el mismo Salvador, el Hijo de Dios, que con su sangre ha borrado todas las hostilidades, reconciliando a los judíos con los gentiles, a la tierra con el cielo, a los hombres con Dios.

En vez de un análisis, que necesariamente habría de ser muy breve, y, por lo mismo, no haría sino desvirtuar la impresión que nos habrá dejado el simple esbozo del misterio de Cristo, preferimos transcribir el prólogo de la Epístola a los Efesios, que, en medio de sus deficiencias literarias, es un himno magnífico al Padre celestial, que nos ha colmado de bendiciones celestiales en *Cristo Jesús.* Consta el himno de tres períodos rítmicos, que bien podemos llamar estrofas, subdividida cada una en dos partes o estrofas menores. La primera celebra la plenitud de bendiciones divinas, fruto de la divina elección, y, más en particular, nuestra adopción de hijos de Dios, efecto de su eterna predestinación.

Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesu-Cristo,
quien nos bendijo con toda bendición espiritual
en los cielos en Cristo,
según nos escogió en El antes de la creación del mundo,
para ser santos e inmaculados en su presencia en caridad;
predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesu-Cristo,
según el beneplácito de su voluntad
para alabanza de la gloria de su gracia,
con la cual nos agració en el Amado.

La segunda estrofa celebra la redención por Cristo y la recapitulación en Cristo.

En el cual tenemos la redención por su sangre,
la remisión de los pecados,
según las riquezas de su gracia, que hizo desbordar sobre nosotros,
en toda sabiduría e inteligencia,
notificándonos el misterio de su voluntad,
según su beneplácito, que se propuso en él,
en orden a su realización en la plenitud de los tiempos,
de recapitular en Cristo todas las cosas,
las de los cielos y las de la tierra.

Por fin, la tercera estrofa pone ante los ojos la herencia celeste, que Dios prepara a los judíos, que antes esperaron en Cristo, y a los gentiles, que ahora han creído en Cristo.

En El: en el cual fuimos también constituidos herederos,
habiendo sido predestinados según la ordenación
del que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad,
para que seamos el encomio de su gloria,
nosotros los que antes ya habíamos esperado en Cristo;
en el cual también vosotros, habiendo oído la palabra de la verdad,
el Evangelio de vuestra salud,
en el cual también habiendo vosotros creído,
fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa,
que es arras de nuestra herencia,
para el rescate de su patrimonio, para alabanza de su gloria.

Como se ve, las cuatro Epístolas que integran el tercer grupo son esencialmente cristológicas. Por esto se agrega naturalmente a este grupo la Epístola a los Hebreos, no sólo por razón de la cronología, como antes hemos indicado, sino también y principalmente por razón de la doctrina, igualmente cristológica. La importancia doctrinal de esta Epístola merece la estudiemos con alguna detención.

El estado de ánimo de los cristianos hebreos era verdaderamente excepcional. No se trataba de un peligro ordinario, como las preocupaciones escatológicas de los Tesalonicenses o las parcialidades de los Corintios; se trataba de una crisis gravísima, decisiva, de la Iglesia de Palestina. En un esfuerzo supremo, presagio de la catástrofe suprema, el judaísmo se obstinaba en restaurar su nacionalidad y el esplendor de su culto religioso. Los judío-cristianos, que no habían roto aún definitivamente con el judaísmo oficial, no podían permanecer impasibles ante este aparente renacimiento. Cuando cotejaban la pompa espléndida del culto levítico con la sencillez de la naciente liturgia cristiana, se apoderaba de ellos cierta nostalgia religiosa, que ponía en riesgo su misma fe. Echaban de menos también las antiguas purificaciones rituales y otras observancias tradicionales. A todo esto se añadía el temor de las represalias con que sus antiguos correligionarios, en aquellos momentos de exaltación fanática, habían de responder a su defección del judaísmo.

Puestos al borde del abismo, que los atraía irresistiblemente, necesitaban los Hebreos de una mano amiga y fuerte que los detuviese. Pablo, que había deseado ser anatema de Cristo por sus hermanos según la carne, les alargó esta mano salvadora. Al peligro de los Hebreos y a los deseos de Pablo responde la Epístola a los Hebreos. La tesis de la Epístola consta de dos afirmaciones íntimamente relacionadas entre sí. La primera y principal establece la eficacia santificadora del cristianismo; la segunda, consecuencia de la primera, infunde valor para no desmayar ante las persecuciones. Para demostrar su doble tesis, establece San Pablo un parangón, que fácilmente se convierte en antítesis, entre la antigua y la nueva alianza. Esta comparación entre las dos alianzas, presente siempre a los ojos del autor, es como la base y la síntesis de toda su demostración: la antigua alianza, pasajera, preparatoria, imperfecta; la nueva alianza, eterna, definitiva, perfecta. Mas este contraste entre las dos alianzas apenas sale, por así decir, a la superficie: no quiere Pablo herir demasiado en lo vivo los sentimientos de los judíos; lo que en primer término aparece radiante es la persona de Cristo, *autor y consumador de la fe.* En la antigua alianza Dios se comunicó al pueblo por medio de los ángeles y de Moisés, siervos de Dios; en la nueva habla a los hombres por medio de su Hijo Jesu-Cristo, inmensamente superior a los ángeles y a Moisés. En la antigua alianza los hombres se comunicaban con Dios por medio del sacerdocio de Aarón, ineficaz y transitorio; en la nueva alianza se comunican por medio de Jesu-Cristo, sacerdote único y eterno según el orden de Melquisedec. En la antigua alianza, los dos ministerios de mediación, el de enviado y el de Pontífice, estaban divididos entre

Moisés y Aarón; en la nueva, Cristo los asume ambos en sí, que es a la vez *el Apóstol y el Pontífice de nuestra fe.* Pero llega más alto el vigor sintético y la elevación teológica del autor. Si Cristo reúne en su persona toda la grandeza religiosa de la nueva alianza, su sacrificio en la cruz condensa a su vez toda la obra de Cristo. El sacrificio del Pontífice eterno, punto central de toda la demostración y de toda la Epístola, es juntamente la clave de los dos problemas que en ella se desenvuelven: Cristo crucificado es la fuente primera de toda santidad y es el supremo dechado de paciencia en la tribulación.

Dos palabras, por fin, acerca de las llamadas Epístolas pastorales, que forman el cuarto y último grupo. Dos objetos principales se propuso el Apóstol al escribirlas: el proveer a la perpetuidad de la Iglesia, estableciendo y normalizando la jerarquía eclesiástica, y el dejar inviolablemente asegurado el depósito de la verdad evangélica, predicada por los apóstoles. Limitándonos a este segundo aspecto doctrinal, conviene ante todo conocer quiénes eran los nuevos adversarios, cuyas vanas enseñanzas preocupaban no sin razón al grande Apóstol. Eran, en su mayoría a lo menos, judíos o judaizantes, que se daban a sí mismos el título de doctores de la Ley, que perdían el tiempo en cuestiones legales, en fábulas judaicas y en interminables genealogías. San Pablo los llama seductores, hipócritas, rebeldes, charlatanes, hombres de inteligencia pervertida, incapaces de percibir la verdad, y que por la codicia de lucro sembraban la división en las familias y en la Iglesia, promovían discordias y preparaban cismas. Sus doctrinas no tanto eran herejías cuanto vanas novedades que, despertando y apacentando una curiosidad malsana, llenaban las cabezas de fantasías quiméricas, que, poniendo hastío en la verdad, debilitaban la fe y disponían a la apostasía. Contra todas esas novedades perniciosas opone el Apóstol la fidelidad inviolable en conservar la tradición: *¡Oh Timoteo!, guarda el depósito de la fe.* La revelación divina quedó terminada con la muerte de los apóstoles. Por eso, si en el desenvolvimiento de los grupos precedentes hemos podido advertir algún progreso en la enseñanza del Apóstol, en cambio, en este último grupo, cuando el Apóstol sentía hallarse ya al fin de su carrera, la idea que todo lo domina es la tradición y conservación.

II. La Teología de San Pablo

Hasta aquí hemos estudiado analíticamente la parte material de la doctrina de San Pablo desarrollada en sus Epístolas; mas este estudio sería deficiente si no lográsemos sintetizar todos estos elementos doctrinales. Porque la doctrina de San Pablo no es un montón informe de verdades; es un sistema doctrinal harmónicamente organizado, informado además por una idea fundamental o, mejor dicho, nacido de un principio generador, cuyo desenvolvimiento vital en la inteligencia de San Pablo podemos adivinar. El estudio y la determinación de este sistema doctrinal es lo que recientemente se

ha apellidado la Teología de San Pablo. Mas antes de hablar de la Teología de San Pablo, dos palabras sobre las Teologías de San Pablo. No incluimos bajo esta denominación las innumerables monografías que sobre determinados puntos de la doctrina de San Pablo se han escrito en los últimos decenios: hablamos solamente de los libros consagrados exclusivamente a estudiar el sistema teológico del Apóstol.

Las Teologías de San Pablo se dividen en dos grandes grupos. Muchas de ellas son preferentemente analíticas; otras, sintéticas. Las analíticas se limitan a estudiar ordenadamente los principales capítulos o elementos de la doctrina del Apóstol. Las sintéticas reducen todos estos elementos a tres, cuatro o cinco puntos principales, cuya correspondencia o subordinación sistemática se procura señalar. Entre las Teologías analíticas podemos citar las de Feine, Stevens, Beyschlag, Pfleiderer y Holtzmann. Un fenómeno curioso e instructivo llama la atención en el orden o plan adoptado en estas Teologías. Anotados en un cuadro sinóptico y comparativo todos los capítulos en que se dividen estas Teologías, resulta que el orden adoptado por todas ellas es sustancialmente idéntico. Esta coincidencia entre autores independientes es garantía segura de objetividad y verdad; tanto más cuanto este mismo orden reaparece a su modo en las Teologías sintéticas. Entre éstas son dignas de especial mención las de Immer, Weiss, Wernle, Sabatier, Bovon y la del P. Prat, no inferior por lo menos a ninguna de las precedentes. Como muestra de estas síntesis teológicas citaremos la del P. Prat. Reduce el sabio autor la Teología de San Pablo a cinco puntos admirablemente coordinados o, mejor dicho, subordinados. El primero, titulado *Prehistoria de la Redención,* presenta lo que era la humanidad sin Cristo y el plan misericordioso del Padre celestial en orden a la salud de los hombres. El segundo, *La persona del Redentor,* estudia sucesivamente la preexistencia eterna y divinidad de Jesu-Cristo, sus relaciones íntimas en el seno de la augusta Trinidad y su encarnación. El tercero, *La obra de la Redención,* que es como el centro o clave del sistema, habla de la misión redentora del nuevo Adán, de su muerte en la cruz, verdadero sacrificio y precio de nuestro rescate, y finalmente de los efectos inmediatos de la redención. El cuarto, *Los canales de la Redención,* estudia la fe como principio subjetivo de la justificación, los sacramentos como instrumentos objetivos de la gracia y la Iglesia como Cuerpo Místico de Jesucristo y como institución social visiblemente organizada. El quinto, finalmente, titulado *Los frutos de la Redención,* habla de la moral cristiana, individual y social, y del fin último o postrimerías, que son la muerte y la resurrección, el juicio final en el día del Señor y la consumación definitiva de las cosas en el reino eterno de Dios. Como se ve, esta síntesis de la doctrina de San Pablo es a la vez sencilla y grandiosa, abarca todos sus elementos doctrinales y los harmoniza en la más estricta unidad. El centro de ella lo ocupa Jesu-Cristo, no tanto por lo que es en su persona divina cuanto por su carácter de Redentor de los hombres. De ahí que la Teología de San Pablo se

habría de llamar Cristología o, mejor aún, Soteriología. Todo esto puede ya considerarse como definitivamente establecido. Pero cabe preguntar: ¿Se puede considerar como igualmente definitivo el plan desarrollado por el P. Prat y por otros teólogos de San Pablo? ¿No se han descuidado en él los estadios o fases progresivas que recorrió el pensamiento del Apóstol, o, lo que es lo mismo, su desenvolvimiento genético? Para hacerse cargo del alcance de estas preguntas y preparar su respuesta o solución, notaremos que entre las Teologías de San Pablo existe una principalmente, la de A. Sabatier, que estudia la Teología de San Pablo desde el punto de vista de su génesis. Comparada esta Teología con la del P. Prat, se nota luego que el orden de éste es más bien sistemático; el de Sabatier es propiamente genético. El principio generador de la Teología paulina es, según Sabatier, Cristo. Este germen fecundo se desenvuelve progresivamente en tres fases, o, como él dice, en tres esferas: psicológica, social e histórica, metafísica. Oigamos cómo expone el mismo Sabatier la evolución del pensamiento de San Pablo. «Su pensamiento—dice—ha seguido siempre su experiencia religiosa... Nacido en la esfera individual, se ha elevado, por vía de generalización, a la esfera social e histórica; y, como tendía con un esfuerzo incesante hacia la unidad y los primeros principios, ha llegado por fin a desenvolverse en la esfera metafísica. En este progreso ascendente y en este ensanchamiento continuo es donde hay que tomarlo... Encerrado a los principios en la violenta antítesis de la ley y de la fe, el pensamiento de Pablo, a medida que iba desplegándose, tendía instintivamente a superarlo. En la esfera psicológica es, en efecto, donde hallamos expresada con el más vivo relieve esa oposición radical entre la gracia y las obras, entre la carne y el espíritu, entre la esclavitud y la libertad. En la esfera histórica y social, la antítesis reviste un carácter más amplio y se transforma: es el contraste entre la antigua y la nueva alianza, entre Adán y Cristo, entre los tiempos de la tutela y los tiempos de la liberación. En fin, en la esfera metafísica, todo dualismo acaba por borrarse. En la noción soberana de Dios se concilian de una manera absoluta todas las oposiciones y desaparecen todas las diferencias. La última palabra de la Teología paulina es: *Dios todo en todos*. Así nace y crece este árbol magnífico del pensamiento de Pablo, cuyas raíces se hunden en el suelo de la conciencia cristiana y cuya cima alcanza a los cielos» *(L'Apôtre Paul* [París 1912] p.295-297). Como se ve, el desenvolvimiento subjetivista y sentimental de Sabatier difiere radicalmente del desenvolvimiento objetivo y racional del P. Prat. El método de Sabatier es más bien psicológico; el del P. Prat, dialéctico. No es éste el lugar de dar un juicio integral del sistema teológico de Sabatier. Fácilmente descubriríamos en él gravísimos errores teológicos y filosóficos, y aun, lo que ahora hace más al caso, no pequeños defectos tanto en el método adoptado como en su ejecución. Mas, al fin, queda en él una cosa, que es independiente de esos errores y defectos, y es el punto de vista genético, de que prescinde el P. Prat. Volvemos, pues, a preguntar: ¿Es posible la fusión o

combinación de ambos métodos, el objetivo o dialéctico y el subjetivo o psicológico o genético? Merece estudiarse detenida y empeñadamente este problema, de cuya solución depende el obtener una síntesis teológica perfecta y definitiva del pensamiento de San Pablo. Dejando para más adelante exponer en toda su amplitud esta síntesis y determinar cómo dentro de ella se organizan harmónicamente todos los elementos variadísimos que integran la Teología de San Pablo, sólo dos puntos conviene ahora declarar. Primero, en la Teología de San Pablo se distinguen marcadamente dos fases o estadios, que podríamos llamar elemental y superior. Segundo, entre estas dos fases cabe señalar una verdadera evolución, parte histórica y parte psicológica, o, si se quiere, parte objetiva y parte subjetiva. Dos palabras sobre cada uno de estos puntos.

Primeramente, no todos los elementos que integran la vastísima síntesis de la Teología de San Pablo son, por así decir, uniformes u homogéneos, sino que se distribuyen claramente en dos grupos principales. Los primeros, de carácter más elemental o inferior, se agrupan en torno de esta idea fundamental: Jesu-Cristo, Señor e Hijo de Dios hecho hombre, es el Redentor de los hombres, y como tal, verdadero Mediador entre los hombres y Dios. Los segundos, de orden más elevado y místico, se harmonizan y sintetizan en esta otra idea sublime: Jesu-Cristo, principio potentísimo de unidad y de vida, asocia, reúne, condensa, cifra, incorpora consigo e identifica místicamente a toda la humanidad y al universo entero: centro y cabeza de todos los hombres, todos los cuales forman el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo, todos *en Cristo Jesús* constituyen lo que hermosamente se ha llamado el Cristo místico. Querer reducir a síntesis homogénea estos dos grupos heterogéneos de elementos, como prácticamente hacen muchos, nos parece que es desfigurar el pensamiento de San Pablo y confundir en su Teología los elementos genéricos y comunes a todos los escritores inspirados del Nuevo Testamento con los elementos particulares y propios de San Pablo, que dan el tono característico a su Teología. Como transición al segundo punto observaremos que la primera fase del pensamiento de San Pablo responde en globo al grupo de las llamadas cuatro grandes cartas, mientras que la segunda corresponde a las Epístolas de la cautividad.

Conforme a esta observación, es un hecho que durante los cinco años, más o menos, que mediaron entre estos dos grupos de cartas hubo progreso y evolución por lo menos en la manifestación o divulgación de la doctrina de San Pablo. Es claro también que las circunstancias históricas que motivaron esta divulgación doctrinal pudieran influir en el pensamiento de San Pablo, en cuanto le obligaron a concentrar más fijamente su pensamiento, ora en Jesu-Cristo Redentor, ora en el misterio de Cristo o en el Cristo místico, y, consiguientemente, en cuanto le dieron ocasión para precisar mejor las fórmulas o expresiones del pensamiento y aun, si se quiere, los mismos conceptos. Pero no es menos cierto, por otra parte, que todo ese progreso histórico o externo pudo haberse dado sin evolución propiamente dicha del pensamiento interno del Apóstol. Queda, pues,

en pie el problema: ¿hubo verdadera evolución en el pensamiento de San Pablo? Y si la hubo, ¿qué proceso siguió? ¿Coincidió en alguna manera con el progreso que se manifiesta en los dos grupos referidos de Epístolas?

Que, en general, hubo progreso y verdadera evolución en el pensamiento de San Pablo es innegable. La razón es clara. Por plena que se suponga la primera revelación, que recibió de Jesu-Cristo en su misma conversión, no puede dudarse que en los años siguientes, ya por la profunda meditación de la revelación recibida, ya principalmente por las nuevas revelaciones que posteriormente fue recibiendo, sobre todo en la gran revelación de que él mismo habla en su segunda Epístola a los Corintios, fue creciendo en el conocimiento de Jesu-Cristo, conocimiento cada día más profundo, más amplio, más elevado y perfecto. Pero nótese bien que esta evolución que atribuimos al conocimiento del Apóstol nada tiene que ver con la que le atribuyen los protestantes liberales y los modernistas, evolución meramente naturalista subjetiva e interna. La que los teólogos católicos conceden o reclaman en el pensamiento de San Pablo está determinada por un principio externo, es debida a la acción del Espíritu divino, es fruto de la revelación de Dios.

Esto supuesto, creemos poder afirmar que el proceso evolutivo del pensamiento de San Pablo siguió los mismos pasos que aparecen en los dos grupos de cartas antes mencionados, sólo que cronológicamente el progreso interno del pensamiento fue muy anterior al de su manifestación externa. La razón de esto último es clara. En la primera Epístola a los Corintios, por ejemplo, habla ya de la sabiduría que los perfectos poseían del misterio de Cristo, la cual él todavía no había comunicado a los corintios, imperfectos aún y niños en la fe. Pero, al fin, aunque muy anteriormente, el pensamiento del Apóstol fue progresando en el mismo sentido que aparece en los dos grupos indicados de Epístolas. Sería interesantísimo analizar particularmente este progreso del pensamiento de San Pablo. Nos contentaremos con exponer las líneas generales o directrices, cuales aparecen en el discurso que pronunció en Antioquía, del cual él nos ha conservado un breve resumen en la Epístola a los Gálatas.

Como punto de partida de este proceso doctrinal, nos hallamos con el problema capital de la justificación. Pablo, ya antes de su conversión, sintió como pocos el deseo sincero, el ansia angustiosa de la justicia de Dios. Como él nos dirá después, buscaba la justificación en la Ley de Moisés, mas la Ley no le dio lo que no podía darle: la verdadera justicia. Pablo se sintió fracasado. El problema de la justificación resultaba un enigma insoluble. Pero este fracaso entraba en los planes misericordiosos de Dios, por cuanto disponía el espíritu del joven fariseo para la solución inesperada que Dios iba a dar al problema por medio de la fe. Pablo creyó en Jesu-Cristo, que se dignó manifestársele; y en esta fe halló la justicia que no había hallado en la Ley. Con la fe tenía ya Pablo una base segura

no sólo para la justicia y santidad de su vida, sino también para el desenvolvimiento de su Teología. La fe justifica, pero ¿por qué? ¿Qué conexión tiene la fe de Jesu-Cristo con la justicia y gracia de Dios? ¿Por qué Dios otorga la justicia a la fe? La respuesta a este nuevo problema, entendida, penetrada y profundizada por Pablo, marca el primer gran paso de su Teología. La fe justifica en virtud de la sangre de Jesu-Cristo. Entre la fe y la justicia, cuyo enlace inmediato no se explica, intervienen la sangre y el sacrificio de Jesu-Cristo, que da eficacia a la fe para alcanzar la justicia, o, mejor, merece de Dios la justicia para la fe. Pero esta solución es provisional todavía. Si resuelve satisfactoriamente el problema de la justificación por la fe, entraña en sí un nuevo problema, cuya solución ulterior, plena ya y definitiva, va a comunicar su madurez perfecta y consumada a la Teología de San Pablo. Veamos cómo dio San Pablo este paso de gigante en su evolución teológica. ¿Por qué la sangre de Cristo merece la justicia para la fe? El hombre, antes de ser justificado por la fe, era pecador: Jesu-Cristo, como dice San Pablo, no conocía el pecado, era la misma santidad. ¿Cómo, pues, podía Jesu-Cristo morir por el hombre, el justo por el pecador? Porque, notémoslo bien: la muerte de Jesu-Cristo no era simplemente una paga por nuestras deudas: en eso no habría dificultad, que bien puede uno pagar por otro, sino que era un verdadero castigo, una pena, un suplicio. Y el castigo no sólo no es justo que lo sufra el inocente por el criminal, pero ni siquiera es posible. El castigo, como efecto de la justicia vindicativa, está esencialmente ordenado a reparar el orden de la justicia violado por el crimen. Y este orden violado no puede repararse si el castigo no recae en el mismo que ha violado la justicia. Para soldar un miembro quebrado es inútil aplicar los remedios a otro miembro sano. ¿Cómo, pues, podía recaer sobre Jesu-Cristo el suplicio merecido por nuestros pecados? Sin duda que la primera vez que San Pablo entrevió la solución de este problema, su corazón debió de estremecerse de gozo y anonadarse en un humilde reconocimiento. Jesu-Cristo pudo muy bien pagar en justicia el castigo de nuestros pecados, porque al hacerse hombre en las entrañas purísimas de su divina Madre juntó, absorbió, identificó inefablemente consigo a todo el género humano. Por esto el mismo Apóstol, después de decir que Jesu-Cristo no conocía el pecado, añade aquellas palabras verdaderamente asombrosas: que «Dios por nosotros le hizo pecado». Así Jesu-Cristo, tomando sobre sí nuestros pecados, apropiándose nuestros pecados, como si fueran suyos, y saliendo responsable de ellos, como si él los hubiera cometido, pudo muy bien ser por ellos castigado, pagar por ellos la pena que nosotros merecíamos. Y, al morir él por nosotros y por nuestros pecados, nosotros en él, por él y con él dimos a Dios la satisfacción que de otra manera no podíamos darle, reparamos la justicia violada y, reconciliados con Dios, quedamos en paz con la divina justicia. Ahora bien, ya sabemos que esta inefable compenetración e identificación de los hombres con Cristo y en Cristo es la

esencia misma del misterio de Cristo, es la base del Cristo místico. Y con el Cristo místico hemos llegado a la cumbre de la Teología de San Pablo.

Pero de esta Teología maravillosa no hemos dado sino las líneas generales, el esquema, el esqueleto descarnado. Más adelante será posible dar color a estas líneas y vida a este esqueleto. Será también muy instructivo contemplar a la luz del misterio de Cristo las principales verdades de nuestra fe. Sobre todo, la Iglesia y la Eucaristía quedan divinamente transfiguradas cuando se las considera como realizaciones concretas del Cristo místico. Lo mismo podría decirse de la devoción al Corazón sagrado del Salvador. Como simple muestra, y para terminar, contemplemos unos instantes la gloria que la Teología de San Pablo irradia sobre la Virgen María, nuestra Señora, Medianera universal de la gracia y Corredentora del linaje humano. Jesu-Cristo Redentor y Mediador, el misterio inefable del Cristo místico, son las dos verdades centrales de la Teología de San Pablo. Si mientras contemplamos esta doble aureola de Jesu-Cristo recordamos la promesa hecha por Dios en el edén a nuestros primeros padres, entenderemos fácilmente que la Mujer por excelencia allí profetizada, al ser asociada a la persona y a la obra del Redentor, al ser constituida Madre de la Descendencia, queda por el mismo caso proclamada como Corredentora del género humano y Madre de todos los hombres en Cristo Jesús. Y la corredención y la maternidad espiritual son los dos títulos principales de su mediación universal.

CAPITULO II

Inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos

INTRODUCCIÓN

El problema sobre la divina inspiración del redactor de la Epístola a los Hebreos está, naturalmente, en función de la hipótesis que supone o admite la existencia de semejante redactor. Si San Pablo hubiera escrito por sí mismo, o hubiera dictado, la Epístola a los Hebreos del mismo modo que las demás Epístolas, no existiría el problema. Pero la hipótesis de un redactor que colaborase con San Pablo en la redacción de la Epístola es hoy comúnmente admitida por los críticos católicos y ha sido aprobada o explícitamente consentida, *salvo ulteriore Ecclesiae iudicio,* por la Pontificia Comisión Bíblica [4]. En esta hipótesis procede el problema que nos proponemos estudiar sobre la divina inspiración del redactor.

Pero este problema no puede resolverse, ni siquiera plantearse

[4] *De auctore et modo compositionis epistulae ad Hebraeos,* 24 junio 1914: «Enchiridion biblicum», n.429-431; DENZINGER-BANNWART, 2176-2178.

convenientemente, si previamente no se resuelve, a lo menos en sus términos generales, otro problema espinoso: el de la parte que corresponde al redactor en la composición de la Epístola a los Hebreos. Esta colaboración ha de ser tal que, si por una parte no se ha de confundir con la obra de un simple amanuense, por otra, con todo, ha de dejar a salvo el origen paulino de la Epístola a los Hebreos; ha de ser tal que, con ella, o a pesar de ella, Pablo pueda llamarse con toda verdad el autor de la Epístola.

De ahí el doble objeto de nuestra investigación: 1) la parte o la colaboración del redactor en la composición de la Epístola; 2) el modo natural o sobrenatural con que colaboró. Puntos ambos de altísimo interés para todo católico, puesto caso que en ellos se tratan dos cuestiones tan capitales como son el origen paulino y la divina inspiración de la Epístola a los Hebreos.

I. PARTE U OBRA DEL REDACTOR

1. *Múltiples elementos de una obra literaria*

Para poder determinar con alguna precisión la obra propia del redactor hay que tener presentes los múltiples y variados elementos que intervienen en la producción de una obra literaria, cual fue la composición de la Epístola a los Hebreos. Será justo que tomemos como base de nuestro análisis de una obra literaria aquella expresión que emplea la Comisión Bíblica al decir o permitir que el redactor *«ea forma» [Epistulam] donasse, qua prostat* [5]. Según esto, y acomodándonos, por otra parte, al tecnicismo usual, podemos distinguir en la composición de una obra literaria dos elementos principales, el *fondo* y la *forma,* la cual forma, a su vez, se divide en *interna* y *externa.*

a) *Fondo.*—El fondo o materia de una obra didáctica, cual lo es preferentemente la Epístola a los Hebreos, es su contenido doctrinal, es decir, los pensamientos o juicios objetivamente considerados, o, inversamente, es el objeto mismo en su representación mental. Todo este contenido doctrinal suele designarse corrientemente con el nombre de *sentencias.* Como complemento de estas sentencias pertenecen también al fondo los fundamentos o argumentos, objetivamente considerados, en que se apoyan las sentencias.

Estas sentencias pueden ser o principales o accesorias. Principales serán las que constituyan la sustancia o sistema doctrinal de la obra. Accesorias, por el contrario, las que no tengan importancia desde el punto de vista doctrinal: bien por no ser doctrinales, bien porque, aunque lo sean, representan un papel muy secundario: elementos episódicos o incidentales, que pudieran desaparecer sin que variase el carácter doctrinal de la obra.

b) *Forma.*—Constituyen la forma los actos variadísimos que

[5] *Enchir. bibl.,* n.431; DENZ., 2178.

integran la obra misma literaria, o, más claramente, los pensamientos, formal o subjetivamente considerados, encarnados en imágenes y expresados exteriormente por la palabra.

De ahí que la forma puede ser interna o externa.

En la forma interna ocupan el primer lugar por su importancia los actos o elementos lógicos o intelectuales, que son los pensamientos como actos o formas de la inteligencia, o, si se quiere, como formas o moldes del contenido doctrinal. Tales son no sólo los simples conceptos con sus modalidades de claridad, precisión..., las afirmaciones mentales en cuanto a sus propiedades subjetivas, sus matices, su tendencia, su estructura..., los raciocinios o discursos por lo que concierne a su forma o estructura, su desenvolvimiento, su enlace..., sino también otros actos intelectuales, algunos de ellos matizados por el sentimiento, como son la admiración, la interrogación, las oraciones potenciales...

A toda esta riquísima variedad de elementos intelectuales hay que asociar las múltiples imágenes en que se encarna el pensamiento: imágenes de objetos externos o de emociones internas, imágenes ópticas o acústicas, plásticas o difluentes, de las cuales suele depender toda la vida y el colorido del estilo.

La forma externa es la palabra, que exterioriza y reproduce el pensamiento, traduciéndole en signos acústicos u ópticos: es el lenguaje bajo su aspecto lingüístico, lexicográfico o gramatical. El ejemplo de una versión, por ejemplo, de la Epístola a los Hebreos, traducida del griego al latín, nos permitirá apreciar con toda exactitud la distinción entre forma interna y forma externa. En esta versión algo subsiste invariable, que es el pensamiento, y algo desaparece o varía, que es la lengua: a los signos griegos han sucedido los correspondientes signos latinos. Los elementos permanentes constituyen la forma interna; los variables con la versión, la forma externa.

Pero todo este análisis y distinción no deben hacernos perder de vista dos puntos importantísimos: la unión o compenetración entre la forma interna y la forma externa, y la correspondencia entre ambas.

Si por la disección analítica podemos distinguirlas, no es menos cierto que ambas forman un todo. La palabra oral o escrita, si ha de ser verdadero signo, si no ha de ser o un sonido fugaz o unos rasgos caprichosos trazados sobre el papel, ha de considerarse como informada por el pensamiento que exterioriza y sustituye. Viceversa, si el pensamiento interno ha de ser el alma de una obra literaria, si ha de poder comunicarse a los demás, es menester que tome cuerpo sensible en la palabra exterior. Pensamiento y palabra forman un todo viviente, cuyos elementos, si pueden distinguirse por el análisis, separados pierden todo el valor literario que les daba su unión.

Pero hay más. Entre la palabra y el pensamiento existe una mutua correspondencia y un mutuo influjo, que no siempre se ha apreciado debidamente. Si puede sostenerse que un pensamiento, vaga o esquemáticamente concebido, puede tener varias expresiones verbales diferentes, no es menos cierto que tal pensamiento, concreto y determinado, y en circunstancias concretas y determinadas, no puede tener generalmente, y aun absolutamente, sino una sola expresión verbal concreta y determinada que reproduzca exacta y precisamente todos los matices y modalidades de tal pensamiento. Concebir la palabra como un vestido extrínseco del pensamiento, vestido que pueda cambiarse libremente sin que el pensamiento varíe, por lo menos en sus más delicados matices, es desconocer por completo la maravillosa complejidad viviente del lenguaje y la complejidad viviente, más maravillosa todavía, del pensamiento humano. Un ejemplo declarará esta correspondencia entre la palabra y el pensamiento. Sean estas dos oraciones o proposiciones: «Deseo que vengas» y «¡Ojalá vengas!» Suponiendo que el *objeto* de ambas proposiciones sea uno mismo, el deseo de que vengas, sin embargo, la forma o estructura del pensamiento correspondiente a ambas proposiciones es tan diferente como lo es su expresión verbal. A la primera proposición, indicativa, corresponde un pensamiento igualmente indicativo, respecto del cual el sentimiento del deseo es un simple objeto que no modifica la estructura o modalidad del pensamiento que lo expresa. Se afirma el deseo, como pudiera afirmarse cualquier otro objeto. En cambio, en la segunda proposición el deseo no es un simple objeto que no modifica el pensamiento, sino una modalidad intrínseca al pensamiento, que moldea o matiza su misma tendencia o estructura interna. La maravillosa riqueza de modalidad y matices que caracteriza la conjugación griega, tan diferente de la pobreza lógica de la conjugación hebrea, es hija de la fina y delicada mentalidad helénica, que creó todos aquellos matices verbales para poderse expresar adecuadamente. Aun el simple hipérbaton, cuando no responde al prurito del ritmo o de la sonoridad externa, a costa muchas veces de la idea, suele delatar el énfasis de algunos de los elementos que integran el pensamiento interno. En suma, a todo matiz del lenguaje corresponde un matiz del pensamiento. Los modos de la conjugación griega son intelectuales no menos que verbales.

2. *La parte del redactor en la Epístola a los Hebreos*

La fórmula propuesta por Orígenes para determinar la parte que corresponde al redactor de la Epístola a los Hebreos fue el punto de partida y sigue siendo el punto de referencia de todos los críticos que han tratado este problema tan delicado como complejo. Se impone, pues, como base de toda nuestra investigación, precisar con la mayor exactitud posible el pensamiento del maestro alejandrino.

He aquí sus mismas palabras [6]: «Ego vero ita censeo: senten-

[6] Transcribimos literalmente la versión de VALESIO, reproducida en: MIGNE, MG 20,584-586 y en MG 14,1309-1310. Hemos advertido que varios autores copian el texto de Orígenes con poca fidelidad. Así, por ejemplo, HÖPFL *(Introductionis*

tias quidem ipsas Apostoli esse, dictionem autem et compositionem verborum esse alterius cuiusdam, qui dicta Apostoli commemorare, et quasi in commentarios redigere voluerit ea quae a magistro audierat» [7]. Merece transcribirse el análisis, tan conciso como preciso, que de estas declaraciones de Orígenes hace el P. Prat: «Así, según Orígenes, el redactor de la Epístola no es un simple copista que escribe al dictado; es un escritor (γράψας, ἔγραψεν), a quien pertenece la dicción y la composición (ἡ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις), pero que registra los pensamientos y las palabras (τὰ νοήματα, τά εἰρημένα) del Apóstol, que él ha conservado en su memoria (ἀπομνημονεύσαντος) y que explica o comenta cuando es menester, como hacían en otro tiempo los gramáticos y escoliastas con los pasajes oscuros de los autores clásicos (σχολιογραφήσαντος)» [8].

Este nítido comentario del P. Prat no desvanece todas las nieblas que envuelven el texto de Orígenes. Escribe el P. Merk: «Origenis verba sunt ambigua. Possunt enim ita intellegi, ut Paulum habeant aliquomodo auctorem epistulae et ex mandato et secundum mentem magistri eam scriptam. Sed ita quoque concipi possunt, ut Apostoli verba ab aliquo eius discipulo occasione data amplificata sint, et Paulus solum sensu latiore et remoto auctor epistulae dici possit». Pero añade a continuación: «Prior vero interpretatio magis respondet constanti modo loquendi et agendi Origenis» [9]. En parecidos términos se expresa Brassac, si bien la posición que toma es más indecisa [10]. También el P. Prat, después de analizar tan finamente el

in sacros utriusque Testamenti libros compendium [Romae 1931] p.388) acorta la última frase: «... alterius cuiusdam, qui voluerit ea quae a magistro audiverat memoriae tradere» La frase tan importante «quasi in commentarios redigere» ha desaparecido. Lo mismo hace JACQUIER *(Histoire des Livres du Nouveau Testament* t.1 [París 1908] p.448): «... de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques»: donde además se traduce inexactamente el verbo ἀπομνημονεύσαντος en el sentido neutro de *acordarse,* en vez del sentido activo de *recordar,* que en el contexto tiene la significación más concreta de *memoriae tradere* o *poner por escrito.* Más exacta es la versión de GRAPIN, reproducida por el P. LEBRETON *(Histoire du dogme de la Trinité* t.1 l.3 c.4 [París 1927] p.443): «... de quelqu'un qui rapporte les enseignements de l'apôtre et pour ainsi dire d'un écolier qui écrit les choses dites par le maître». KIRCHHOFER *(Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus* [Zürich 1844] p.4 not.3) reproduce la versión de STROTH, muy exacta, aunque menos literal: «der Ausdruck und die Wortfügung aber von einem andern, der die Reden des Apostels aufgeschrieben und die Worte seines Lehrers mit seinen eigenen deutlichen Worten vorgetragen».

7 Las palabras de Orígenes nos las ha conservado EUSEBIO en su *Historia Eclesiástica* 6,25,13. He aquí el texto original, cual lo traen MIGNE (20,584) y SCHWARTZ (CB 9,578-580), en que con las siglas [ ] y ( ) indicamos, respectivamente, lo que SCHWARTZ omite o añade al texto de MIGNE: ἐγὼ δέ ἀποφαινόμενος εἴποιμ[ι] ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δέ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερ(εὶ) σχολιογραφήσαντός (τινος) τὰ εἰρημένα ὑπὸ νοῦ διδασκάλου.

8 *La Théologie de Saint Paul* p.1.ª l.6 c.1 (París 1924) p.430-431 not.3.

9 *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* n.510,2 (Parisiis 1927) p.910.

10 He aquí sus palabras: «Quant aux nombreuses ressemblances, elles s'expliquent par deux hypothèses qui répondent, quoique inégalement, aux exigences de la critique et aux données de la tradition: ou bien un disciple de S. Paul a rédigé de mémoire la prédication de son maître et alors l'Épitre ne peut être attribuée à S. Paul que dans un sens impropre, presque dans le même sens que les anciens attribuaient le deuxième Évangile à S. Pierre et le troisième à S. LUC *(sic!)*; — ou bien S. Paul a conçu lui-même le project et le plan de sa lettre, et en a fourni le canevas a un disciple qui l'a rédigé sous sa direction. Cette deuxième hipothèse est actuellement adoptée par la grande majorité des critiques catholiques. Bien qu'on ne puisse la

texto, añade: «La hipótesis de Orígenes es bastante flexible para amoldarse a todas las exigencias de la crítica» [11]. ¿Es tan ambiguo, oscuro o elástico el pensamiento del Alejandrino? Vale la pena examinarlo.

El texto de Orígenes se divide marcadamente en dos partes, en cada una de las cuales se determina lo que corresponde a San Pablo y al redactor. En la primera se dice que de Pablo son los pensamientos o sentencias; del redactor, la frase o dicción y la composición de las palabras. En la segunda, que del maestro, Pablo, son los dichos; del redactor, discípulo de Pablo, el recuerdo o reproducción [12] de los dichos y los oportunos escolios. Todo aquí es claro, menos el último punto de los escolios. Los escolios eran breves explicaciones o aclaraciones de algún punto oscuro de un texto. Ordinariamente estos escolios quedaban fuera del texto, sin fundirse con él. No es éste, evidentemente, el sentido que da Orígenes a los escolios del redactor. No es la Epístola a los Hebreos un texto con escolios marginales. Lo que el redactor puso o pudo poner de su cosecha se fundió con los dichos del maestro en un solo texto continuo e indivisible. Bajo el nombre de escolios, por tanto, entendió Orígenes las aclaraciones o amplificaciones aclaratorias que el redactor insertó en el texto, fundiéndolas con los dichos del maestro, o, mejor, la mayor amplitud y claridad con que el redactor concibió y expresó los pensamientos o dichos que había oído de su maestro Pablo. Resumiendo, pues, a Pablo corresponden los pensamientos y dichos, esto es, el fondo doctrinal, concebido y expresado por él; al redactor, en cambio, corresponden la dicción, la composición y la mayor amplitud y claridad con que concibió y expresó lo que había oído, esto es, la forma, tanto interna como externa. No es, pues, tan ambiguo o elástico el pensamiento de Orígenes. Lo único que en él queda oscuro, mejor, lo único que no precisa Orígenes es si el redactor hizo su obra por propia iniciativa o bien por encargo o mandato del maestro.

Este silencio de Orígenes, y también el no haber estudiado con bastante atención sus declaraciones, y no menos el haberse atenido a una parte solamente de ellas, prescindiendo de las demás, ha dado origen a las divergencias de los críticos al querer determinar la parte del redactor en la Epístola a los Hebreos. Por esto su interpretación del texto origeniano es en unos demasiado laxa, mientras en otros peca de excesivo rigor.

Nos parece demasiado laxa la interpretación de Jacquier, quien, anteriormente al decreto de la Comisión Bíblica, escribía: «El escritor de la Epístola... era discípulo de San Pablo y había leído aten-

justifier par des arguments directs, elle explique suffisamment les particularités de l'Épitre aux Hébreux» *(Manuel Biblique* t.4 n.986 [París 1916] p.510).

11 L.c., p.431.

12 Ya hemos notado anteriormente que el verbo griego ἀπομνημονεύσαντος, si bien puede también significar *acordarse,* en el texto de Orígenes tiene manifiestamente el sentido activo de *recordar,* que en este caso concreto equivale a *poner por escrito* o *redactar,* análogo al latino *commemorare* o *mandare memoriae.* El sentido neutro negaría implícitamente la parte directa de San Pablo en la composición de la Epístola, contra el sentir de Orígenes.

tamente las Epístolas paulinas; quizás también había recibido directamente las enseñanzas del Apóstol... Era miembro influyente de la comunidad a la cual él dirigía su carta» [13]. Algo libre nos parece también la explicación que da Mangenot, así del texto de Orígenes como de la respuesta de la Comisión Bíblica. «Esta—dice—reconoce equivalentemente lo que puede llamarse la autenticidad paulina indirecta de esta Epístola, puesto que otro distinto del Apóstol ha podido añadir algo relativo al fondo y darle la forma actual» [14]. Brassac concede, por lo menos, probabilidad a semejantes interpretaciones más libres [15].

Los más, por el contrario, limitándose a la primera parte del texto origeniano, reducen la obra del redactor a sola la dicción y composición, ni faltan quienes desechan todo lo que no sea el lenguaje y estilo. Tales son: San Roberto Belarmino [16], Estío [17], Cornely [18], Pesch [19], Méchineau [20], Höpfl [21], Merk [22].

Entre ambos extremos hay algunos que, atribuyendo al redactor algo más que el lenguaje y la composición, hablan con todo con más cautelas o reservas que Jacquier. El P. Prat, que en las primeras ediciones de su *Teología de San Pablo* transcribía el texto antes citado de Jacquier, sin ponerle ningún reparo, en las postreras ediciones, descartando este texto, se ciñe a exponer su propio pensamiento. «Orígenes—escribe—distinguía entre el autor y el redactor, ampliando mucho la parte del redactor. Pablo habría suministrado las ideas, la inspiración; un discípulo de Pablo, conocido de sólo Dios, las habría recogido de memoria, añadiendo las aclaraciones necesarias. A él se deberían la dicción, la disposición de las partes, la composición, en una palabra. Sería el escritor de una obra, cuyo autor seguiría siendo Pablo... [23] Directa o indirectamente, el fondo es de Pablo; la forma es de un desconocido, cuyo nombre conoce sólo Dios» [24]. El P. Lebreton, reparando principalmente en las modalidades doctrinales características de la Epístola, escribe: «El lugar material que ocupa la Epístola a los Hebreos en nuestras Biblias deja entender muy exactamente su papel en el desenvolvimiento de la revelación cristiana: está anexionada a las cartas de San Pablo, y es, en efecto, una expresión fiel de su doctrina; por otra parte, no forma cuerpo con las otras Epístolas, sino que les está adicionada como un apéndice». Y, después de transcribir el texto de Orígenes, concluye: «En un estudio histórico del desenvolvimiento del dogma, esta Epístola debe considerarse aparte: presenta, en efecto, la doctrina de San Pablo bajo un aspecto que le es particular, bajo una forma menos mística y más especulativa» [25]. El P. Simón, después de exponer las modalidades estilísticas de la Epístola, añade: «Partem doctrinalem a paraenetica non stricte seiungit, sed utramque permiscet... Argumentatio, etsi solida et copiosa, paulinarum Epistolarum vigorem dialecticum et abundantiam non exaequat, et tota a S. Scripturae interpretatione petitur. Ipsa S. Scripturarum allegandi ratio a Pauli more discrepat... Haec autem difficultas in nostra de Epistolae redactore sententia evanescit» [26]. El P. Holzmeister, acomodándose a la terminología empleada por la Comisión Bíblica, escribe: «Diversitates vero [inter Epistulam ad Hebraeos reliquasque Pauli Epistulas] commendant, ut... iuxta opinionem Origenis adscribantur sensus (τὰ νοήματα) Apostolo, *forma* vero tribuatur amanuensi seu redactori, qui iuxta suam indolem et eruditionem ideas Paulinas modo quodam valde eleganti expressit, qui a methodo Paulina nonnihil differt» [27].

Como piedra de toque para apreciar el valor de estas diferentes interpretaciones hay que examinar la respuesta de la Comisión Bíblica. A la pregunta: «Utrum Paulus Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse, qua prostat?», responde: «Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio» [28]. El pensamiento de la Comisión, en sus líneas generales, parece bastante claro: que San Pablo, bajo la inspiración divina, concibió y expresó toda la Epístola; pero que la forma en que está redactada la carta pudo muy bien ser de otro. Podemos, pues, admitir que a San Pablo se debe la concepción y la

13 *Histoire des livres du Nouveau Testament* (París 1908) p.482.

14 *Dictionnaire de Théologie catholique* t.6 col.2088.

15 L.c.

16 *De controversiis fidei*, 1, *De Verbo Dei* l.1 c.17. Llama el santo Doctor al redactor *interpres, scriba*, y le atribuye las palabras *(verba)* y el lenguaje *(sermo)*

17 *In Hebr.* [Proleg.] q.2, *In omnes D. Pauli Epistolas*... (Parisiis 1891) t.3 p.9. He aquí las palabras de este gran intérprete de San Pablo: «Omnino dicendum arbitramur, subiectum sive materiam totius Epistolae simul et ordinem a Paulo fuisse subministratum, sed compositionem et ornatum esse cuiusdam alterius, cuius opera Paulus utendum putaverit...»

18 *Historica et critica introductio in V. T. libros sacros* v.3 n.176-177 (Parisiis 1897) p.533-536. La opinión exacta del P. CORNELY no aparece bastante clara; pues, por una parte, abraza la sentencia de Belarmino, «quippe quae... *stili* dictionisque diversitatem aptissime explicet», y admite que el redactor «Paulo adiunctus eius sententias proprio *ordinaverit* et ornaverit sermone» (n.176 p.533); mas, por otra, atribuye a San Pablo «argumentum, sententias, *ordinem*», al redactor «dictionem orationisque ornatum» (n.177 p.536).

19 Comparando la labor de San Marcos y la del anónimo redactor, concluye el P. PESCH: «Sententiae apostolorum, stilus interpretum» *(De Inspiratione Sacrae Scripturae* n.457 [Friburgi Brisgoviae 1925] p.466).

20 Determina así el P. MÉCHINEAU la parte de San Pablo y la del redactor: «Paolo, autore ispirato dell'Epistola l'ha tutta intera espressa ad un bravo ellenista, incaricandolo di farne una estensione greca, con libertà di stile, ma corrispondente alle sue idee e nulla più» *(L'Epistola agli Ebrei secondo le risposte della Commissione Biblica:* «La Civiltà Cattolica» [1917] v.3 p.51-52).

21 L.c., p.391-392.

22 «Dicendum est alium nomine Pauli et secundum eius mandatum epistulam scripsisse, ita ut auctor revera sit Paulus, lingua alterius» (o.c., n.512 p.914).

23 Prosigue el P. PRAT: «On disait autrefois dans le même sens que le second Évangile était l'Évangile de Pierre et le troisième celui de Paul, parce que Saint Marc et Saint Luc était censés reproduire respectivement la prédication des deux grands apôtres». Esta afirmación, que creemos habrá de mitigarse por el contexto, si se tomase a la letra, no salvaría suficientemente el origen paulino de la Epístola a los Hebreos. San Pablo no es autor del tercer Evangelio *en el mismo sentido* que lo es de la Epístola a los Hebreos. Por muchos conceptos.

24 O.c., p.430-431.

25 O.c., p.443-444.

26 *Praelectiones Biblicae ad usum scholarum*, Nov. Test., v.2 n.863 (Taurini 1930) p.387-388. En esta tercera edición ha conservado el P. PRADO el texto primitivo del P. SIMÓN (1922) p.287.

27 *Summa Introductionis in N. T.* n.158 (Oeniponte 1924) p.148. Más generalmente viene a decir lo mismo el P. RE: «Quanto alle idee e al contenuto la lettera agli Ebrei appartiene a S. Paolo, quanto alla forma è di qualcuno dei suoi discepoli, noto a Dio solo» *(Le Lettere di S. Paolo* [Torino 1926] p.338).

28 *Enchir. Bibl.* n.431; DENZ. 2178.

expresión íntegra, al redactor la forma. Pero ¿qué entiende la Comisión Bíblica por *expresión* de parte del Apóstol, y qué por *forma* de parte del redactor? El cotejo de estos dos términos y su comparación con el texto de Orígenes nos darán luz suficiente para su acertada interpretación.

Expresión es, evidentemente, alguna manifestación externa u oral de la concepción, es la comunicación del pensamiento al redactor. Pero esa manifestación o comunicación no puede ser de uno que dicta: si así fuera, en vez de redactor tendríamos un simple amanuense. Es, por tanto, un acto anterior a la redacción formal o actual; es una manifestación que comunica al redactor el contenido, al cual él en su redacción ha de dar forma. Además, si así no fuera, *expresión* y *forma* coincidirían completamente, y sería un contrasentido atribuir a Pablo la *expresión* y al redactor la *forma*. Para distinguirse de *forma*, *expresión* ha de estar de parte del contenido. Con esto tenemos también determinado el sentido de forma. Si *concepción* y *expresión* forman el contenido, *forma*, por tanto, es no sólo la forma externa, sino también la forma interna de la redacción. De hecho la Comisión Bíblica, al decir simplemente *forma*, y no *forma externa*, abarca igualmente la externa y la interna.

La comparación con el texto de Orígenes, al cual evidentemente se refiere la Comisión Bíblica, acabará de precisar su pensamiento. Con dos palabras precisa el Alejandrino la parte del Apóstol: *sententias* (τὰ νοήματα) *dicta* (τὰ εἰρημένα), que son exactamente la *concepción* y la *expresión*, que le atribuye la Comisión Bíblica, en el sentido expuesto: Al redactor cuatro cosas atribuye Orígenes: 1) *commemorare... ea quae a magistro audierat*, esto es, *recordar* (en sentido activo), que no es sino el mismo poner por escrito o redactar; 2) *dictionem*, la frase o el lenguaje (y, parcialmente a lo menos, el estilo); 3) *compositionem verborum*, la disposición, estructura u ordenamiento de la frase, bajo el aspecto no tanto sintáctico (lo cual parece incluido en *dictionem)*, cuanto lógico o también acaso rítmico; 4) *in commentarios redigere*, o, más exactamente, *scholiis declarare*, esto es, ampliar y aclarar, o redactar más extensa y luminosamente. Todo esto se comprende, y tal parece haber sido su intento, en la fórmula empleada por la Comisión Bíblica: «ea *forma* donasse, qua prostat»; con lo cual se confirma el sentido que dimos al término *forma*, que es no menos la interna que la externa.

Un punto importantísimo, que sólo oscura o implícitamente se insinúa así en el texto de Orígenes como en la respuesta de la Comisión Bíblica, conviene poner de relieve: tal es la *concepción* propia del redactor. Dos concepciones hay que distinguir: la doctrinal o teológica y la redaccional o literaria. La primera corresponde por entero a San Pablo; la segunda, en cambio, al redactor. Entre la concepción de San Pablo y la redacción definitiva de la Epístola hubo varios pasos intermedios: dos principalmente. Por una parte, San Pablo hubo de comunicar su concepción interna al redactor por medio de la palabra, oral por lo menos, acaso también escrita en forma de esquema o minuta; por otra parte, al redactor no le bastó la comunicación hecha por San Pablo; él, naturalmente, hubo de rehacer o reconstruir mentalmente (o, si vale la frase, *repensar)* la concepción de San Pablo, no para desenvolver objetivamente la doctrina, sino para darle forma apta, que se reprodujese y exteriorizase en la redacción. Que no pasó la doctrina de San Pablo inmediatamente a la pluma del redactor; tuvo que pasar antes por la inteligencia de éste. Ni hay nada en la palabra escrita del redactor que antes no pasase por su inteligencia; mejor, que no sea simple reflejo o reproducción de su pensamiento interno o concepción literaria. En consecuencia, hay que admitir en el mismo redactor una concepción literaria o redaccional, que es la que inmediatamente precede y directamente determina la forma última y definitiva *(qua prostat)* de la redacción. Este punto, si bien tan obvio y natural, merecía ponerse de relieve por su enorme importancia. De su olvido se han originado no leves equivocaciones.

De lo dicho podemos ya colegir con seguridad y precisión la parte en que la Epístola a los Hebreos corresponde así a San Pablo como al redactor.

Ante todo recordemos que este hecho de escribir una carta valiéndose de un redactor no es un hecho insólito, sino que se reproduce diariamente. El Romano Pontífice para sus encíclicas, los obispos para sus pastorales, y generalmente todas las personas constituidas en autoridad, suelen escribir los documentos oficiales valiéndose de un secretario o de otra persona de su confianza, que se encarga de su redacción. Esto que pasa diariamente ha de dar mucha luz para entender lo que pasó en la redacción de la Epístola a los Hebreos.

Nótese, además, que no sería buen criterio prefijar un máximo o un mínimo en la parte que pudieron tener así San Pablo como el redactor. Sin duda que la explicación que se dé ha de poner a salvo el origen paulino de la Epístola; ha de ser tal que San Pablo quede verdadero autor de la carta; pero esto supuesto, y a la luz de las observaciones de Orígenes, precisadas por la Comisión Bíblica, hay que reconstruir la historia de la redacción de la Epístola a los Hebreos, teniendo en cuenta lo que en semejantes casos suele acontecer. Esto es lo único razonable.

Conforme a esto, podemos y debemos distinguir en la obra de San Pablo dos tiempos o momentos: antes y después de la redacción. Antes de la redacción, y en orden a ella, tres actos podemos distinguir en la actuación de San Pablo: 1) él es quien toma la iniciativa de escribir la carta; 2) él determina la materia doctrinal que ha de contener la carta; 3) él comunica su plan a un súbdito o discípulo, le manifiesta todo su pensamiento y le ordena, con autoridad de Apóstol, que lo ponga por escrito. Esta autoridad hace que pueda él valerse de los conocimientos y del arte del súbdito como de cosa propia. Después de la redacción tres cosas hizo el Apóstol: 1) examinó el escrito y, retocado o sin retocar (cosa que no sabemos), lo halló a su

gusto; 2) se lo hizo suyo o apropió autoritativamente; 3) mandó la carta a nombre suyo con la misma autoridad apostólica.

Con esto queda igualmente determinada la parte del redactor. A éste corresponde únicamente la forma literaria, esto es, la elaboración mental desde el punto de vista formal o literario y la extensión o redacción escrita; en una palabra, la *forma*, así la interna como la externa. El fondo de Pablo, la forma del redactor: tal parece la fórmula más general y a la vez más exacta de la parte que a entrambos corresponde.

Pero esa fórmula no es tan cerrada y absoluta que no permita alguna parte de San Pablo en la forma o del redactor en el fondo. Conviene aclarar estos dos puntos.

La parte de San Pablo en la forma ofrece menos dificultad. San Pablo, al comunicar su pensamiento al redactor, debió de proponérselo con algún orden, y, además, debió de emplear muchos términos que luego se conservaron en la redacción. Lo uno y lo otro puede admitirse sin dificultad. Y en ese sentido hay que reconocer algún influjo, quizá no pequeño, del Apóstol en la redacción [20]. Pero si bien se mira, este influjo es más bien remoto o mediato que directo o inmediato. El orden o plan con que expuso su pensamiento, por más determinado que se le suponga, pertenece más al fondo doctrinal que a la forma literaria, es más bien objetivo que redaccional. Aun suponiendo que el redactor se atuvo estrictamente al plan propuesto por San Pablo, al fin tuvo él que asimilárselo, reconstruirlo en su inteligencia, ordenar conforme a él su propia concepción literaria, para que sirviese de norma directa e inmediata a su redacción. La obra viviente de la redacción literaria se desenvuelve dirigida por un orden inmanente. Lo mismo proporcionalmente hay que decir de los términos que el redactor tomó de San Pablo. Si en su origen esos términos característicamente paulinos, que no escasean en la Epístola a los Hebreos y son uno de los indicios internos de su procedencia paulina, provienen de San Pablo, no hay que pensar, con todo, que semejantes términos hayan sido sobrepuestos y como incrustados extrínsecamente a la Epístola o que hayan pasado directamente de labios de San Pablo a la pluma del redactor. Este, familiarizado con el lenguaje y los escritos del Apóstol, se había asimilado estos términos, como se asimilan todas las palabras que se aprenden, y había enriquecido con ellos su propia lengua. Si por su origen esos términos pertenecen a San Pablo, por su uso o empleo son del redactor. En definitiva, si no puede negarse algún influjo del mismo Apóstol en la misma forma de la Epístola, eso no quita que esta forma sea en su totalidad obra del redactor. Otra cosa sería si San Pablo hubiera retocado la Epístola después de escrita; pero eso no nos consta, ni creo se descubrirán indicios en el lenguaje o estilo de la carta.

Mucho más complejo y delicado es el otro punto, el de la parte que el redactor haya tenido o podido tener en el fondo doctrinal

[20] Pueden verse en muchos de los autores anteriormente citados las coincidencias verbales características entre la Epístola a los Hebreos y las otras cartas de San Pablo; por ejemplo, en el P. MÉCHINEAU: Civiltà Cattolica (1917) II p.481.

de la Epístola. Hay que proceder en esto con sumo tiento y extremada reserva.

Distingamos ante todo lo cierto de lo problemático. Ateniéndonos a la distinción antes propuesta entre sentencias principales, que constituyen la sustancia doctrinal de una obra, y sentencias accesorias, que o no son propiamente doctrinales o se reducen a modalidades o matices del pensamiento, hay que sostener resueltamente que todo el sistema doctrinal de la Epístola a los Hebreos, todo cuanto en ella sea afirmación de una verdad revelada, pertenece totalmente a San Pablo, de quien lo recibió el redactor. Toda la duda o cuestión queda reducida a las modalidades doctrinales características de la Epístola, que han dado origen a que sea estudiada separadamente la teología de la Epístola de los Hebreos.

Dos problemas sugieren esas modalidades: 1) su existencia y extensión; 2) caso que existan, su origen.

Sobre el primer problema no tenemos interés o empeño en negar la existencia de tales modalidades doctrinales, que pueden explicarse sin que se menoscabe en lo más mínimo la autenticidad paulina de la Epístola. Con todo, no serían inútiles algunas observaciones, que, si no las excluyen totalmente, acaso limiten notablemente su extensión y relieve. Ante todo, recuérdese la maravillosa flexibilidad de la psicología de San Pablo para acomodarse a los temas que trata y a las personas a quienes escribe. Quien creyese haber obtenido una imagen cabal y adecuada del genio de San Pablo con el análisis de la Epístola a los Gálatas, por ejemplo, y pasase luego a la Epístola a los Efesios, quedaría desconcertado, sin acabar de comprender cómo puedan compaginarse en una misma inteligencia la formidable dialéctica de la Epístola a los Gálatas con las altas especulaciones teológicas de la Epístola a los Efesios, y, pudiéramos agregar, con el talento casuístico de la primera a los Corintios, con las efusiones familiares de la Epístola a los Filipenses, con las instrucciones administrativas de las pastorales... Y, sin embargo, uno mismo es el autor de escritos tan diferentes, que parecen suponer tan diversa mentalidad. Además, ¿es cierto que no hay algo o mucho de ilusión en la percepción de esas modalidades, que quizás no estén tanto en el fondo como en su exposición? ¿No es frecuente el caso de escritores, de filósofos literarios, por ejemplo, que a primera vista aparecen originales en el pensamiento filosófico, cuando en realidad solamente lo son en su presentación literaria?

Pero supongamos que existan en la Epístola a los Hebreos semejantes modalidades teológicas. Su existencia para nada comprometería la autenticidad paulina de la Epístola. No hay que discurrir apriorísticamente, sino colocarse en la realidad histórica. San Pablo para la obra de la redacción no buscó un desconocido. No sólo el redactor conocía a San Pablo y estaba familiarizado con su enseñanza y sus escritos, sino que, inversamente, es razonable suponer que San Pablo conocía perfectamente al redactor no sólo su arte en escribir, sino también su mentalidad filosófica o teológica; y antes

de confiarle, por razones que ignoramos, la redacción de la carta, así como estaba moralmente seguro de su fidelidad en el cumplimiento de su cometido, así también prevería de antemano el giro o tonalidad que él daría a la exposición de la doctrina. Por lo menos, una vez redactada la carta, Pablo aceptó y dio por buena esa exposición, con todas sus modalidades características, y autoritativamente se la apropió como si fuera obra suya. ¿No pasa lo mismo siempre que el Romano Pontífice, por ejemplo, encarga a un teólogo la redacción de alguna encíclica? Si psicológicamente semejantes modalidades personales son del redactor, jurídicamente y en la apreciación moral pasan a ser propiedad del que autoritativamente le confía la redacción. No le importarían gran cosa al Apóstol esas modalidades, sean o no alejandrinas, cuando vería tan magistralmente expuesto su propio pensamiento, cuando vería fielmente reproducida la doctrina que él pretendía enseñar. Así que esas modalidades, si en su origen psicológico se deben al redactor, en su apreciación moral o jurídica pasan a ser propiedad del Apóstol. ¿No es así como, proporcionalmente, se explican las diferencias de los Sinópticos, por ejemplo, cuyo origen, debido a circunstancias personales o subjetivas de los evangelistas, no impide, con todo, que sea Dios en el sentido pleno de la palabra el autor principal de los Evangelios? Aun supuesta, por tanto, la existencia de esas modalidades teológicas o doctrinales, queda en pie la más absoluta autenticidad paulina de la Epístola a los Hebreos.

Resuelto este problema, de la parte que en esta Epístola corresponde así a Pablo como al redactor, se ofrece ahora el otro problema indicado al principio, sobre la divina inspiración del redactor. Que Pablo concibiese y expresase al modo dicho toda la Epístola bajo la inspiración del Espíritu Santo lo suponen todos los autores católicos y lo declara explícitamente la Comisión Bíblica en la respuesta antes citada; pero ¿dio el redactor a la Epístola la forma definitiva bajo la inspiración también del Espíritu Santo?

II. Inspiración divina del redactor

Es notable el silencio que guardan generalmente los autores [30] sobre este importante problema, fuera de algunos pocos [31] que, reduciendo la obra del redactor a la expresión puramente verbal, niegan su inspiración, y aun toman esta negación como argumento para negar generalmente la divina inspiración de las palabras en la Sagrada Escritura. Por lo dicho anteriormente se ve que no es éste el verdadero estado de la cuestión. Si la obra del redactor se limitase únicamente a la forma externa, el problema de su inspiración coincidiría con el problema general de la inspiración verbal; mas si su obra va más allá y se extiende a la forma interna y aun acaso a ciertas modalidades doctrinales, el problema subsiste íntegro, y es incomparablemente más grave, como que de su acertada solución depende el modo o extensión de la divina inspiración en la Epístola a los Hebreos. Si la obra del redactor fue puramente humana, evidentemente la Epístola no fue escrita con el mismo grado de inspiración divina que los demás libros inspirados.

[30] Algunos hay, con todo, que reclaman la inspiración para el redactor. Dice Estius: «... adeo ut fateamur, non solum Paulum in materia et ordine praescribendo, totaque Epistola, postquam scripta fuit, approbanda, a Spiritu divino motum fuisse, verum etiam mentem et manum eius qui composuit ab eodem Spiritu fuisse gubernatam, ut non alia nec aliter scriberet, quam oporteret» (o.c., p.10). Pánek, que sostiene haber San Pablo escrito en lengua aramea la Epístola, traducida después al griego, admite, con todo, la hipótesis de un redactor divinamente inspirado, a condición de que se demostrase no haber existido jamás el original aramaico. Dice: «Eo tantum in casu, si probari posset, syrochaldaicum operis autographum nunquam exstitisse, ipsi defenderemus, aliquem *soli Deo cognitum* omnino autem dono inspirationis ornatum Iudaeo-christianum, cuius opera apostolus utendum putaverit, cuique omnem scribendi materiam suppeditaverit, epistolam et quidem integram exarasse, Paulum eam tamquam suam lectoribus transmisisse» (*Commentarius in Epistolam B. Pauli ad Hebraeos,* Prolegomena § 1 [Oeniponte 1882] p.25).

[31] V. gr., Pesch., l.c. Implícitamente dice lo mismo el P. Muncunill, *Tractatus de locis theologicis* n.39 (Barcinone 1916) p.43.

No será inútil notar por vía de preámbulo que el carisma de la divina inspiración, si de ordinario recaía en una sola persona, no es imposible que según sus distintas partes u oficios se repartiese en dos personas distintas. Así se colige de lo que enseña Santo Tomás [32]. Pudo, pues, la inspiración de la Epístola a los Hebreos repartirse entre Pablo, autor humano principal, y el redactor, autor humano secundario. Pero la simple posibilidad no prejuzga el hecho histórico. Hay que averiguar, pues, si en realidad la inspiración de la Epístola se extendió también al redactor.

1. *Doctrina de León XIII*

El conocido pasaje de la encíclica *Providentissimus* en que León XIII determina la naturaleza de la inspiración bíblica arroja bastante luz sobre este problema. «Nam supernaturali ipse [Deus] virtute ita eos [hagiographos] ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae» [33]. Dos momentos o tiempos señala el gran Pontífice en la divina inspiración o acción de Dios sobre el escritor sagrado: primero, antes de escribir y en orden a escribir: «eos ad scribendum excitavit et movit»; segundo, en el mismo acto de escribir: «scribentibus adstitit». Con esto enseña León XIII que en este segundo momento la asistencia divina recae enteramente en el redactor, y que tal asistencia no es una simple providencia preservativa o una actitud meramente negativa, sino una verdadera inspiración activa y positiva.

Que la asistencia divina recaiga en el redactor es cosa manifiesta. Con la expresión *scribentibus,* contrapuesta a la anterior *ad scribendum,* designa León XIII al escritor en el acto mismo de escribir.

[32] 2-2 q.173 a.2 c; *De ver.* a.7. Estius, en el pasaje poco antes citado, añade: «Neque sane absurdum est... ad hunc sensum eiusdem libri sacri plures esse auctores canonicos» (l.c.).

[33] *Enchir. Bibl.* n.110; Denz., n.1952.

Ahora bien, si en cierto sentido puede San Pablo denominarse escritor de la Epístola, por haber tomado la iniciativa y por haber suministrado la materia..., no es menos cierto que el acto formal de escribir, y aun la denominación propia y plena de escritor, no puede atribuirse sino al redactor, que es el único que de hecho escribe. Si de alguna manera puede incluirse a San Pablo bajo la denominación de escritor (difícilmente bajo la expresión empleada por el Pontífice de *scribentibus)*, de ninguna manera puede excluirse de ella al redactor. Lo contrario sería desvirtuar y aun violentar el sentido obvio y natural de las palabras.

No es menos evidente que tal asistencia es de parte de Dios una acción positiva y no una mera actitud negativa o preservativa. Son terminantes en este sentido las palabras de León XIII. En efecto, la *virtud sobrenatural* con que Dios interviene en la inspiración y que, colocada al principio de la frase, abarca todos los actos de la inspiración, no suena una mera providencia negativa, sino una verdadera actividad positiva, no sólo por llamarse *virtus* o energía, sino aun por denominarse *sobrenatural.* Si el Pontífice hubiera escrito: «Nam ipse ita eos supernaturali virtute ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit...», podría entonces dudarse si la asistencia divina expresada por la frase «ita scribentibus adstitit» era positiva o negativa; mas al colocar la expresión «supernaturali virtute» (intercalando, además, en ella el pronombre *ipse:* «supernaturali ipse virtute») antes y fuera de los dos incisos «ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit», indica bien claro que a entrambos se refiere igualmente. Sospechar que León XIII, gran maestro en el manejo de la latinidad, hubiera hablado impropia o inexactamente, sería una salida tan desairada como extravagante, más tratándose de una frase de cuño tan genuinamente clásico. Y esta frase, tan admirablemente pensada como artísticamente formulada, enseña inequívocamente que la asistencia divina otorgada al escritor es una actividad positiva que recae enteramente en el redactor. Estuvo, pues, el redactor divinamente inspirado al redactar la Epístola a los Hebreos [34].

[34] Prescindimos de otras consideraciones que sugieren las palabras de León XIII, pues tendríamos que hacer previamente un estudio detenido sobre la estructura gramatical y lógica de todo el pasaje. Anotaremos solamente que el esquema que mejor refleja su estructura lógica nos parece ser el siguiente:

ITA excitavit et movit . . .	. . . . UT quae iuberet
ITA adstitit	. . . . . . { conciperent / vellent / exprimerent

Y si así es, el verbo incidental *iuberet* (cuyo término es a la vez el entendimiento y la voluntad del hagiógrafo) es una reproducción de los dos verbos *excitavit* (entendimiento) y *movit* (voluntad); al paso que los tres verbos *conciperent, vellent, exprimerent* son efecto del verbo *adstitit.* Y entonces esta divina asistencia, positiva y sobrenatural, al recaer en el escritor (en nuestro caso, el redactor) abarca no menos la concepción y la voluntad que la expresión externa. De este modo, toda la actividad del redactor cae bajo el influjo de la divina inspiración.

2. *Concepción literaria*

Ya anteriormente hemos establecido la distinción entre concepción doctrinal y concepción literaria o redaccional. De lo allí establecido podríamos, sin más, colegir la inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos. Porque si la concepción literaria cae enteramente bajo la acción de la inspiración divina y, por otra parte, pertenece enteramente al redactor, síguese manifiestamente que éste en la concepción de su obra literaria hubo de actuar bajo la divina inspiración. Mas, siendo éste un punto de tanta importancia, conviene tratarlo con alguna mayor detención.

Es un hecho confirmado por la experiencia de cada día, y que todo escritor habrá experimentado en sí mismo, que la concepción definitiva de una obra, y aun de cada pensamiento en particular, no se obtiene sino en el momento mismo de la redacción. Por más meditada y conocida que se tenga la materia sobre que se escribe, la forma concreta, que luego se encarna en la palabra, se va sucesivamente elaborando a medida que se va escribiendo. Eso que se llama inspiración en el acto de escribir, y que tanto facilita ese rudo trabajo, no es, en definitiva, sino aquella especial tensión de las facultades en concebir determinada y concretamente la materia en orden a su expresión verbal. El pensamiento, generalmente preexistente bajo su aspecto objetivo, sólo se plasma definitivamente en el momento mismo en que va a exteriorizarse. Y en este momento decisivo en que se plasma, o, lo que es lo mismo, en la concepción literaria, adquiere el pensamiento todas aquellas variadísimas modalidades y energías que lo distinguen y caracterizan. Entonces es cuando adquiere su propia estructura interna, su tendencia, su tonalidad; en una palabra, todos sus matices. Entonces es cuando concreta con toda precisión todas sus relaciones o nexos con los que preceden y con los que siguen. Entonces es, finalmente, cuando adquiere aquella propensión a exteriorizarse, aquella energía que pone en movimiento todo aquel mecanismo interno que termina en la palabra externa. No será, pues, exagerado decir que esta concepción es el momento decisivo de la producción literaria y constituye el elemento más importante y característico del talento de escritor.

Un hecho, a primera vista bien singular, confirmará esta apreciación. Personas hay que a un privilegiado talento y vastos conocimientos unen un exquisito gusto estético y un conocimiento nada vulgar de la lengua que hablan. Y, sin embargo, no son escritores, no saben, casi no pueden escribir. ¿Por qué? Sencillamente, porque les falta un elemento importantísimo: la facilidad de plasmar sus conocimientos en orden a su expresión; porque les es muy difícil la concepción literaria. Otros con mucha menos ciencia, con menos dominio de la lengua, sin embargo, por su facilidad en la concepción, escriben expeditamente y, con frecuencia, no sin gracia.

De la concepción depende no sólo la existencia de la obra literaria, sino también su índole y sus méritos. Una concepción nítida

crea un estilo diáfano; una concepción fluida comunica fluidez a la palabra; una concepción que extienda su influjo a la imaginación producirá un lenguaje pintoresco; una concepción tormentosa creará un estilo borrascoso. Otro hecho singular, que habremos observado muchas veces. Dos personas han presenciado un episodio dramático o cómico y lo quieren referir. En labios de la primera, que ciertamente sabrá filosofar maravillosamente sobre el drama y la comedia, el episodio, al ser narrado, pierde toda su fuerza dramática y toda su gracia cómica. En cambio, en boca de la otra, que nada sabe de semejantes filosofías, adquiere la narración un movimiento dramático o una sal cómica, que interesa extraordinariamente o provoca estallidos de risa. Es que la primera era incapaz de concebir dramática o cómicamente un hecho, cosa, en cambio, muy natural en la segunda. Que no son los conocimientos abstractos, sino la concepción concreta, lo que caracteriza una obra literaria.

Recordemos, por fin, la conexión y correspondencia mutua entre la concepción y la expresión verbal o la producción de la forma externa. En general, la expresión verbal, concreta y determinada no es sino un resultado natural, necesario y, por así decir, fatal de la concepción interna. Si la concepción ha cuajado convenientemente y, como se supone, el mecanismo interior que termina en la producción de la palabra funciona normalmente, la expresión verbal brota espontánea. La experiencia de cada día nos enseña que, al escribir, nuestro principal conato, no leve por cierto, está concentrado en la concepción concreta del pensamiento: éste plasmado, la expresión verbal correspondiente se nos presenta espontánea, sin que apenas reflexionemos. Si la excitación de las imágenes verbales, representativas o motrices, no es anormal, o el conocimiento defectuoso de la lengua no dificulta o entorpece la marcha, siempre que durante la escritura tropezamos, es que no hemos formulado o moldeado convenientemente la concepción de lo que íbamos a decir.

Conclusión de todo lo dicho es que la concepción es el elemento más importante y característico de la producción literaria, y que unida a la expresión externa constituye esencial e íntegramente la obra literaria, el libro, el escrito, la carta. Elemento importantísimo es, sin duda, el pensamiento objetivamente considerado, la doctrina, la verdad; pero todo esto no es sino objeto, *materia circa quam*, como dirían los filósofos; no, propiamente hablando, elemento constitutivo de la obra literaria. El pensamiento y la palabra que lo encarna representan el objeto, hablan del objeto, pero no son el objeto mismo. Por esto enseña frecuente e insistentemente Santo Tomás[35] que el carisma profético, al cual se reduce la inspiración bíblica, no incluye necesariamente ninguna revelación objetiva: es una luz que eleva y

[35] 2-2 q.171-174, principalmente q.173 a.2 c., y q.174 a.1-2. Cf. *De ver.* a.7 y a.12-13. Merecen transcribirse estas palabras del Doctor Angélico: «Iudicium igitur supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad iudicandum; et quantum ad hoc nullae species praeexiguntur...» *(De ver.* a.7 c.). Más luminosa es todavía esta sentencia: «Formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei» (2-2 q.171 a.3 ad 3).

robustece las facultades en orden a una concepción exacta y a un juicio cierto de la verdad.

Apliquemos ahora estos principios a la Epístola a los Hebreos y a su redactor. Es verdad de fe que la Epístola a los Hebreos fue inspirada por Dios. Y la Epístola a los Hebreos no es el objeto sobre que versa o las verdades que nos enseña: es el escrito mismo que trata de este objeto o nos enseña estas verdades, y es el escrito *ea forma qua prostat:* es el pensamiento o la concepción del redactor encarnada en su palabra, o, lo que es lo mismo, es la palabra del redactor en cuanto encarna su pensamiento. Este pensamiento él, sin duda, lo ha recibido de Pablo; mejor dicho, él lo ha plasmado con los elementos suministrados por Pablo y bajo la dirección de Pablo; pero al fin él es quien lo ha elaborado como acto vital e inmanente; y este pensamiento personal es el que vitalmente se ha exteriorizado y como ha cristalizado en su palabra. Moralmente, sin duda, todo lo que el redactor piensa o escribe como agente o instrumento de Pablo es también de Pablo. Que Pablo no es aquí un mero suministrador de la materia, sino que, por las razones antes indicadas, influye eficaz y decisivamente en la producción de la obra literaria por manos del redactor, mero instrumento suyo; pero, al fin, el redactor es quien produce físicamente la obra literaria inspirada por Dios. Una obra literaria inspirada por Dios incluye necesariamente la inspiración divina en quien físicamente la produce. Si el redactor no obró bajo el influjo de la inspiración divina, la Epístola a los Hebreos no puede decirse divinamente inspirada. La inspiración divina otorgada a San Pablo en orden a la concepción doctrinal y a cierta manifestación de su pensamiento no llega a la producción de la Epístola *ea forma qua prostat:* es inspiración incompleta, que ha de completarse necesariamente con la inspiración del redactor. Si se tratase únicamente de la forma externa de la Epístola, podría dudarse de la inspiración divina del redactor; mas, tratándose principalmente de la concepción literaria de la obra, la duda no es posible, si no se quiere limitar y aun destruir la divina inspiración de la Epístola a los Hebreos.

Esto se aclarará y confirmará con lo que vamos a decir sobre la distinción entre palabra formal y palabra objetiva.

3. *Palabra formal y palabra objetiva*

La expresión *palabra de Dios* puede tener dos sentidos muy diferentes: objetivo y subjetivo, o bien, material y formal. Cuando San Pablo escribía a los Tesalonicenses: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei* (1 Tes. 2,13), la expresión *verbum Dei* se ha de tomar en sentido objetivo o material, por cuanto la doctrina predicada por el Apóstol es doctrina revelada por Dios. En cambio, cuando escribe a los Romanos: *Credita sunt illis [Iudaeis] eloquia Dei* (3,2), la expresión *eloquia Dei* se ha de tomar en sentido subjetivo o formal, por cuanto las Escrituras no sólo contienen objetivamente la

palabra de Dios, sino que son actual habla de Dios. Generalizando, palabra objetiva es el contenido de la palabra, es un dicho ajeno y pretérito que se reproduce o recuerda; en cambio, palabra subjetiva es la expresión misma verbal, es la palabra que actualmente se profiere, es el habla misma o el acto de hablar. Según esto, la tradición, lo mismo que las definiciones del magisterio eclesiástico, son palabra de Dios objetiva, pero no subjetiva; contienen la palabra de Dios, pero no son formalmente palabra actual de Dios; en cambio, la Escritura—y ésta es su propiedad característica y esencial que la distingue de la tradición y de las definiciones pontificias o conciliares—es palabra actual y formal de Dios; en ella no se reproduce simplemente una palabra pretérita de Dios, sino que se profiere actualmente la palabra de Dios. En la tradición y magisterio eclesiástico es el hombre quien propiamente habla, si bien con autoridad de Dios y con garantías de que propone fielmente la doctrina revelada anteriormente por Dios; mas en la Escritura Dios mismo es quien por boca del escritor inspirado propiamente habla.

La Epístola a los Hebreos es Escritura divina; es, por tanto, palabra formal y actual de Dios, es habla del mismo Dios. Y Dios habla inspirando al escritor sagrado, a quien por medio de la misma inspiración toma como instrumento suyo. Ahora bien, en la Epístola a los Hebreos, como en toda Escritura inspirada, el momento preciso en que se produce la palabra formal y actual es el momento mismo de la redacción. Luego, si esta palabra formal no está divinamente inspirada, si no se produce bajo la acción de la inspiración divina, no puede ser palabra actual de Dios: será palabra meramente humana, que reproduzca una palabra pretérita y meramente objetiva de Dios. La parte de San Pablo al concebir doctrinalmente la Epístola y comunicar su pensamiento al redactor, aunque necesaria y esencial a la integridad de la inspiración en este caso concreto, es, con todo, previa al acto mismo de hablar Dios por medio de la Epístola. Con todo ello, si en el momento preciso de producirse la Epístola Dios no hubiera intervenido con su inspiración, la Epístola no podría decirse que es habla formal de Dios. Donde es de notar que en la inspiración Dios no habla precisamente al escritor inspirado, sino por medio de él y por su palabra habla a los hombres, habla a la Iglesia. Ahora bien, la palabra dirigida por Dios a la Iglesia por medio de la Epístola a los Hebreos se efectúa o consuma en la producción misma o redacción de la Epístola. Entonces, pues, hubo de intervenir con su inpiración, que, evidentemente, no podía ya recaer sino sobre el mismo redactor.

Varias comparaciones podrán ilustrar este punto. Supongamos por un momento que en las demás cartas de San Pablo, que él redactó por sí mismo, Dios no hubiera hecho con él sino lo que él hizo con el redactor. En esta hipótesis San Pablo hubiera redactado sus cartas sin estar inspirado por Dios. ¿Podríamos en este caso decir que las cartas de San Pablo *ea forma qua prostant* estaban verdaderamente inspiradas por Dios y eran habla actual de Dios? Creemos que con ello se limitaría demasiado el concepto de inspiración y de palabra de Dios. Pues lo mismo hay que decir de la Epístola a los Hebreos y de su redacción. Su inspiración plena e íntegra supone la inspiración del redactor.

Será provechoso también comparar la obra del redactor de la Epístola con la obra de otro redactor, San Marcos, que puso por escrito el Evangelio predicado por San Pedro. Sin duda que en esta comparación existe una disparidad, que pudiera considerarse como esencial. San Pablo, al concebir y expresar la Epístola a los Hebreos, estaba inspirado por Dios; en cambio, San Pedro, al predicar oralmente su Evangelio, no consta que estuviese inspirado por Dios. En consecuencia, el redactor de la Epístola no necesitaría ya de nueva inspiración, ya que existía la de San Pablo; San Marcos, al contrario, necesitaba absolutamente de inspiración para suplir la que no había tenido San Pedro. Sin embargo, esta disparidad, extrínseca a los redactores, no hace sino poner más de relieve la semejanza intrínseca que entre ellos existe. La labor de San Marcos fue exclusivamente la redacción del Evangelio predicado por San Pedro. Y para esta labor necesitó y recibió la inspiración divina, ordenada exclusivamente a este trabajo de pura redacción del pensamiento ajeno, y que por esto podemos llamar justamente inspiración redaccional. Existe, pues, la inspiración redaccional. Volvamos ahora los ojos al incógnito redactor de la Epístola a los Hebreos. Su labor redaccional fue mucho más profunda, compleja y difícil que la de San Marcos, que se limitó a reproducir lo que tantas veces había oído predicar a San Pedro y que conservaba fielmente en su memoria [36]. Luego mayor aplicación o más campo de acción hallaba la inspiración redaccional en el redactor de la Epístola que el redactor del Evangelio. En San Marcos, tanto la concepción como la expresión literaria, sobre que recaía la inspiración, eran incomparablemente menos importantes y personales que en el redactor de la Epístola. Y si San Pablo, a diferencia de San Pedro, tuvo también su parte, y aun, moralmente considerada, la principal, no fue esto porque no bastase de suyo la inspiración del redactor para la producción de una obra divinamente inspirada: la razón fue porque la Epístola, desde el punto de vista jurídico, debía ser obra de Pablo, y a él como a autor debía atribuirse. Por esto su acción moral sobre un escrito divinamente inspirado debía ser, por lo mismo, divinamente inspirada. Pero esto no obstaba a que también por su parte el redactor de la Epístola recibiera la inspiración redaccional, existente, como hemos visto, y menos necesaria en el redactor

[36] Conocido es el testimonio de Papías: «Marcus, Petri interpres, quaecumque memoriae mandaverat, diligenter conscripsit, non tamen ordine, quae a Christo aut dicta aut gesta fuerant... Ita ut Marcus nihil peccaret nonnulla ita scribens, prout memoria repetebat...» (MG 20,299). Es notable el relieve que se da a la pura memoria en la obra redaccional de San Marcos. Y con Papías coinciden los más antiguos testimonios relativos al origen del segundo Evangelio. La expresión *non tamen ordine,* que el P. GRANDMAISON traduce muy bien *mais sans y metre d'ordre* (*Jésus Christ,* 1.1 c.2 [§] 2 C [París 1928] p.68), no se refiere precisamente al orden cronológico, sino indica que San Marcos no coordinó por su cuenta la materia evangélica. Cf. *El orden cronológico en San Marcos y en San Lucas:* Reseña Eclesiástica (Barcelona 1915) p.29-33.

del segundo Evangelio: inspiración absolutamente necesaria para que tanto en uno como en otro la redacción, realización y concreción vital de la palabra pudiera ser y llamarse locución divina, habla actual del mismo Dios, que la inspiraba [37].

4. *Modalidades doctrinales*

Sobre las modalidades características de la Epístola a los Hebreos, que no quedan en la superficie de la forma literaria, sino que llegan hasta el fondo mismo de la doctrina, escribe el P. Lebreton: «En un estudio histórico del desenvolvimiento del dogma, esta Epístola debe ser considerada aparte; presenta, en efecto, la doctrina de San Pablo bajo un aspecto que le es particular, bajo una forma menos

[37] No será inútil comparar, desde el punto de vista de la inspiración de la Epístola a los Hebreos, la parte de San Pablo y la del redactor. Hay que tomar el agua desde sus principios. Los dos carismas, el apostólico y el hagiográfico, son distintos y separables, si bien se puede conceder que, de hecho, los apóstoles fueron también favorecidos con el carisma hagiográfico. Los efectos de ambos carismas son también distintos. El carisma apostólico producía dos efectos principales: la autoridad magisterial y la infalibilidad en proponer a los hombres la doctrina revelada. El carisma hagiográfico está desprovisto de autoridad: la inspiración de un escrito debe ser refrendada con el testimonio de un Apóstol; en cambio, su infalibilidad es absolutamente universal. Además, en la predicación oral apostólica quien propiamente habla es el hombre, si bien con autoridad divina; en cambio, en los escritos inspirados es Dios mismo quien habla. Según esto, en absoluto hubieran podido los apóstoles escribir autoritativamente a las Iglesias sin inspiración hagiográfica; esto es, hubieran podido escribir como hablaban. Mas de hecho quiso Dios que los escritos de los apóstoles fueran también escritura inspirada. Y éste es el caso de las Epístolas de San Pablo. En el caso concreto de la Epístola a los Hebreos hubiera podido intervenir San Pablo con el carisma apostólico simplemente, quedando reservado el carisma hagiográfico en toda su integridad al redactor; lo mismo que en el caso del segundo Evangelio. Si así hubiera sido, la Epístola a los Hebreos no sería ni menos apostólica ni menos inspirada que lo es ahora. Mas quiso Dios que San Pablo interviniese en la composición de la Epístola no sólo a título de Apóstol, sino también a título de hagiógrafo, y ciertamente principal. ¿Queda con esto mermado el carisma hagiográfico del redactor? No habría dificultad en admitirlo para la tesis que sostenemos. Fuera parcial, fuera integral la inspiración del redactor, siempre sería verdad que él había escrito inspirado por Dios. Creemos, con todo, que su inspiración es esencialmente integral. Los principios establecidor por Santo Tomás acerca del carisma de la profecía así nos lo persuaden. Distingue el santo Doctor tres maneras de profecía, tomada ésta en sentido amplio o, mejor dicho, analógico. La primera, profecía eminente (o hiperprofecía), es aquella en que el *lumen propheticum* lleva consigo una visión o revelación puramente intelectual. La segunda, profecía propiamente dicha, se distingue de la primera en que la visión o revelación es imaginaria. La tercera, profecía inferior (que pudiéramos llamar *hipoprofecía*), no lleva aneja ninguna visión o revelación, ni intelectual ni imaginaria (2-2 q.174 a.2-3; *De ver.* a.12-14). Esta tercera manera, que Santo Tomás reserva para los que *hagiographa conscripserunt* (2-2 q.174 a.2 ad 3), como Salomón (ib., a.3 c), es la que creemos tuvo el redactor de la Epístola, mientras que San Pablo tuvo la primera. Las verdades que San Pablo había recibido de Dios por revelación (Gál. 1,12 y 16...), y que ahora, por luz profética, entendió debía enseñar a los Hebreos, las comunicó él al redactor, quien sin nueva revelación, con sola la inspiración redaccional, las puso por escrito. Y como esta inspiración redaccional es equivalente a la que, según Santo Tomás, tuvo Salomón, bien la podemos llamar esencialmente integral, si bien de orden inferior. Mas como en la composición de la Epístola a los Hebreos, además de esta inspiración redaccional, intervinieron otros factores de orden superior, en absoluto no necesarios para que la Epístola pudiera decirse con toda verdad inspirada, estos elementos superiores (o esta hiperprofecía) fueron exclusivos de San Pablo. Donde es de advertir lo que en el texto notamos, y es que de parte de San Pablo esta hiperprofecía no pertenece solamente al carisma apostólico, sino también al carisma hagiográfico, por cuanto las verdades reveladas por Dios las manifestó él al redactor en orden a la composición, esto es, para que fuesen escritas. Y las debió también comunicar al redactor, por cuanto la Epístola había de ser no sólo Escritura divina, sino además un documento de la autoridad apostólica.

mística y más especulativa. Para no hablar aquí sino de la teología trinitaria, no se hallará en la Epístola a los Hebreos la concepción predilecta de San Pablo de nuestra incorporación en Cristo, de nuestra vida en Cristo; la fórmula misma ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ no aparece. Por una consecuencia que podía preverse, la teología del Espíritu Santo queda en la sombra; en muchos pasajes se le atribuyen los oráculos del Antiguo Testamento, dos o tres veces se menciona brevemente su acción en los fieles, en ninguna parte se la describe con esa intensidad de vida, con esa emoción que llenan la Epístola a los Gálatas y la Epístola a los Romanos» [38]. Y el P. Prat, en el segundo volumen de su obra, en que expone la síntesis integral de la teología de San Pablo, sólo rarísimas veces menciona la Epístola a los Hebreos, y aun entonces no como fuente de la teología del Apóstol, sino como simple punto de comparación—lo mismo que cualquier otro escrito del Nuevo Testamento—, o para descubrir en ella el contenido de la primitiva catequesis apostólica. Contento con haber expuesto con alguna amplitud en el primer volumen [39] la teología particular de la Epístola a los Hebreos, prescinde ya completamente de ella cuando en el segundo volumen trata de exponer en toda su integridad la teología del Apóstol. De los teólogos heterodoxos no hay que hablar aquí.

Antes de utilizar estas modalidades doctrinales de la Epístola a los Hebreos como indicio de la inspiración del redactor, hay que precisar exactamente su alcance.

La Pontificia Comisión Bíblica habla de ciertas *pretendidas* diferencias existentes entre la doctrina de ésta y la de las restantes Epístolas de San Pablo: «... differentiis quibusdam, quae inter huius ceterarumque Pauli epistolarum doctrinam exsistere praetenduntur...» [40]. Esta manera de hablar parece indicar que la Comisión Bíblica no aprueba estas supuestas diferencias; pero tampoco las reprueba explícitamente. De todos modos, esas diferencias, tan vagamente expresadas, pueden entenderse en varios sentidos muy diversos entre sí y aun contrarios. Pueden ser diferencia de oposición o de simple distinción; y aun éstas pueden afectar al fondo de la doctrina o sólo a las modalidades doctrinales. Diferencias de oposición o de contradicción no existen entre la Epístola a los Hebreos y las demás cartas de San Pablo. Diferencias de simple distinción, si se entienden en el sentido de que la Epístola a los Hebreos trata puntos no tratados en otras Epístolas, existen evidentemente; si se entienden, empero, en el sentido de que la Epístola a los Hebreos presenta un sistema doctrinal irreductible con el expresado en las demás Epístolas, tampoco es admisible. En cambio, simples variedades mo-

[38] L.c., p.443-444.

[39] L.6 c.2-3 p.436-470.

[40] *Enchir. Bibl.* n.430; DENZ. 2177. El alejandrinismo que se ha pretendido descubrir en la Epístola a los Hebreos no nos interesa para nuestro objeto. Supuesta la hipótesis de un redactor, ya no hay ninguna dificultad en que éste sea alejandrino o imbuido de cultura alejandrina. Este alejandrinismo servirá a lo más para averiguar o conjeturar la persona del redactor; pero tampoco este problema, quizás insoluble, nos interesa ahora. Para nuestro objeto, que es la inspiración divina del redactor, es indiferente que éste sea Bernabé, o Clemente de Roma, o Apolo, o Aristión, o Silvano, o, si se quiere, aun Prisca o Priscila, la mujer de Aquilas.

dales características de la Epístola a los Hebreos no hay dificultad en admitirlas, como hay que admitirlas en otras Epístolas del Apóstol, por ejemplo, la Epístola a los Efesios. Y en el supuesto de que existan, si bien con las limitaciones antes indicadas, tampoco hay dificultad en atribuirlas, parcialmente a lo menos, al redactor, supuesto también que la redacción no es obra de San Pablo. Por lo demás, esas variedades modales, previstas de antemano por el Apóstol y libremente aceptadas y apropiadas, en nada impiden ni dificultan ni atenúan la autenticidad paulina de la Epístola.

En la hipótesis, pues, probable de la existencia de semejantes variedades doctrinales, debidas, aunque no sea sino parcialmente, al redactor, se hace necesaria por un nuevo título, más apremiante todavía, la inspiración que hemos llamado redaccional. Difícil es, en efecto, y, a nuestro juicio, inadmisible, que la expresión verbal o externa de la Epístola, debida a la pluma del redactor, caiga fuera de la acción positiva de la divina inspiración; imposible enteramente que la labor interna e intelectual del redactor o la concepción literaria de la obra no sea movida, activada y elevada por la virtud sobrenaturalmente inspiradora de Dios; pero suponer que las variedades doctrinales, aunque no sean sino modales, de la Epístola sean acción puramente humana, sin influjo alguno de la inspiración divina, nos parece un absurdo desde el punto de vista católico, en el cual con razón nos hemos colocado. En esta hipótesis existirían en la Epístola, no ya palabras o conceptos puramente subjetivos, sino verdaderos elementos objetivos o doctrinales, aunque sólo sean de matiz, que no estarían inspirados por Dios. Y antes que admitir esa hipótesis tan poco católica es preferible admitir la hipótesis razonable—o la tesis razonada—de la divina inspiración del redactor de la Epístola a los Hebreos.

Contra esta hipótesis o tesis no vemos que pueda aducirse ninguna razón consistente. El origen paulino de la Epístola, si algo probara, negaría la existencia misma del redactor, pero no su inspiración divina. Con inspiración, tan bien o mejor que sin inspiración, puede el redactor ser mero instrumento o secretario del Apóstol. Menor consideración todavía se merece el que algunos, para negar la inspiración verbal de la Escritura, hayan supuesto que el redactor escribió sin inspiración. Para que semejante supuesto tuviera algún valor se habría de probar previamente que el redactor no estaba inspirado por Dios y que su obra se limitaba a la forma literaria externa. Y para lo primero no aducen razón alguna, y lo segundo ya hemos visto que es totalmente falso. Por otra parte, la inspiración del redactor no implica necesariamente la inspiración verbal; pues bien pudo estar inspirado en orden a la recta concepción mental literaria, sin que lo estuviese en orden a la expresión verbal: lo mismo que cualquier otro autor sagrado en lo que toca a la forma literaria. Si San Marcos, por ejemplo, estuvo inspirado en cuanto a la concepción literaria de sus Evangelios, pero no, según los adversarios de la inspiración verbal, en cuanto a su forma ex-

terna, lo mismo habría de decirse proporcionalmente del redactor de la Epístola a los Hebreos. Aunque, de hecho, muchos de los principios, de los cuales hemos colegido en general la inspiración del redactor, se extiendan igualmente a la forma externa literaria. Y si así es, como creemos, más lógico es admitir lealmente las consecuencias que de los principios se desprenden, que por miedo a las consecuencias cerrar los ojos a la luz de los principios. Por fin, si también en lo que atañe a la forma externa estuvo inspirado el redactor, resulta entonces más cierta y más completa su divina inspiración, que se extendió a toda su labor redaccional, tanto interna como externa.

CAPITULO III

Uso de la Escritura en San Pablo en Heb. 1,7

Es notable la libertad con que San Pablo, particularmente en la Epístola a los Hebreos, cita la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. No es siempre fácil distinguir lo que es verdadera demostración escriturística de una verdad más o menos combatida y lo que es mera ilustración de una verdad ya conocida, que adquiere nueva luz y relieve con la acomodación de un pasaje bíblico. Justificar y explicar estas acomodaciones es siempre una de las tareas más delicadas de la exégesis y de la teología bíblica; pero pocas acomodaciones ofrecen mayor dificultad a una plena justificación y explicación que la que hace San Pablo en la Epístola a los Hebreos (1,7), al aplicar a los ángeles lo que en el salmo 103 (Heb. 104 v.4) se dice de los vientos y rayos.

El orden exige que primero expongamos con toda exactitud el texto del salmo, acomodado a los ángeles, y la dificultad que ofrece esta acomodación; sólo así podrá obtenerse una solución satisfactoria.

* * *

El texto hebreo del salmo 103, v.4, traducido literalmente es:

> Hace mensajeros suyos vientos,
> ministros suyos fuego ardiente;

que todos generalmente interpretan así:

> Hace a los vientos mensajeros suyos,
> ministros suyos al fuego ardiente [41].

[41] O como traduce Juan Pérez, citado por Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles* t.2 p.461):

> *Hace a los espíritus sus mensajeros,*
> *y al fuego encendido sus ministros.*

En el mismo sentido parafrasea libremente Fr. Luis de León este versículo cuando dice que a Dios le acompañan los truenos y los relámpagos (= fuego encendido) y el torbellino (= los vientos): *Nombres de Cristo* 1.1, *Padre del siglo futuro.*—No insistimos en demostrar una cosa clara y que todos admiten; basta leer el contexto, aun en la Vulgata.

En cambio, la versión alejandrina, llamada de los Setenta, invierte claramente los términos:

> Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα,
> καὶ τοὺς λειτουργούς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.

> Que hace a los mensajeros suyos espíritus,
> y a los ministros suyos fuego ardiente.

Esta inversión de los oficios gramaticales es debida a la adición del artículo antes de *mensajeros* y *ministros*, y a su omisión antes de *espíritus* y *fuego;* adición y omisión que se explican fácilmente, dado el carácter literal de la versión griega [42]. Poco hace al caso si hubo realmente error en la mente del intérprete; lo cierto es que la frase hecha, sobre todo separada del contexto, sugiere invenciblemente un sentido diverso y aun contrario al del original hebreo, y, por tanto, errado.

Ahora bien, San Pablo, dejando el texto original, adopta la versión alejandrina [43], entendiéndola, a lo que parece, en el sentido equivocado que sugiere. Aun suponiendo que τοὺς ἀγγέλους no perdiese en la versión alejandrina el carácter atributivo o predicativo que tiene en el hebreo, en San Pablo, empero, es evidentemnte el sujeto lógico de la frase: de los ángeles se habla en el versículo 7: *Et ad Angelos quidem dicit* [44], y aun en todo el capítulo primero [45].

En conclusión: San Pablo apoya su argumentación, a lo que parece, en una interpretación errada de la Escritura. Luego cita mal la Escritura.

* * *

Entre las diversas soluciones que se ofrecen, una nos parece preferible por su claridad y solidez. Puede exponerse bajo dos formas: una más general y sencilla, y otra más exacta y eficaz, aunque algo más complicada.

Desde luego puede decirse que San Pablo quiso acomodar espiritualmente a los ángeles lo que en el salmo original se dice de los vientos y los rayos: como en la Epístola a los Romanos (10,18) acomoda a los apóstoles lo que en el salmo 18 (Heb. 19,5) se dice de los cielos y del firmamento, del día y de la noche:

> *In omnem terram exivit sonus eorum,*
> *et in fines orbis terrae verba eorum.*

[42] En efecto, πνεύματα y πῦρ no llevan artículo porque *ruhoth* y *'esh* tampoco lo llevan, a pesar de ser determinados: el verso les dispensa de la presencia del artículo, que debían llevar en prosa. En cambio, ἀγγέλους y λειτουργούς lo toman no porque *mal'akha[y]v* y *mesharetha[y]v* lo tengan, sino porque, aunque no lo lleven, el no llevarlo parece debido simplemente a la presencia de los sufijos, que generalmente no admiten artículo, siendo así que en este caso la causa verdadera es su propia indeterminación o su carácter atributivo.

[43] La única variante, πυρὸς φλόγα en vez de πῦρ φλέγον no afecta al sentido ni a la construcción de la frase.

[44] *Ad Angelos,* πρὸς τοὺς ἀγγέλους no significa aquí *a los ángeles,* sino *de los ángeles, respecto de los ángeles;* tal es aquí el valor de la preposición πρός.

[45] Cf. 4,5,6,7 (bis),13,14.

Ahora bien, para esta acomodación espiritual era lógicamente indiferente el orden de los términos *mensajeros* y *vientos;* por tanto, la argumentación no se funda en el error que pueda haberse deslizado en la versión alejandrina; mas, por otra parte, oratoriamente para San Pablo era preferible la inversión de la versión griega, que presentaba como sujeto (lógico) a los *mensajeros* o *ángeles,* que convienen no sólo en su propiedad, sino en su nombre con los ángeles, de que en este pasaje habla el Apóstol. Además, generalmente en la Epístola a los Hebreos se cita no el original, sino la versión de los Setenta; luego no debía desecharse ahora, cuando su error no viciaba la argumentación y ofrecía cierta ventaja oratoria.

* * *

Esta solución, sin variar sustancialmente, puede presentarse con más precisión y fuerza. Para esto hay que considerar tres puntos: 1.º, en qué sentido aplica San Pablo el texto escriturístico a la materia de que trata; 2.º, hasta qué punto su argumentación se apoya en el texto bíblico así aplicado; 3.º, por qué prefiere la versión alejandrina.

1. *Aplicación.*—San Pablo aplica a su materia no tanto la afirmación que encierra el pasaje citado cuanto los términos que lo componen. En el salmo se habla de *mensajeros* o *ángeles* y de *ministros,* de *espíritus* o *vientos* y de *rayos;* ahora bien, esto le basta y sobra a San Pablo para la acomodación espiritual del texto bíblico a los ángeles. En efecto, en el salmo se habla de unos seres o agentes que tienen precisamente un nombre común con los ángeles; que tienen por oficio, lo mismo que los ángeles, el ser mensajeros y ministros de Dios; que son, como los ángeles, espíritus, aunque en diverso orden; en fin, que en sus propiedades naturales de vientos y de fuego recuerdan la sutileza, la celeridad, la claridad y la fuerza de los espíritus angélicos. Claro es que para esta aplicación es indiferente el orden de los términos.

2. *Argumentación.*—De lo dicho se ve cuál sea la tendencia y la fuerza de la argumentación de San Pablo. Quiere probar el Apóstol que el Hijo es tanto más excelente que los ángeles, cuanto posee un nombre y una naturaleza superior al nombre y naturaleza de los ángeles (1,4). Ahora bien, los ángeles son mensajeros y ministros, y como vientos y fuego; en suma, tienen el nombre y propiedades comunes con estos agentes físicos: el Hijo, en cambio, es Dios, creador, eterno, inmutable, luego es inmensamente superior a los ángeles.

Donde es de notar que la argumentación del Apóstol no estriba propiamente en el texto bíblico; éste no sirve sino para recordar más autorizadamente las propiedades de los ángeles, reconocidas y admitidas por el escritor y los lectores. Si éstos no estuvieran convencidos de antemano de que los ángeles tenían en su nombre, oficio y propiedades tantos puntos de contacto con unos agentes materiales, sin duda San Pablo hubiera apelado a otros argumentos para persuadirles. Así que la frase *Et ad Angelos quidem dicit* no significa pro-

piamente que la Escritura dice lo que sigue de los ángeles, sino que lo que dice cuadra admirablemente con los ángeles, como todos lo reconocen, y puede servir de base para comparar a los ángeles con el Hijo.

Este modo libre de citar la Escritura y de tomarla como base de ulteriores argumentaciones, quizá no sea el más perfecto ni sea del gusto de todos los tiempos; pero hay que confesar que no tiene en sí nada de ilegítimo y que era muy conforme al uso de la época.

3. *Versión alejandrina.*—La acomodación y argumentación de San Pablo no se funda en el error, y ésta es la solución definitiva de la dificultad. Con todo, para el giro especial de su argumentación le convenía a San Pablo la inversión gramatical de la versión griega; pudo, pues, y con razón, aprovecharse de esta variante que le ofrecía una versión generalmente buena, aceptada por los judíos helenistas y en cierta manera oficial, de la cual él se servía habitualmente en toda la Epístola a los Hebreos.

* * *

Hasta aquí hemos supuesto divergencia lógica entre el original hebreo y la versión de los Setenta; pero quizá la divergencia quede enteramente en la corteza, sin que afecte al sentido. Algo sutil es esta nueva solución, y no necesaria; pero no será inútil exponerla por vía de complemento.

Primeramente hay que notar que toda la diferencia procede de la adición del artículo; ahora bien, estas adiciones a veces no hay que tenerlas en cuenta. En efecto, al principio del mismo versículo el traductor griego interpreta el participio hebreo *'oseh* por el participio griego con artículo ὁ ποιῶν, que varía enteramente la marcha lógica de la frase; no es lo mismo decir *él hace, que hace* y *el que hace.* El intérprete griego, en vez de adoptar la primera forma (= proposición absoluta) o la segunda (= proposición coordinada), adopta la tercera (= proposición subordinada incidental). Casi hace de un verbo un adjetivo. Y, sin embargo, no es de creer que hiciese este cambio inconscientemente, por no entender el hebreo, ni menos voluntariamente para cambiar el sentido del original; es de creer que todo el cambio queda enteramente en la superficie.

Además, San Pablo, o mejor, el redactor de la Epístola a los Hebreos, al citar la Escritura, no reparaba mucho en la propiedad y matices de los artículos. Ejemplo palpable de este fenómeno nos ofrece el versículo 8 de este mismo capítulo primero. Es una cita del salmo 44 (Heb. 45,7). El hebreo carece de artículos, como la traducción latina que aquí nos da la Vulgata:

Virga aequitatis, virga regni tui.

Los Setenta, con admirable precisión, para indicar el hipérbaton de la frase y señalar la jerarquía lógica, apelan al artículo:

Ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου

Vara de rectitud *la* vara de tu reino.

El redactor de la Epístola, al transcribir el texto, cambia la colocación de los artículos:

Ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου

La vara de *la* rectitud (es) vara de tu reino.

Lo cual, por decirlo así, vuelve la frase al revés, aunque sólo en la corteza. De modo que no hay verdadera inversión lógica de sujeto y predicado.

Con todo, cierta inversión poética puede admitirse: y ésta sería la solución antes indicada. Esta última cita del salmo 44, como más clara, servirá de introducción para exponer nuestro pensamiento.

Evidentemente, en sentido vulgar y prosaico hay que decir: *la vara de tu reino es vara de rectitud:* decir fríamente lo contrario es un contrasentido. Mas desde el momento en que interviene el énfasis poético, para poner de relieve la rectitud de esta vara, se invierte (materialmente) el orden de los términos, sin permutar sus oficios gramaticales; y se dice: *vara de rectitud es la vara de tu reino.* Pero tras el primer paso se sigue el segundo: la inversión material se cambia en formal con la permutación de oficios gramaticales. Con el brillo de la imagen o el calor del afecto crece el énfasis poético; y la *vara de rectitud* no se concibe como un atributo, sino que, tomando cuerpo, realiza y encarna en sí la idea misma de rectitud: es *la vara de la rectitud* por excelencia; y esta vara ideal puesta en manos del rey viene a ser vara de su reino. No hay duda que así el pensamiento es más bello y la frase más expresiva. Y esto quizás intentó el redactor de la Epístola, que tan hábil suele mostrarse en el manejo de la lengua griega.

Pues de la misma manera podría explicarse la inversión de términos en el versículo 7 que estudiamos. Prosaicamente habría que decir que *los vientos son mensajeros de Dios;* pero como es mayor dignidad ser mensajero de Dios que ser viento, el poeta, para dar mayor relieve a lo que es más digno, invierte el orden, aunque materialmente: *mensajeros de Dios son los vientos.* Pero puede pasarse más adelante en la misma dirección. Puede el poeta concebir la idea de *mensajero de Dios* en sí misma, como ideal y genéricamente: idea que puede concretarse y realizarse en todos los seres de que Dios se sirve para transmitir sus mensajes y dar órdenes. En este caso, la idea de mensajero no se concibe como una propiedad adherente a un sujeto, sino como un sujeto ideal que reviste la forma y propiedades de un ser particular y concreto. Dios busca un mensajero de su voluntad; surge al instante la idea de mensajero de Dios; idea como subsistente en sí misma, en el orden ideal. Luego escoge Dios y llama a los vientos para que transmitan su mensaje: *los mensajeros son vientos;* o, como dice San Pablo: *Dios hace a los mensajeros suyos vientos;* o espiritualmente: *Dios hace a los ángeles suyos espíritus.*

En este caso el pensamiento no cambia sustancialmente; sólo varía el tono poético. Y esta variedad poética ofrece a San Pablo como

sujeto los mensajeros o ángeles de que él está hablando: ventaja que no era justo desperdiciar.

Quizás parezca demasiado sutil y arbitraria esta solución; con todo, no puede rechazarse como absurda e infundada. No es necesaria tal solución, como hemos ya dicho, pero con ella no sólo se resuelve, sino que desaparece enteramente la dificultad.

LIBRO II

ESTUDIOS SINTETICOS

CAPITULO I

El ideal de una Teología de San Pablo

I. LAS TEOLOGÍAS Y LA TEOLOGÍA DE SAN PABLO

1. *El problema.*—Conocidas son las numerosas Teologías de San Pablo publicadas hasta el presente. Quien no se contenta con la simple erudición bibliográfica, ni siquiera queda plenamente satisfecho con presenciar y contemplar fruitivamente los gigantescos trabajos y la obstinada lucha del pensamiento humano por la conquista de la verdad, sino que en la ciencia busca ante todo los resultados objetivos y, en lo posible, definitivos, no puede menos de preguntarse: ¿alguna de estas Teologías, o a lo menos el conjunto de todas ellas, representa adecuadamente la auténtica Teología de San Pablo? Como al aparecer en el siglo XIII la *Suma Teológica* del Doctor Angélico pudo decirse con toda verdad que sustancialmente existía una verdadera y definitiva Teología católica, cuya magnífica construcción no lograron alterar las grandes controversias de los siglos XVI y XVII ni los enormes progresos de la Teología positiva más moderna, ¿podemos igualmente asegurar que finalmente poseemos la Teología definitiva de San Pablo? Tal es el problema, base o punto de partida de nuestras investigaciones presentes. Brevemente: ¿las Teologías existentes representan, sustancialmente a lo menos, la Teología ideal de San Pablo? Los hechos, con las consecuencias que en sí entrañan, responderán a esta pregunta.

2. *Los hechos.*—Las principales Teologías de San Pablo se distribuyen espontáneamente en dos grupos marcadamente distintos. Unas, como las de Feine, Stevens, Beyschlag, Pfleiderer, Holtzmann, exponen sucesivamente los distintos puntos de la doctrina de San Pablo: podríamos llamarlas analíticas. Otras, en cambio, que pudiéramos llamar sintéticas, o sistemáticas, presentan una organización más compleja. Estas, a su vez, se colocan en puntos de vista muy variados. Las de Immer y B. Weiss sistematizan las enseñanzas del Apóstol desde el punto de vista histórico o documental. En el extremo opuesto están las de Neander, Baur, Bovon y principalmente Sabatier, que desenvuelven el pensamiento de San Pablo desde el punto de vista genético o psicológico. Entre unas y otras están las de Usteri, Simar, Van Oosterzee y Prat, que organizan la doctrina de San Pablo desde el punto de vista lógico o dialéctico.

Mas en medio de toda esta variedad y aun disparidad de criterios y procedimientos existen numerosas coincidencias o puntos de contacto, que conviene notar. Todas ellas más que Teologías integrales son Teologías parciales o personales, que ponen de relieve los aspectos diferenciales o característicos del pensamiento de San Pablo. Todas ellas también tratan de reducir a la unidad los diferentes elementos que integran la enseñanza del Apóstol. Todas, finalmente, y esto es lo más importante, coinciden sustancialmente así en el contenido como en el plan; en todas ellas reaparecen casi los mismos elementos doctrinales en un orden casi idéntico.

3. *Conclusiones.*—Las conclusiones que se desprenden de los hechos mencionados, o lo que es lo mismo, los resultados que se obtienen reflexionando sobre estos hechos, han de ser orientaciones luminosas que nos guíen en ulteriores investigaciones de la Teología de San Pablo. El primer resultado, acaso el más saliente, es altamente alentador. La coincidencia sustancial de cuantos han estudiado la Teología del Apóstol en determinar los elementos principales que la integran y sus mutuas relaciones y afinidades es garantía suficiente de que poseemos ya en cierto modo la Teología de San Pablo, la cual, sin duda, podrá ampliarse y perfeccionarse, mas no tendrá que destruirse para ser sustituida por una construcción fundamentalmente nueva. Otros resultados no son ya tan optimistas. Por de pronto los diferentes sistemas: histórico, psicológico, dialéctico, dentro de los cuales se ha pretendido encerrar el pensamiento del Apóstol, no han logrado abarcar en su totalidad sus múltiples y variadísimas enseñanzas. No cabía en tan estrechos moldes su vastísima Teología. Pero aparte de esas diferencias sistemáticas, el empeño mismo de estudiar preferentemente, por no decir exclusivamente, los rasgos característicos y personales del pensamiento de San Pablo, ha sido causa de que se descuidasen y desaprovechasen muchos elementos doctrinales, que, por ser parte de la divina revelación, no son menos interesantes para el teólogo católico. En conclusión—y éste es acaso el resultado práctico más importante—, las Teologías existentes de San Pablo no nos han dado la Teología ideal y definitiva que desearíamos, integral a la vez y personal. Es un hecho que cuanto más personales, tanto son menos integrales. ¿Es que será imposible una Teología sistemática a la vez e integral? ¿O dependerá el fracaso de no haber atinado con el verdadero procedimiento que nos pudiera dar el resultado apetecido? Fuera mucha osadía pretender dar a esta pregunta una respuesta resuelta y categórica; pero explorar el terreno, estudiar detenidamente el problema, ensayar por vía de tanteo o de hipótesis alguna nueva solución, que pueda dar pie a nuevas investigaciones y orientaciones, parece aconsejarlo la importancia misma de la materia. Vamos a proponer sencillamente lo que tras treinta años de experiencias y tanteos nos parece puede dar alguna luz para comprender algo mejor la Teología de San Pablo.

Procederemos por partes o por grados. Primeramente ensayaremos una solución teórica, investigando las bases de lo que debería ser una teología ideal de San Pablo. Luego, aplicando los resultados teóricos obtenidos, nos aventuraremos a esbozar el esquema de esta Teología en lo que tiene de más personal y característico.

II. Bases de una solución teórica

En San Pablo conviene distinguir dos aspectos diferentes: el órgano de la revelación divina, el teólogo del misterio de Cristo. Bajo el primer aspecto, San Pablo, más ampliamente que ningún otro escritor inspirado, expone las verdades que Dios ha revelado a los hombres. Bajo el segundo aspecto, contempla como concentrada y encarnada en Cristo toda la revelación divina. Como órgano de la divina palabra, la actitud de San Pablo es más impersonal y en cierto modo pasiva: se limita a consignar en sus Epístolas las enseñanzas recibidas de Dios directa o indirectamente. Como teólogo del misterio de Cristo, presenta las modalidades personales de su concepción teológica.

Entre estos dos aspectos existen dos diferencias importantes. En cuanto a la materia o los elementos doctrinales que abarcan, el primero es al segundo lo que el todo es a la parte. En el primero entran todas las verdades reveladas contenidas en las Epístolas, cualquiera que sea su origen inmediato: ya sean las verdades reveladas en el Antiguo Testamento, ya sean las reveladas por Cristo o por el Espíritu Santo a los apóstoles. En el segundo, en cambio, sólo entran las verdades reveladas especialmente a San Pablo en orden a su pleno conocimiento del misterio de Cristo. En cuanto a su organización sistemática, el primero no tiene otra sino la que objetivamente resulta de la proporción misma de los elementos integrantes. El segundo, en cambio, la tiene característica y personalísima, marcada con el sello inconfundible del genio de San Pablo. El primero aventaja al segundo en amplitud; el segundo al primero en unidad. El primero comprende por igual todas las verdades reveladas; el segundo pone de relieve algunas de estas verdades enfocándolas hacia Cristo. En el primero lo que importa es la verdad en sí misma y por sí misma; en el segundo interesa el punto de vista en que se coloca el Apóstol y la génesis de su concepción teológica.

A la luz de esta distinción fundamental será posible determinar las bases de lo que debería ser la Teología de San Pablo.

1. *Doble Teología.*—Estudiar a San Pablo sólo como teólogo del misterio de Cristo, prescindiendo de él como órgano de la revelación divina, no ha dado, ni podía dar, sino Teologías parciales e incompletas. Sin duda que estudiar la concepción teológica del Apóstol es más interesante para conocer su personalidad poderosa y atrayente y aun, si se quiere, la historia progresiva de la divina revelación; mas, al fin, para el teólogo católico lo más importante es investigar en sus fuentes la verdad misma revelada. No puede, por tanto, merecer con pleno derecho el nombre de Teología de San Pablo la que, ciñéndose a sus rasgos personales, deja a un lado gran

parte de las verdades reveladas por Dios a los hombres por medio de San Pablo.

De ahí el primer postulado básico de lo que debería ser la Teología de San Pablo. Como, por una parte, es necesario abarcar en su integridad todas las enseñanzas del Apóstol, y, por otra, no todas estas enseñanzas entran, por así decir, en el campo visual de su concepción teológica, de ahí la imprescindible necesidad de tratar separadamente estos dos aspectos de su Teología.

Conviene examinar más particularmente lo que podría ser esta doble Teología.

Doble Teología, decimos, que no dos Teologías. Algún dualismo existe, indudablemente, en esta manera de concebir la Teología del Apóstol; mas semejante dualismo, aparte de ser inevitable, responde mejor a la realidad: a los dos aspectos del pensamiento de San Pablo responden mejor dos partes de su Teología. Por lo demás, la pluralidad de partes, harmónicamente combinadas, no obsta a la unidad del todo. De hecho, en la Teología del P. Prat la dualidad de partes, una más histórica, otra más sistemática, no destruye la unidad de la obra.

Contribuye, además, a la unidad más estricta del conjunto el que las dos partes que proponemos de la Teología de San Pablo no han de ser necesariamente coordinadas o paralelas: podrían, y aun deberían, ser subordinadas. Y esto de dos maneras. O bien podría tomarse como objeto principal el contenido integral de la doctrina del Apóstol, y entonces el estudio de las modalidades más características de su concepción teológica personal serían como su complemento o coronamiento: o bien, inversamente, podrían estas modalidades peculiares ser el objeto preferente, y entonces la exposición de su enseñanza integral sería su introducción o preparación.

Ni hay que olvidar que, aun para estudiar bajo todos sus aspectos la personalidad de San Pablo, es preciso tomar en consideración la vastísima amplitud de sus enseñanzas teológicas. Que si es característica en él su originalísima concepción teológica, acaso no lo es menos la riqueza de elementos doctrinales encerrados en sus Epístolas. Ningún escritor inspirado, ni siquiera los evangelistas, ha atesorado en sus escritos tanta parte de la divina revelación.

2. *Plan general de la doble Teología.*—Supuesta esta distribución de la Teología de San Pablo en dos partes, hay que determinar el orden más apropiado a cada una de ellas.

La primera parte, en que se recogen todos los elementos doctrinales de las Epístolas, no ofrece especial dificultad. El orden o plan más obvio y objetivo parece ser el ordinario de los tratados teológicos. Semejante distribución de las verdades reveladas enseñadas por San Pablo permitiría apreciar mejor la enorme riqueza dogmática atesorada en sus Epístolas; y sería la mejor refutación del protestantismo liberal y del modernismo, que imaginan un cristianismo primitivo completamente amorfo o desprovisto de dogmas.

No es tan fácil determinar la distribución u organización de la

segunda parte. Ante todo es cosa manifiesta que el teólogo de San Pablo no debe ordenar u organizar las enseñanzas del Apóstol conforme a principios o postulados preconcebidos, ni debe vaciar su doctrina en el molde de sus propias concepciones o de determinados sistemas filosóficos. Su ideal debería ser colocarse en el mismo punto de vista de San Pablo y asimilarse de tal manera su pensamiento, que espontáneamente le diese la misma forma y estructura que él le hubiera dado, si se hubiera puesto en ello. Precisando algo más, el teólogo de San Pablo debería desarrollar su concepción teológica dentro de un sistema que permita asistir al desenvolvimiento interno del pensamiento paulino. Desenvolvimiento interno, decimos, tanto desde el punto de vista objetivo de la doctrina en sí misma, como desde el punto de vista subjetivo de su génesis en la mente del Apóstol.

Hasta aquí todo es suficienmente claro. Pero eso no basta: hay que precisar mucho más. Como preámbulo de esas nuevas precisiones, hay que recordar los distintos puntos de vista en que podemos colocarnos para enfocar y organizar la Teología de San Pablo.

Cuatro son principalmente estos puntos de vista, ya antes en parte mencionados: el histórico, el psicológico, el dialéctico, el pedagógico. El histórico o documental presenta el progreso cronológico de la doctrina, en cuatro estadios sucesivos, marcados por los cuatro grupos de las Epístolas. El psicológico procura sorprender la génesis íntima y el desenvolvimiento vital del pensamiento teológico en el alma o en las experiencias internas del Apóstol. El dialéctico o lógico estudia la doctrina en sí misma para descubrir su estructura interna y objetiva. El pedagógico se funda en las declaraciones mismas del Apóstol sobre las dos fases de su enseñanza: una elemental o inferior, proporcionada a los que son niños en el espíritu; otra superior, la sabiduría de Dios escondida en el misterio, reservada a los varones espirituales.

Esta multitud de puntos de vista tan variados da lugar a problemas espinosos. ¿Es necesario, o simplemente posible, abarcar todos estos puntos de vista, sin detrimento de la unidad, en una exposición seguida o de conjunto? Y si esto no, ¿cuál de estos puntos de vista es el más a propósito para contemplar mejor la concepción teológica del Apóstol? Y los demás, ¿deberán simplemente omitirse, o tratarse por separado?

Creemos que un atento examen y cotejo de estos diferentes puntos de vista puede simplificar notablemente el problema.

Por de pronto, el punto de vista pedagógico, supuesta la división de la Teología en dos partes, ya no ofrece especial dificultad. Precisamente la concepción teológica de San Pablo, objeto de la segunda parte, coincide con la enseñanza superior o sabiduría, que es la segunda fase del punto de vista pedagógico. Las demás enseñanzas, contenidas en la primera parte y no reproducidas en la segunda, forman el primer grado o fase elemental de su pedagogía.

Tampoco ofrece gran dificultad el punto de vista histórico. Si sólo se consideran en cada grupo de Epístolas las enseñanzas predominantes—como hay que hacerlo para justificar la distribución en los

cuatro grupos y descubrir en ellos algún progreso doctrinal—, sólo el tercer grupo, el de las Epístolas cristológicas, contiene la sabiduría del misterio y corresponde a la segunda parte; los otros tres exponen principalmente la enseñanza elemental, y corresponden a la primera parte.

No pueden, por tanto, estos dos puntos de vista servir de base principal, mucho menos exclusiva, para organizar la Teología de San Pablo. Además, tanto el pedagógico, subordinado a la disposición de los fieles, como el histórico, motivado por las circunstancias externas, son demasiado extrínsecas o accidentales, para poder descubrir en ellos el orden íntimo del pensamiento del Apóstol. Fuera de que el punto de vista histórico, si ofrece algún progreso doctrinal en los grupos sucesivos de las Epístolas, no los separa suficientemente. Las del segundo grupo principalmente contienen pasajes de tan alta Teología y tan característica de San Pablo como las del tercer grupo, llamado por antonomasia cristológico. Con todo, para no desaprovechar la luz que este doble punto de vista puede arrojar sobre la concepción teológica de San Pablo, no será inútil exponerlos previamente en la introducción a la segunda parte.

Toda la dificultad, pues, está concentrada en los dos puntos de vista psicológico y dialéctico. ¿Será posible fundirlos en uno y aprovecharlos simultáneamente? Y si no, ¿cuál de ellos ha de ser el predominante?

III. Lo que da el punto de vista psicológico

El método o proceso psicológico, si bastase, daría, sin duda, una Teología más dramática y más profundamente humana. Ahí está como muestra la Teología de A. Sabatier, la cual, a pesar de sus enormes defectos que la afean, es de todas la que con más vivo interés se lee. Pero este proceso solo no basta. Por minuciosa y delicada que sea la introspección del pensamiento de San Pablo, no logramos obtener con ella sino un esquema vago y genérico de la marcha progresiva de las experiencias íntimas de su vida religiosa y de sus concepciones teológicas. Es que los datos que las Epístolas nos suministran son, por desgracia, demasiado escasos. Y querer sustituir las experiencias por las deducciones es ya salirse del campo psicológico para venir a parar en el dialéctico. Con todo, el proceso psicológico, en medio de su imprecisión, nos puede suministrar algunos datos preciosos. En el esquema que nos da de la concepción teológica de San Pablo descubrimos tres momentos capitales de su desenvolvimiento genético: el momento inicial, que es el conato fracasado de alcanzar la justicia en la Ley y por la Ley; el momento central, que es la justificación por la fe en Jesu-Cristo y por la sangre de Jesu-Cristo; el momento terminal, que es la inefable comunión de muerte y de vida en Cristo Jesús.

Estos tres momentos no abarcan toda la amplitud del pensamiento teológico de San Pablo aun en lo que tiene de personal, no marcan todos los pasos de su desenvolvimiento, señalan, empero,

sus elementos más salientes y los pasos más importantes y decisivos de su marcha progresiva. Lo que falta lo ha de dar, y lo da, el proceso dialéctico.

Hay que determinar con más precisión las mutuas relaciones de ambos procesos: el psicológico y el dialéctico. El dialéctico no es un mero auxiliar del psicológico: él solo se basta para dar toda la Teología de San Pablo. Una vez seleccionados los elementos característicos que la integran, procede al examen objetivamente racional de estos elementos, investigando sus mutuas conexiones y afinidades, con lo cual no le es difícil distribuirlos orgánicamente, colocando a cada uno en su propio lugar. Mas, aunque suficiente, no desdeña los resultados del proceso psicológico. Comparando los resultados de entrambos métodos, puede apreciarse la coincidencia sustancial, así en los elementos más culminantes como en la marcha general de su desenvolvimiento. Y semejante coincidencia es una preciosa garantía de acierto. Con esto, sin peligro de incoherencias y con esperanza de un éxito más halagüeño, pueden emplearse simultáneamente ambos procedimientos. El dialéctico, como más amplio y completo, debe servir de base; el psicológico, incorporado al dialéctico y fundido con él, alienta con un soplo de vida profundamente humana las frías especulaciones de la razón. La dialéctica da amplitud y consistencia a las experiencias religiosas, y la psicología da calor y vida a la inteligencia. Con estas dos alas la Teología puede volar a las alturas luminosas en que se cernía el espíritu de San Pablo y contemplar como él y con él entre fulgores de gloria divina el gran misterio de Cristo Jesús.

IV. El punto de vista dialéctico

Para fijar con toda precisión el proceso dialéctico hay que determinar tres puntos: 1) su punto de partida o la idea inicial; 2) el aspecto o virtualidad característica de esta idea, que ha de señalar la dirección del desenvolvimiento orgánico; 3) los pasos que sigue el movimiento progresivo del pensamiento de San Pablo.

1. *Idea germinal.*—El P. F. Prat, para orientarse en la organización de la Teología de San Pablo, busca *el verdadero centro de su doctrina,* que no es otro que el Calvario, desde el cual, como desde *un observatorio elevado,* puede contemplar *bajo todos sus aspectos el misterio de nuestra salud*[1]. Con todo, para que semejante *manera de proceder* sea *aplicable en la práctica,* le es necesario retroceder y presentar previamente los antecedentes o la prehistoria de la redención. ¿No sería más lógico, para seguir sin retrocesos la marcha ascendente del pensamiento paulino, colocarse no en el centro, sino en el punto mismo de partida? De semejante manera el P. Prat procura fijar de antemano una fórmula comprensiva que condense en sí todos los elementos característicos, y cuyo análisis dé por resultado la Teología de San Pablo. ¿No sería también más

[1] *La Théologie de Saint Paul* ed.7.ª p.2.ª p.23-24.

lógico determinar previamente, no una fórmula compleja, sino más bien una idea simple, lo más simple posible, pero que contuviese virtualmente y por así decir entrañase toda la concepción teológica del Apóstol? Esta idea inicial o primordial, esta célula germinal, que desenvolviéndose naturalmente produzca todo el organismo teológico, es la que tratamos de investigar y precisar. En otras palabras, es menester determinar ante todo cuál sea, dentro de la concepción paulina, aquella idea madre que, si no condensa o sintetiza, sí encierre virtual o radicalmente toda su Teología. Aunque, por otra parte, si este germen lógico no ha de contener formal y expresamente todo el organismo, ha de entrañar en sí y como apuntar diferentes energías o variadas tendencias, que determinen luego la diferenciación orgánica.

2. *Virtualidad predominante de la idea germinal.*—En la concepción teológica de San Pablo existen manifiestamente tres tendencias o direcciones o virtualidades, que deben apuntar ya en la misma célula germinal: la teológica, la cristológica y la soteriológica; es decir, las iniciativas amorosas del Padre celestial, la persona divina de Jesu-Cristo y la salud del hombre por la justicia de la fe. De ahí el gran problema: ¿cuál de estas tres tendencias es la predominante o, por así decir, sustantiva en el pensamiento de San Pablo?

Ante todo hay que notar que la preponderancia dialéctica no guarda siempre proporción directa con la importancia real u ontológica. Como en los cuadros, no siempre están en primer término las figuras más importantes. Ahora bien, por poco que se considere, el pensamiento de San Pablo no aparece como una especulación o contemplación teológica sobre los consejos eternos de Dios Padre, ni siquiera sobre la augusta persona de Jesu-Cristo; no son éstos los elementos que aparecen en primer término, ni menos los que determinan el desenvolvimiento lógico de sus razonamientos: lo que se presenta en primer término y adquiere mayor relieve, lo que constituye el hilo conductor de todas las Epístolas, es el gran misterio de la salud humana, el misterio por antonomasia, cuyo núcleo central es la justificación vital del hombre incorporado por la fe en Cristo Jesús. Ciertamente, el Padre inicia esta salud, Jesu-Cristo la realiza, el Espíritu Santo la consuma; mas el Padre, Jesu-Cristo y el Espíritu son los agentes y, por tanto, principios externos de esta salud, pero no son sus constitutivos intrínsecos; son también término de inefables relaciones—pues, al ser justificado, el hombre recibe la justicia de Dios por Jesu-Cristo en el Espíritu Santo—; mas el sujeto o base de estas misteriosas relaciones es siempre la justicia misma del hombre.

De ahí es que la concepción teológica de San Pablo no puede llamarse propia y específicamente Teología, como que su objeto predominante fuese Dios en sí mismo. Tampoco es con toda propiedad Cristología, dado que no es precisamente la inefable persona de Jesu-Cristo la que en sí misma y por sí misma contempla el

Apóstol. En cierto sentido, con todo, pudiera apellidarse Cristología, no sólo por la acción absorbente de Jesu-Cristo en el espíritu de San Pablo, sino principalmente porque al fin la justificación del hombre no es sino la comunicación de la justicia de Cristo Jesús. El nombre que adecuadamente expresa el pensamiento del Apóstol es el de Soteriología. Por esto sería inexacto dar a la concepción de San Pablo el calificativo de *teocéntrica*. El de *cristocéntrica* podría bien admitirse en el sentido expuesto. Mucho menos podría denominarse *antropocéntrica*, por cuanto no es el hombre mismo quien forma el objeto preferente, sino su justificación de vida eterna.

Resulta de todo lo dicho que en la idea madre o célula germinal de la Teología de San Pablo la energía básica, la virtualidad predominante, ha de ser la justificación del hombre. Mas, por otra parte, esta justificación no se ha de concebir precisa o esquemáticamente, sino con todas afinidades, relaciones y modalidades: es la justificación del hombre ideada por Dios Padre en función, por así decir, de Jesu-Cristo. Entre todas estas modalidades de la justificación humana, la más característica y fecunda es la misteriosa solidaridad o inefable comunión del hombre con Cristo y en Cristo.

3. *Desenvolvimiento orgánico de la idea germinal.*—Una vez obtenida la idea básica y primordial de la concepción teológica de San Pablo, no es ya difícil determinar la marcha que ha de seguir su desenvolvimiento, los pasos o estadios de su movimiento progresivo.

Ya hemos notado anteriormente que el proceso psicológico presenta tres momentos capitales de este desenvolvimiento: las ansias de justicia, la justificación por la fe en Jesu-Cristo y la comunión del hombre justificado *en Cristo Jesús*. Pero el proceso dialéctico nos ha mostrado que en la génesis de la justicia hay que retroceder más atrás y hay que llegar más adelante.

La justificación del hombre es un drama grandioso, que se inicia en la eternidad y se consuma en la eternidad. El momento o estadio inicial de la justificación humana hay que buscarlo en los consejos o planes de Dios, quien desde toda la eternidad concibe y acaricia esta obra maestra de su sabiduría, de su amor y de su poder. Pero Dios prevé que sus amorosos designios en el primer instante de su realización han de sufrir un grave contratiempo y aun un fracaso, si bien más aparente que real. Esta previsión completa, a nuestro modo de entender, el plan divino. Entonces, si ya no antes, aparece Jesu-Cristo, como factor principal y decisivo de la justificación del hombre.

Con la creación de Adán comienza propiamente el drama y la historia de la justificación humana. Con la prevaricación del primer hombre se verifica la previsión eterna de Dios. Creado en justicia original, Adán por el pecado pierde la justicia y brota terrible la concupiscencia, el obstáculo humanamente insuperable de la justicia. Mas Dios no había de consentir que sus planes fracasasen. Apenas consumada la prevaricación promete y prepara el remedio: al pecado del

Viejo Adán contrapone la justicia del Nuevo. Para preparar el advenimiento del Nuevo Adán, que con su obra de justicia había de justificar nuevamente al hombre, dispone Dios la doble alianza, que constituye la sustancia del Antiguo Testamento: la promesa hecha al patriarca Abrahán y la Ley dada en el Sinaí por mano de Moisés: promesa de justicia y Ley de justicia. Preparados los caminos y llegada la plenitud de los tiempos, viene el Rey de la justicia a establecer su reino de justicia, en que consiste toda la sustancia del Nuevo Testamento. En este reino de justicia señala el Apóstol tres momentos culminantes: su inauguración por la obra personal de Cristo, su continuación en el tiempo por la Iglesia y su consumación definitiva en la eternidad.

Conforme a esto, la Teología de San Pablo podría organizarse de la siguiente manera:

I. Consejos eternos de Dios en orden a la salud humana.

II. Ejecución de los consejos divinos:

1. Preparaciones providenciales: Antiguo Testamento.
2. Realización: Nuevo Testamento:
   - A. Realización virtual: redención.
   - B. Realización formal: justificación, Iglesia, sacramentos.
   - C. Consumación: vida eterna.

Según esto, prescindiendo de divisiones y subdivisiones, resultan cinco momentos o estadios principales, dentro de los cuales habrá que recoger los elementos doctrinales característicos de San Pablo que a cada uno correspondan, y coordinarlos y organizarlos de la manera que exijan sus mutuas afinidades y relaciones. Este plan y este procedimiento es el que generalmente, como hemos notado, han seguido las Teologías de San Pablo: garantía no despreciable de su objetividad y acierto [2].

[2] Parece oportuno, por no decir necesario, resolver aquí o, tal vez mejor, eliminar un problema que indudablemente sería fundamental en la Teología de San Pablo si en su solución pudiera llegarse a una plena certeza.

En el primer estadio de la justificación humana, que es el plan eterno de Dios, hay que distinguir, por lo menos, tres signos, como hablan los teólogos: 1) el decreto divino de elevar al hombre al estado sobrenatural; 2) la previsión del pecado de Adán; 3) el decreto último o definitivo de reparar el pecado de Adán mediante la redención de Cristo. Que en el tercer signo el decreto de Dios esté concebido, por así decir, en función de Jesu-Cristo es uno de los puntos fundamentales de la Teología de San Pablo y aun de toda la revelación cristiana. Pero se pregunta: ¿en el primer signo, el decreto de conferir al hombre la justicia sobrenatural está igualmente concebido en función de Jesu-Cristo? En otros términos, anteriormente a la previsión del pecado original o en el caso de que Adán no hubiera pecado, ¿estaba decretada la encarnación del Hijo de Dios, no ciertamente para redimir al hombre, sino más bien para dignificarle y levantarle a un estado sobrenatural?

Conocidas son las principales soluciones que se han dado a este interesantísimo problema. La escuela escotista concibe el primer signo de los consejos divinos en función de Jesu-Cristo y defiende la encarnación del Hijo de Dios aun en la hipótesis de que Adán no hubiera pecado. Por el contrario, la escuela tomista no incluye el decreto de la encarnación en el primer signo de los planes divinos en orden a la justificación del hombre. Suárez opta por una solución intermedia. La concepción escotista es indudablemente más vasta y sublime; la concepción tomista, en cambio, es más trágica y palpitante; luminosa la una, sangrienta la otra. La originalísima solución de Suárez combina maravillosamente ambos matices. Pero ¿cuál es la verdad? Que al teólogo más le ha de importar la verdad que no

CAPITULO II

Elementos característicos de la Teología de San Pablo

El contenido doctrinal de las Epístolas de San Pablo es inmenso. Apenas se hallará verdad alguna contenida en el depósito de la divina revelación que no esté expresada, más o menos claramente, en los escritos del Apóstol. Pero no hay duda de que en medio de toda esta amplitud y variedad doctrinal sobresalen con singular relieve ciertos elementos característicos, que, acoplados y organizados, han recibido el nombre de Teología de San Pablo. Cuáles sean estos elementos característicos, y aun cuál sea la proporción o conexión de unos con otros, no es difícil averiguarlo con suficiente seguridad y precisión. Si se consultan las numerosas Teologías de San Pablo que se han escrito, pronto se advertirá la identidad sustancial no ya solamente de los varios puntos que en ellas se tratan como constitutivos del paulinismo, sino también del orden con que se van desarrollando. Los índices de estas Teologías nos dan hecho el índice de la Teología de San Pablo, es decir, de los elementos doctrinales que la integran.

Lleva al mismo resultado otro procedimiento más científico o menos empírico. Se reconoce generalmente que semejantes elementos característicos coinciden con lo que el mismo Apóstol denominaba especialmente su Evangelio. Pues bien, existen numerosos pasajes de las Epístolas, hasta unos veinte [3], en que San Pablo enuncia o expone sintéticamente el contenido de su Evangelio o predicación. Convendrá indicar brevemente la índole de estos pasajes sintéticos y el modo de estudiarlos en orden a recoger y coordinar los elementos integrantes del paulinismo.

Lo primero que llama la atención en estos pasajes es que en to-

la estética. Para obtener una solución acertada de este problema hay que consultar todos los testimonios o ecos que hasta nosotros han llegado de la revelación divina. Ciñéndonos a San Pablo, hemos de confesar que, a nuestro juicio, la concepción escotista responde más fielmente al pensamiento del Apóstol sobre la acción de Jesu-Cristo en la justificación del hombre. Mas, al fin, como esta interpretación del pensamiento de San Pablo no osaríamos darla como cierta, y como, por otra parte, de hecho Cristo vino en realidad para reparar el pecado del hombre, será más prudente colocarnos, prácticamente a lo menos, en esta segunda hipótesis. Con todo, si se quiere construir la Teología de San Pablo conforme a la primera hipótesis, no será difícil modificar el primer signo, incluyendo ya en él, como factor principal de la justicia del hombre, la persona y la acción de Jesu-Cristo. Hay que notar, empero, que en ambas hipótesis el tercer signo entraña una modificación (a nuestro modo de entender) del plan de Dios cual aparece en el primero. En la hipótesis tomista es manifiesta esta modificación, dado que en el tercer signo aparece Cristo, ausente en el primero. Pero no es menos cierta esta modificación en la hipótesis escotista, ya que la acción de Cristo, meramente elevante o dignificadora en el primer signo, se convierte en el tercero en propiamente reparadora o redentora. Sólo Suárez, en su ingeniosa hipótesis intermedia, excluye esta especie de modificación en los planes divinos.

[3] Estos pasajes son: Rom. 1,1-7; 1,14-17; 3,21-26; 10,8-18; 16,25-26; 1 Cor. 1-17; 2,10; 12,3; 2 Cor. 4,4-5; 5,18-21; Gál. 1,1-24; 2,15-21; Ef. 1,3-14; 1,15; 2,22; 3,1-14; 6,19; Col. 1,23; 2,3; 2,6-19; Tit. 1,1-4; 2,10-15; 3,3-8.

dos ellos reaparece, en una u otra forma, la persona y la obra salvadora de Jesu-Cristo como elemento predominante del Evangelio de Pablo. Pero, como era de esperar, dada la enorme complejidad de la materia, en medio de esta unidad fundamental se descubren variadísimos puntos de vista, según el mayor relieve que se da a alguno de los rasgos distintivos de la persona del Salvador o a alguno de los múltiples aspectos de su obra de salud. Y aun en su presentación externa son estos pasajes muy diferentes unos de otros. Unos hay más explícitos, otros más implícitos o equivalentes; unos más comprensivos o integrales, otros más parciales o elementales; unos, temáticos, enuncian simplemente el tema del Evangelio; otros, descriptivos, desarrollan o analizan sus componentes.

El método con que deben estudiarse estos pasajes es tan natural como sencillo. Contiene dos pasos principales: el estudio particular de cada uno de estos elementos, y el estudio comparativo del resultado obtenido en cada uno de ellos. Primeramente, a base de una exégesis doctrinal esmerada y precisa de cada documento, se recogen y registran los elementos doctrinales en él contenidos, todos y solos, que luego se habrán de organizar u ordenar, según las indicaciones sugeridas por el texto mismo o según las afinidades o relaciones internas de los mismos elementos. Ni hay que descuidar el énfasis o la tonalidad o diferente enfoque con que estos elementos se presenten. Al estudio de cada documento ha de seguir el cotejo de los resultados particulares. La comparación y, por así decir, superposición de las diferentes imágenes parciales dará la imagen total en que aparecerán reunidos y jerarquizados los varios rasgos que la integran. Con esto, espontánea y objetivamente, quedará organizado y como sistematizado el pensamiento de San Pablo.

Una cosa conviene advertir, de gran importancia, para no empobrecer o mutilar la Teología de San Pablo. Es un hecho de todos conocido que San Pablo dice mucho con pocas palabras, que su lenguaje no aprisiona ni agota todo el contenido de la idea, que sus expresiones están cargadas y sobrecargadas de pensamiento. En este supuesto, una interpretación minimista de sus palabras ha de resultar necesariamente deficiente. Hay que saber leer en ellas no solamente lo superficial o explícito, sino también todo lo que supone o insinúa o sugiere. Semejante criterio de interpretación es, sin duda, expuesto a subjetivismos y extremadamente difícil y delicado; mas no por esto menos necesario. El sentido precisivo y limitado que nosotros solemos dar a las expresiones nada tiene que ver con la amplitud del sentido comprensivo que suele darles San Pablo.

De estos pasajes sintéticos dos solamente analizamos con alguna detención: el discurso que en Antioquía dirigió Pablo a Pedro para afianzar la *verdad del Evangelio* (Gál. 2,15-21) y la salutación epistolar de la carta a los Romanos (Rom. 1,1-7). De los demás hemos escogido unos pocos, que sólo brevísimamente anotaremos.

Este análisis documental preparará el estudio más racional de la idea madre o pensamiento generador de la Teología de San Pablo.

I. El discurso de Antioquía (Gál. 2,15-21)

La Epístola a los Gálatas tiene no sé qué de palpitante, anhelante, angustioso, que la distingue de todas las demás Epístolas del grande Apóstol. Nada en ella de aquella solemnidad magistral de la Epístola a los Romanos; nada de aquel abandono familiar de las Epístolas a los Filipenses o los Tesalonicenses; ni siquiera se parece a la segunda Epístola a los Corintios, cuya elocuencia avasalladora recuerda la *Oración de corona*: el nervio, la fuerza irresistible, la lógica implacable de la Epístola a los Gálatas andan envueltos con cierta zozobra y temblor, que, lejos de enervar, acrecientan, al contrario, su potencia dialéctica. Aquellas frases entrecortadas, aquellas transiciones bruscas, aquellas medias palabras, entrañan una energía que subyuga y anonada. Si la frase gime, cruje, se quiebra, es que la abruma el peso de la razón, es que San Pablo habla herido en las fibras más sensibles de su fe y de su vida.

Estos estremecimientos del Apóstol, aunque otra razón no hubiera, demuestran que le han herido en el corazón, y buscando la herida descubrimos el corazón de su Teología.

La teología de San Pablo tiene un principio de estrechísima unidad. Este lazo, este núcleo o, mejor dicho, este germen o raíz es aquel punto de su pensamiento que está inmediatamente prendido y arraigado en su vida. Este germen intelectual, nutrido con la savia de la vida, crece y se desarrolla en las espléndidas magnificencias de la Teología de San Pablo.

No somos evolucionistas. Claro está que este desenvolvimiento no es la mera traducción intelectual de las *experiencias* vitales sentidas de antemano. Para todo buen católico o mediano crítico el hecho de la conversión de Saulo, con todas las *experiencias* religiosas que la acompañaron, no es capaz de dar de sí toda la Teología de San Pablo. La dialéctica humana, aunque sea la de Pablo, y aunque trabaje sobre materia tan rica como las emociones de su conversión, no crea tales maravillas teológicas. Sin la aparición histórica y objetiva de Cristo Jesús en el camino de Damasco, seguida de otras muchas visiones y revelaciones celestiales, no se explica la alteza y amplitud de la Teología de San Pablo.

Ahora que las ilustraciones de Dios no son piezas inertes que se encajan en el alma a martillazos. Dios, al dar sus gracias, se acomoda a la naturaleza del hombre y al fin a que le tiene destinado, y el hombre, al poner su vida al servicio de la gracia, desarrolla sus energías en el sentido de sus inclinaciones naturales y en orden a su vocación. El temperamento profundamente dialéctico de Pablo y la conciencia de su vocación al apostolado entre los gentiles determinan la dirección y el movimiento de su especulación teológica, iniciada y promovida por la ilustración divina.

Esta dirección y marcha del pensamiento de San Pablo está señalada con trazos enérgicos en un pasaje inmortal de la Epístola a

los Gálatas: síntesis concentrada de toda ella y aun de todo el Evangelio del Apóstol. No sólo el contenido, los materiales de este Evangelio, sino lo que vale más, su carácter y tono y aun su desenvolvimiento genético, están encerrados en estas cortas frases, tan densas de sentido como escasas de palabras. Es el razonamiento que en circunstancias críticas para la historia del cristianismo dirigió Pablo a Pedro delante de todos los fieles de Antioquía. Antes de reflexionar sobre sus palabras hay que oír al Apóstol.

Nosotros—dice San Pablo con énfasis irónico—, *nosotros, judíos de nacimiento, y no* [*como esos*] *pecadores venidos de la gentilidad, sabiendo empero que no es justificado hombre alguno por las obras de la Ley, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, a fin de ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la Ley; puesto que por las obras de la Ley no será justificado hombre mortal. Ahora bien: si buscando ser justificados en Cristo nos hallamos también nosotros pecadores* [*ni más ni menos que los gentiles*], *¿será que Cristo es ministro* [*y agente*] *de pecado? Jamás. Porque si lo que* [*antes*] *derribé lo vuelvo ahora a edificar,* [*si la Ley que deseché la abrazo ahora de nuevo*], *me declaro* [*por el mismo caso*] *transgresor* [*de la Ley que deseché*]. *Yo, en verdad, por medio de la Ley he muerto a la Ley,* [*mas*] *para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado; vivo empero,* [*aunque no*]*: no vivo ya yo, que Cristo es quien vive en mí. Y eso mismo que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, el que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley* [*y no por la fe se obtuviese*] *la justicia, entonces Cristo hubiera muerto inútilmente* (Gál. 2,15-21).

Si fuera lícito aplicar al discurso de San Pablo una frase del mismo Apóstol (1 Tes. 5,23), diríamos que hay en él cuerpo, alma y espíritu. Hay, ante todo, un cuerpo, un organismo exterior, que es la tesis misma del discurso: que no se obtiene la justicia por las obras de la Ley, sino en virtud de la fe. Hay además un alma, que todo lo llena, todo lo vivifica, todo lo mueve, que es Cristo Jesús: solución única y plenaria del problema de la justicia. Allá en el fondo más secreto hay, por fin, otro elemento más delicado, más íntimo, más celeste: el espíritu de este cuerpo animado, la mística compenetración de la vida de Pablo con la vida de Cristo. La justicia por la fe, la redención por Cristo, la vida en Cristo: tales son los tres elementos teológicos que integran el discurso del Apóstol.

Pero antes de entrar en el análisis de cada uno de estos tres elementos no serán inútiles algunas observaciones.

Primeramente, estos tres elementos no son paralelos o coordinados, sino más bien subordinados; son en cierta manera, según la frase citada del Apóstol, como el cuerpo, el alma y el espíritu. Con la particularidad que el más exterior y palpable, el que sale más a la superficie, el que suministra la tesis del discurso y le da unidad y consistencia dialéctica, es teológicamente el de más bajos quilates; y, al contrario, el que apenas asoma a la superficie es precisamente el que encierra la esencia más pura de la Teología de San Pablo.

No sólo subordinados, sino también desiguales, son estos tres elementos; tan desiguales, que, casi más bien que tres, no hay sino un solo elemento: la Cristología. La tesis de la justificación por la fe, sobre todo en su aspecto negativo, es, dentro de la síntesis teológica de San Pablo, más bien un presupuesto, un preámbulo, que no un elemento integrante. La unión mística con Cristo, si en las Epístolas de la cautividad alcanza su completo desarrollo y vida propia, es en la Epístola a los Gálatas un complemento afectivo: está más bien sugerida que desarrollada. Cristo y su muerte redentora lo absorben todo.

Por fin la subordinación desigual de estos tres elementos es de sucesión o proceso genético. La justificación por la fe es la semilla, el germen; la fe justificante es la fe en Cristo. Interviene Cristo para justificarnos. Pero el pecado necesita expiación. Cristo muere, expía el pecado y nos justifica. Para participar de esta justicia, nosotros también morimos; representados y como incluidos en Cristo, morimos con él para resucitar y vivir con él vida divina. Fe, redención, vida; fe en Cristo, redención por Cristo, vida con Cristo: tales son los tres estadios del proceso lógico de la justicia de Cristo.

Ahora consideremos más en particular cada uno de estos tres elementos y su desenvolvimiento progresivo; todo sin salir del discurso de San Pablo.

* * *

El origen y como primer impulso del movimiento es el deseo, el anhelo, el ansia de la justicia. Los judíos, no menos que los gentiles, se conocen pecadores y buscan la justicia fuera de sí. El primer paso hacia la justicia fue un fracaso. El judío no quiere confesar ni reconocer el fracaso: cierra los ojos a la evidencia y persiste, forcejea, lucha por hallar la justicia. Pablo ha sentido y expresado estas luchas como nadie. Con sinceridad, con entusiasmo, con ilusión buscaba la justicia en la Ley; pero la Ley no podía dar la justicia, y no la dio: *por las obras de la Ley no es justificado hombre alguno.* Un doble sentimiento, de esperanzas fracasadas y de obstinación exaltada, atormentaba el alma de Pablo y de todo judío sincero. Dios compadece y ofrece al hombre un medio para obtener la suspirada justicia, medio universal y eficaz, medio en que el hombre no pone nada de su parte y al mismo tiempo da todo lo que tiene y es: la fe. Donde la Ley fracasó, triunfa la fe. Es notable la múltiple eficacia que en tan breves frases atribuye San Pablo a la fe: la justicia se obtiene *por medio de la fe,* procede *de la fe* y estriba *en la fe.*

Tal es la tesis antitética que forma la base del discurso y contiene el germen del desenvolvimiento teológico: por la Ley no hay justicia; la justicia se alcanza por la fe. Pero lo más interesante para el desarrollo teológico no es la tesis misma, sino el estado psicológico de San Pablo en el momento crítico de su conversión. En pocos instantes sufre Saulo un cambio tan violento como radical. Pal-

pitante, anhelante, buscaba en la Ley la justicia que jamás alcanzaba, cuando de improviso, como un relámpago, un rayo de luz celeste le descubre el camino de la justicia en la fe y por la fe. Pablo se rinde, cree, y siente que a los conatos estériles, a las ansias impotentes, sucede el sentimiento nuevo, virgen, sosegado, de la justicia.

Mas ¿de dónde esta virtud divina de la fe? Cristo Jesús se muestra a Saulo en su camino a Damasco. Radiante de gloria se le presenta ante los ojos, le hace sentir el peso de su omnipotente majestad, para arrancarle aquella pregunta: *¿Quién eres, Señor?* (Act. 9,4). No esperaba Jesús otra cosa. *Yo soy Jesús, a quien tú persigues* (Act. 9,5). Saulo cree en Jesús y la fe de Jesús le salva. La fe tenía la eficacia que tenía porque era la fe de Jesús.

Este primer contacto de Jesús con el alma de Saulo por medio de la fe es quizás lo más interesante del pensamiento y de la vida del grande Apóstol. ¡Qué angustias, qué luchas, qué enigmas en el espíritu de Saulo momentos antes de ver a Jesús! Noche lóbrega, tormentosa, sofocante. «¡Justicia! ¡Paz!», clamaba el corazón de Saulo. «Yo soy Jesús», le responde aquella figura celeste, espiritual, atrayente. Y Jesús para Saulo es justicia, Jesús es paz. Saulo se abraza a Jesús—todo lo demás lo mira ya como basura—, se asimila a Jesús, se incorpora a Jesús. Jesús lo es todo para Pablo: el cumplimiento de todas sus ansias y la solución de todos sus enigmas. Jesús interviene en el pensamiento de Pablo no menos que en su vida, y transforma su Teología rabínica en Cristología. De ahí el fenómeno curiosísimo del discurso de Antioquía: quiere probar una tesis: que la justicia se alcanza por la fe, no por la ley, y como demostración de su tesis nos da una Cristología.

Es así que lo que en el discurso sobresale, lo que lo llena todo, lo que suministra los argumentos y les da fuerza, lo que comunica al razonamiento su calor y su vida y su tono vibrante, es Cristo. La proporción numérica no puede ser más concluyente. En sólo siete versículos nombra San Pablo a Cristo nueve veces: apenas se concibe ya mayor densidad en un discurso nada supersticioso de la palabra. Nos dice San Pablo en los antecedentes del discurso que su objeto era reducir las cosas *a la verdad del Evangelio;* y luego, en el desarrollo de su discurso, al exponer la verdad del Evangelio, nos habla de Cristo y sólo de Cristo. Aunque otra razón no hubiese, bastaba este solo hecho para demostrar que el Evangelio de San Pablo es la predicación de Cristo, y su Teología es una Cristología.

Pero más que la proporción numérica demuestra eso mismo la parte que el Apóstol da a Cristo respecto de los dos conceptos primordiales de todo el discurso: la justicia y la fe.

La justicia, en efecto, no es aquí, como en otras partes, justicia de Dios, sino justicia de Cristo. «Si buscando ser justificados en Cristo nos hallásemos pecadores, ¿no sería Cristo agente de pecado?» Como si dijera: buscamos ser justificados en Cristo, porque Cristo es agente de justicia. La justicia, por tanto, que buscamos, no es otra que la justicia de Cristo.

La fe que justifica es también fe de Cristo. Cuatro veces habla el Apóstol de esta conexión de Cristo con la fe. «Sabiendo que no es justificado hombre alguno sino por la fe de Cristo, también nosotros los judíos creímos en Cristo, a fin de ser justificados por la fe de Cristo... Vivo en la fe de Dios y de Cristo.»

Se ha dicho, con razón, que la Cristología de San Pablo es ante todo soteriológica: más que en la persona misma del Salvador, insiste el Apóstol en su obra de Salud. Es notable el relieve que en este brevísimo discurso da San Pablo a la redención de Cristo y la amplitud con que la abraza: en pocas palabras revela todo el plan redentor. El principio de la redención es la gracia del Padre y el amor de Cristo. Dice el Apóstol: «No desecho la gracia de Dios.» «Cristo me amó y se entregó por mí.» La muerte redentora la menciona o insinúa varias veces, y nombra particularmente la crucifixión. El rasgo más expresivo es el final: «Si por la ley se alcanzase la justicia, entonces Cristo hubiera muerto inútilmente.» Donde se indica claramente que la muerte de Cristo tuvo una finalidad relacionada con la gracia de Dios, que fue comunicar la justicia. Cristo no murió por sí y para sí, sino que «se entregó a sí mismo por mí.» Esta importancia capital de la muerte de Cristo y de su virtud justificativa se revela ya en la misma salutación inicial de la Epístola. Dice el Apóstol, no sin segundas intenciones: *Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor nuestro Jesu-Cristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, según la voluntad de Dios, nuestro Padre, para librarnos de este presente siglo perverso* (Gál. 1,3-4). Junto a la Pasión de Cristo no faltan en el discurso indicaciones suficientes de la resurrección: otro elemento vital de la Cristología de San Pablo. Pero más claramente se menciona la resurrección de Cristo en el encabezamiento de la Epístola, donde San Pablo presenta sus títulos de Apóstol: *Pablo, Apóstol [llamado al apostolado] no por hombres, ni por mediación de hombre, sino por Jesu-Cristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos* (Gál. 1,1).

Como la persona de Cristo, así también su Pasión se presenta relacionada con los dos conceptos iniciales de justicia y de fe. Al decir el Apóstol: «Si por la ley se obtuviese la justicia, Cristo entonces hubiera muerto inútilmente», indica manifiestamente que la justicia de Cristo está vinculada a su muerte redentora. Igualmente la «fe de Cristo» es la fe en «el que me amó y se entregó a la muerte por mí».

En suma: que a un problema, parte moral, parte psicológico, el de la justicia por la fe, responde San Pablo con una Cristología. Que la Epístola a los Colosenses, por ejemplo, sea cristológica, es cosa natural, pues el problema que se presentaba era también cristológico; pero que el discurso de Antioquía y toda la Epístola a los

Gálatas sean cristológicos, cuando el problema agitado era de otro orden, es mucho más significativo, y bastante para demostrar que «la verdad del Evangelio» era la salud de Cristo.

* * *

La dialéctica de San Pablo, con ser tan intensa y característica, no agota sus energías vitales. ¿Quién sospechara que el vigor dialéctico del discurso de Antioquía había de dejar lugar para efusiones místicas? Y, sin embargo, no ha escrito San Pablo nada tan íntimo y penetrante como las medias palabras místicas que balbucea en este maravilloso discurso. La justicia por la fe, Cristo con su muerte, principio de justicia para el creyente: todo esto tenía para San Pablo un sentido más hondo, más espiritual que el que aparece a primera vista. No eran éstas para el Apóstol fórmulas jurídicas o metafísicas, sino realidades densamente vividas. La fe era para San Pablo algo más que una mera adhesión intelectual: era una apropiación o asimilación de Cristo; y la justicia no era solamente una rectitud moral conforme a la ley de Cristo: era infusión de la vida de Cristo en nuestro espíritu. Por la fe Cristo habitaba en nuestros corazones; por la justicia Cristo vivía en nuestro espíritu. De aquí se ve cómo la misma mística de San Pablo es un supremo desarrollo de su aspiración a la justicia y de su pensamiento cristológico. El ansia hirviente de justicia se sosiega con la fe de Cristo, pero no se amortigua; no hierve ya alborotadamente, pero arde purísimamente: al calor de este fuego, la imagen de Cristo, sin perder nada de su realidad y consistencia, parece que se espiritualiza más y más y se vuelve etérea, transparente, radiante. Y entre ardores celestes se consuma la fusión. Pero no adelantemos las ideas.

Dos partes comprende la unión mística con Cristo: una muerte y una vida.

La muerte mística exprésala el Apóstol de dos maneras. La primera expresión, con ser más misteriosa, es de menos quilates: «Yo por medio de la ley he muerto a la ley.» ¿Queréis imponerme las observancias mosaicas? Pero... si yo ya no existo para la ley: la muerte ha roto todos los lazos que me ataban a la ley. ¿Qué tiene que ver la ley con un muerto?—pero ¿cómo Pablo ha muerto a la ley?—. Es inefablemente dulce la respuesta de Pablo: «Estoy clavado con Cristo en su misma cruz». Como si dijera: Cristo con su muerte quitó todo su valor y eficacia a la circuncisión y a todas las observancias legales: yo estaba en Cristo, en él y con él fui clavado en la cruz, y en él y con él morí; y muriendo rompí definitivamente con la ley. Y como esa ley, impotente para justificar al pecador, hizo necesaria la muerte redentora de Cristo, acarreó juntamente mi muerte en Cristo; por eso, por la ley morí a la ley. La exposición de la frase de San Pablo podrá parecer sutil: fácilmente la Mística se envuelve en sutilezas; mas la expresión misma de San Pablo: «Estoy crucificado con Cristo» es una palpitación llameante, un suspiro regaladísimo, un abreviado epitalamio.

Por la muerte a la vida. Aquí es donde triunfa San Pablo. «He muerto a la ley, exclama: mas para vivir a Dios. Estoy crucificado con Cristo; vivo, empero, con Cristo». Dos veces afirma que a la vida vieja ha sucedido una vida nueva, vida divina. Hasta aquí no ha salido todavía del círculo normal de sus ideas. Más he aquí que de repente una especie de relámpago brilla en su mente. Lo que acaba de decir le parece insuficiente, inexacto, falso. «¿He dicho que vivía yo? No es verdad: ya no vivo yo. Antes sí vivía Pablo; ahora, no. Otro siento yo vivir en mí: quien vive en mí es —¿quién había de ser?—Cristo Jesús».

Estamos ya demasiado familiarizados con este arranque sublime de místico lirismo, y casi nos hemos hecho insensibles a sus encantos y a su energía. Corrijamos con la reflexión nuestra insípida vulgaridad.

«Cristo vive en mí». ¿Qué es vivir? Vivir para los seres vivientes es lo más íntimo y esencial, lo más noble y perfecto. Vivir equivale a existir, a desarrollar las energías maravillosas que levantan a los seres vivientes sobre el mundo inanimado. Y para los seres intelectuales, los más nobles entre los vivientes, vivir es pensar, querer, sentir, amar. Las maravillas asombrosas de la inteligencia, con su empuje avasallador, con sus vuelos celestes, con sus penetraciones hondas, con sus delicadezas sutilísimas, con sus fulgores estéticos, con sus intuiciones certeras, con sus expansiones ilimitadas; las maravillas no menos asombrosas de la voluntad, ya inquebrantable como la roca, ya blanda como la cera, ya fogosa e irresistible, ya tranquila y apacible, con los bríos indómitos de la libertad y con la rectitud inflexible de la justicia, con los tesoros inagotables de la bondad, con los vaporosos ensueños del sentimiento, con las embriagueces del placer y las sofrenadas del dolor, con todas sus ansias y sus angustias, y, sobre todo, con las misteriosas energías del amor: todo esto es vivir. Pues en Pablo toda esa vida no es él quien la ejerce, sino Cristo. Por el pensamiento de Pablo piensa Cristo; con su voluntad quiere Cristo; con su corazón siente y ama Cristo.

Pero hay más. Cristo no asocia simplemente su acción a la vida de Pablo, sino que la sustituye. Tal es la fuerza de la corrección de su frase: «Vivo..., digo mal, ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí». De una plumada suprime San Pablo su persona y su vida, para dar lugar a la persona y vida de Cristo. Sin duda la personalidad física no desaparece, como luego lo significa el mismo Apóstol; pero la personalidad y vida moral y espiritual desaparecen enteramente. Pablo murió crucificado con Cristo para no volver a renacer; a la vida antigua, a la persona antigua sustituye una vida y una persona nueva; pero esta vida, esta persona no es otra vida y personalidad de Pablo, sino la vida y personalidad misma de Cristo.

Pero la vida no puede ser extraña: nace de dentro y queda dentro; su origen y su término han de ser esencialmente el mismo ser viviente; ¿cómo, pues, Cristo puede vivir la vida de Pablo? El frío cálculo no puede responder a este problema; pero el amor lo halla

resuelto. El amor compenetra y funde en una dos existencias, dos personas; por eso la una puede vivir la vida de la otra. En Pablo hay algo más que eso; no se compenetran simplemente las dos existencias, sino que la existencia de Cristo absorbe y se apropia la existencia de Pablo. Cristo ya no queda extrínseco a Pablo, y así puede vivir la vida de Pablo.

Las consecuencias de esta afirmación de San Pablo son enormes. No las saca aquí el Apóstol; pero no es lícito dejar de insinuarlas.

Un hombre, una pura criatura, no puede internarse tan adentro en la vida y la conciencia de otro hombre como Cristo penetra en la vida y la conciencia de Pablo; sólo Dios puede llegar tan adentro y obrar con tanto dominio y arrogarse tales derechos. Cristo vive en Pablo, porque es Dios.

Al suprimirse místicamente la personalidad de Pablo y dar su lugar a la personalidad de Cristo, Pablo se muda en Cristo. Pablo es Cristo. No huye San Pablo ante esta consecuencia suprema. Más aún: como Cristo vive en todos y cada uno de los fieles, ni más ni menos que en Pablo, síguese de ahí que los fieles todos sean un solo Cristo, el Cristo místico. No es éste el lugar de desenvolver esta magnífica concepción de San Pablo; pero todas las maravillas del Cristo místico que desarrolla el Apóstol en la Epístola a los Efesios están encerradas como en germen en esta vida que Cristo vive en Pablo. La organización, el desenvolvimiento, la unidad estrechísima y amplitud inmensa de Cristo místico tardará aún algunos años en formularlos definitivamente; pero la intimidad de su vida en ninguna otra parte la expresó San Pablo más vigorosamente. La misma expresión de la Epístola a los Filipenses: *Para mí vivir es Cristo* (Filp. 1,21), donde Cristo aparece como el sostén, el alimento, el ideal de la vida de Pablo, no alcanza la profunda significación del discurso de Antioquía.

* * *

Dos cosas principales hemos intentado descubrir en el discurso de Pablo: una síntesis del Evangelio del Apóstol y la evolución genética de los elementos que lo integran.

Para convencerse de lo primero, bastaba comparar el discurso con la fórmula en que el P. Prat cifra los elementos esenciales del paulinismo: «Cristo Salvador asocia todo creyente a su muerte y a su vida». La justicia por la fe, la persona y la obra redentora de Cristo, la participación mística de la muerte y la vida de Cristo, son precisamente los tres elementos teológicos que hemos hallado en el discurso.

Pero estos tres elementos no son independientes: marcan los tres momentos de un desarrollo lógico que, partiendo de la justicia por la fe, se consuma en la vida de Cristo. El deseo de la justicia entrañaba inconscientemente la necesidad de la fe. Esta fe, a su vez, no podía responder a las ansias de justicia sino porque llevaba en sus entrañas a Cristo. Cristo por la fe consuma, finalmente, el deseo

de la justicia, comunicando su vida. San Pablo no hubiera jamás realizado ni formulado este triple desarrollo dialéctico, a no haberlo antes vivido. Su vida íntima, lo mismo que su pensamiento, desesperando de la justicia de la ley, han hallado su reposo en la vida de Cristo.

II. Salutación epistolar a los Romanos (1,1-7)

Comienza el Apóstol su Carta a los Romanos con esta salutación:

Pablo, esclavo de Jesu-Cristo,
llamado a ser Apóstol,
escogido para el Evangelio de Dios,
que El había de antemano prometido
por medio de sus profetas
en las Santas Escrituras
acerca de su Hijo,
nacido de la estirpe de David según la carne,
constituido Hijo de Dios en poder
según el Espíritu de santidad
a partir de su resurrección de entre los muertos,
Jesu-Cristo, Señor nuestro:
por quien recibimos la gracia y el apostolado
para obediencia de la fe
entre todas las gentes
en nombre de El,
entre las cuales estáis también vosotros,
llamados de Jesu-Cristo;
a todos los que están en Roma,
amados de Dios,
llamados a ser santos:
gracia a vosotros y paz
de parte de Dios, Padre nuestro,
y del Señor Jesu-Cristo.

Imposible agotar en un breve comentario toda la plenitud teológica de esta salutación. La desbordante exuberancia del pensamiento rompe la cohesión de la fórmula ordinaria de la salutación epistolar. «Pablo, Apóstol de Jesu-Cristo, a los fieles de Roma: gracia a vosotros y paz». Tal hubiera podido ser la salutación del Apóstol. Pero dentro de esta fórmula sencilla ha querido introducir y condensar San Pablo la sustancia de su Evangelio, del Evangelio de Dios, del Evangelio de Cristo. Tres puntos especialmente señala el Apóstol en su Evangelio: 1.º, su objeto principal, que es Cristo; 2.º, su promesa en las divinas Escrituras por los profetas, y 3.º, su propagación entre los gentiles por obra de los apóstoles.

Cristo Jesús es el centro de esta salutación, como es el centro del Evangelio de San Pablo y de todo el cristianismo y de todo cuanto existe. Cristo es ante todo *el Hijo de Dios*: antecedentemente a toda manifestación temporal, independientemente de todo mérito adquirido, Cristo es para Dios *el Hijo suyo*. Este Hijo de Dios, pre-

existente desde toda la eternidad en la gloria del Padre, se hace hombre en la encarnación, y, hecho hombre, es entronizado en calidad de Hijo de Dios en su resurrección.

En dos frases paralelas presenta San Pablo esta entrada y este coronamiento de la vida terrena de Cristo.

El Hijo de Dios *se hizo de la estirpe de David según la carne. Se hizo* hijo del hombre el que *era* esencial e inmutablemente Hijo de Dios. *De la estirpe de David:* heredero del reino de David, su padre, y de las promesas de Abrahán. Como hijo de David, Cristo es hombre verdadero, hijo de Israel, rey de Judá, el Mesías prometido y esperado. Mas estas grandezas son lo menos en Cristo: todas son *según la carne,* según su naturaleza humana solamente.

Mayores, infinitamente mayores eran las grandezas de Cristo según su filiación divina; pero esas grandezas quedaron como oscurecidas y veladas por la carne. Llegó un momento en que parecieron eclipsarse y desvanecerse definitivamente; mas entonces fue precisamente cuando Cristo fue constituido, presentado, *entronizado como Hijo de Dios:* la gloria divina, la majestad de Dios, reservada antes a la naturaleza divina, se comunica también ahora a la naturaleza humana: Cristo, Dios-hombre, se muestra como Hijo de Dios, sentado en trono de gloria a la diestra de Dios Padre. *Hijo de Dios en poder,* en los esplendores de su potencia irresistible y avasalladora, aparece Cristo. *Según el espíritu de santidad:* según la plenitud de gracia y de verdad, según la plenitud de santidad y de carismas que el Espíritu Santo atesoró sin medida en el alma de Cristo: plenitud que de Cristo había de rebosar sobre nosotros; plenitud que, aunque creada, sólo a un alma hipostáticamente unida a la divinidad convenía se concediese: por eso tal plenitud fue como la medida de la exterior irradiación de la gloria divina de Cristo. Es digno de notarse este punto: toda manifestación externa de la gloria divina de Cristo tiene como raíz y primer origen su filiación divina; pero como principio inmediato y medida, su espíritu de santidad, su gracia infusa. Esta glorificación de Cristo fue *a partir de su resurrección de entre los muertos.* La resurrección fue para Cristo el comienzo y como la investidura de su gloria. Es muy característico de San Pablo la unión de estos tres elementos: la filiación divina, la acción del Espíritu Santo y la resurrección. Más adelante nos dirá el Apóstol: *El que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales en virtud del Espíritu Santo que habita en vosotros... Cuantos son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios* (Rom. 8,11-14).

El Evangelio de Cristo no se presentó en el mundo repentina e improvisadamente: Dios ya *antes lo había prometido por sus profetas en las Santas Escrituras.* Habla de tal manera San Pablo como si todas las Escrituras, todos los oráculos proféticos, todas las promesas de Dios no tuviesen otro objeto sino Cristo. Es capital en la Teología del Apóstol esta harmonía del Antiguo Testamento con el Nuevo. Por una parte, nadie parece haber roto con la Ley más

decididamente que San Pablo; por otra parte, nadie hace ver más clara y extensamente la concincidencia de la Ley con el Evangelio: basta leer la Epístola a los Romanos, donde no olvida el Apóstol ni un momento el problema de la Ley. ¿Cómo conciliar esas dos tendencias al parecer contradictorias? Es que San Pablo en el Antiguo Testamento ve y señala dos elementos independientes: la promesa de Abrahán y la Ley de Moisés. La promesa es preparación intrínseca y como semilla del Evangelio; la Ley es preparación extrínseca y provisional. La promesa se desarrolla por natural evolución en el Evangelio, que es como su florecimiento: la Ley cae, se retira como inútil luego que aparece el Evangelio. Si el Evangelio es un templo edificado por Dios, la promesa es su plano o su fundamento, la Ley los andamios, que si son necesarios para construir el edificio, son inútiles y estorban luego que el edificio está concluido. Tanto la promesa como la Ley ceden su lugar al Evangelio y mueren: la promesa, por espontánea transformación; la Ley, por violenta abrogación. Pero tanto la una como la otra no tienen otra razón de ser que el Evangelio, al cual están providencialmente subordinadas. Esta subordinación explica la unidad del plan divino en la obra de la redención humana.

Si el Evangelio fue prometido de antemano por los oráculos de los profetas, había de ser anunciado a todos los hombres, judíos y gentiles, por ministerio de los apóstoles. San Pablo tenía plena conciencia, quizás como ningún otro Apóstol, de su apostolado. *Esclavo de Cristo, Apóstol por vocación divina, elegido y como puesto aparte por un privilegio singular para anunciar el Evangelio de Dios:* tal se consideraba San Pablo como Apóstol de Cristo. Y lejos de mirarlo como una carga o un simple oficio, miraba el apostolado como una *gracia,* un favor recibido *por mediación de Cristo,* una misión o representación *en nombre suyo.* Y como legado y representante de Cristo se había de presentar ante *todas las naciones* sin limitación alguna para rendirlas a todas *a la obediencia* de la fe que se les anunciaba en el Evangelio.

No hemos agotado la plenitud: una reposada consideración descubrirá más y mayores maravillas en esta magnífica salutación del Apóstol a Roma. Para facilitar su comprensión podrá ser útil una breve observación sobre su estructura gramatical. La expresión *Jesu-Cristo Señor nuestro* es el centro, material y lógicamente, de todo el período. Inmediatamente le precede el recuerdo de la promesa, y le sigue la mención del apostolado: Cristo en medio de los profetas y de los apóstoles. En los extremos están Pablo, que escribe, y los Romanos, a quienes escribe. La perfecta simetría de estas cinco partes, más que del ingenio rítmico de Pablo, nace de su proporción con el centro, Jesu-Cristo, centro que irradia en todas direcciones y se halla en todos los extremos. Pablo es *esclavo de Jesu-Cristo;* los Romanos son *llamados de Jesu-Cristo.* Y en Cristo terminan las promesas proféticas y de Cristo para la misión apostólica.

III. Otros pasajes

Rom. 16,25-26:

Al que puede consolidaros
en orden a mi Evangelio
y a la predicación de Jesu-Cristo,
en orden a la revelación del MISTERIO,
por tiempos eternos mantenido en secreto,
mas ahora manifestado
y por las Escrituras proféticas
según obediencia del eterno Dios
para obediencia de la fe
a todos los gentiles notificado,
al solo sabio, Dios, por Jesu-Cristo,
a quien sea la gloria por los siglos de los siglos.

Este pasaje es uno de los de mayor fuerza sintética. La expresión *la predicación de Jesu-Cristo* presenta a Jesu-Cristo como objeto predominante y en cierta manera exclusivo de la predicación evangélica. Esta misma expresión, colocada entre *mi Evangelio* y *la revelación del Misterio,* presenta al mismo Jesu-Cristo como contenido del Evangelio y como sustancia del Misterio. Toda la Teología de San Pablo, por tanto, se compendia y concentra en el Misterio de Jesu-Cristo. El Misterio en sí mismo lo declara el Apóstol en otras Epístolas; aquí se limita a exponer las tres fases de la Economía del Misterio: sus orígenes eternos, su manifestación o realización temporal y su divulgación entre los hombres. En esta divulgación señala San Pablo el principio *(la ordenación del eterno Dios),* el medio o instrumento *(por las Escrituras proféticas)* y el doble término, real *(para obediencia de la fe,* es decir, a la fe predicada) y personal *(a todos los gentiles).* De todo esto se colige que la Teología de San Pablo no es otra cosa que la contemplación del Misterio. Los elementos integrantes del Misterio y la organización de estos elementos han de ser necesariamente los elementos integrantes y la organización característica de la Teología de San Pablo.

1 Cor. 1,17-2,10:

Envióme Cristo... a predicar el Evangelio:
no con arte de palabra,
para que no se enerve la cruz de Cristo.
Pues la palabra de la cruz,
para los que perecen es una locura;
mas para los que se salvan, para nosotros,
es una fuerza de Dios...
Nosotros predicamos un Cristo crucificado:
para los judíos, escándalo;
para los gentiles, necedad;
mas para los mismos que han sido llamados,
así judíos como griegos,

un Cristo fuerza de Dios
y sabiduría de Dios...
De Dios os viene lo que sois en Cristo Jesús,
el cual se hizo para nosotros
sabiduría de parte de Dios,
y justicia, y santificación, y redención...
Y yo, venido a vosotros, hermanos,
vine no con superioridad de palabra o de sabiduría,
al anunciaros el Misterio de Dios.
Porque resolví no saber cosa entre vosotros
sino a Jesu-Cristo, y éste crucificado...
Sabiduría, sí, hablamos entre los perfectos...,
mas hablamos sabiduría de Dios,
la encerrada en el Misterio, la escondida,
la que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra;
la cual ninguno de los grandes de este mundo conoció;
que si la conocieran, jamás al Señor de la gloria crucificaran...
Que a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu...

Es patente la riqueza doctrinal de este pasaje; pero no lo es menos, a pesar de lo descosido de su forma literaria, la unidad del pensamiento, que se concentra en Jesu-Cristo crucificado. Pero lo más característico e importante de este pasaje es el doble estadio que en su Teología señala San Pablo: uno inferior y más elemental, cuya fórmula es *la palabra de la cruz;* otro superior y más profundo, cuya expresión es *la sabiduría del Misterio.* Conviene consignar los elementos propios y diferenciales de cada uno de los estadios y su identidad sustancial. En el primer estadio predomina Jesu-Cristo crucificado, es decir, su persona y su obra salvadora. En la persona resalta la divinidad (expresada por la denominación estrictamente teológica *Señor de la gloria)* y el carácter soteriológico (declarado por la expresión *fuerza de Dios).* En la obra salvadora se destacan la muerte de cruz, como medio de salvación, y sus efectos saludables, que son la redención, la justicia y la santidad. El segundo estadio puede calificarse objetivamente como el Misterio de Dios, subjetivamente como la sabiduría de Dios, o más comprensivamente como la sabiduría del Misterio. En este Misterio insinúa San Pablo las tres fases notadas en el pasaje anterior: su predestinación eterna en la mente de Dios Padre, su realización histórica *en Cristo Jesús* y su revelación por el Espíritu Santo. Los dos estadios convergen en Jesu-Cristo, que es a la vez *fuerza de Dios y sabiduría de Dios.*

Ef. 3,3-12:

Por revelación se me dio a conocer el Misterio... de Cristo;
el cual en otras generaciones no fue dado a conocer
a los hijos de los hombres,
cual ahora fue revelado a sus santos apóstoles
y profetas por el Espíritu:
que los gentiles son coherederos y concorporales
y compartícipes de la promesa
en Cristo Jesús por medio del Evangelio...
A mí, menor que el menor de los santos,

me fue otorgada esta gracia:
de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo
imposibles de rastrear
y de iluminar a todos manifestando
cuál sea la Economía del Misterio,
escondido desde el origen de los siglos
en Dios, que creó todas las cosas,
para que se dé a conocer ahora a los principados
y a las potestades en los cielos
por medio de la Iglesia
la multiforme sabiduría de Dios,
según el designio eterno que se propuso
en Cristo Jesús Señor nuestro;
en quien tenemos franca seguridad
y acceso con confianza mediante la fe.

En dos ciclos paralelos declara San Pablo el Misterio y la Economía del Misterio. El Misterio generalmente es *el Misterio de Cristo,* comunicado a los hombres *en Cristo Jesús por medio del Evangelio.* Más particularmente es su extensión a *los gentiles,* que, asociados a Israel, *son coherederos y concorporales y copartícipes de la promesa* mesiánica; es decir, mirando al pasado, participan la Promesa hecha a la posteridad de Abrahán; mirando al presente, forman con Israel un solo cuerpo; mirando al futuro, son coherederos de las bendiciones divinas. En la Economía del Misterio se distinguen las tres fases de su desenvolvimiento: *el designio eterno,* concebido en *Cristo Jesús* por *Dios, que creó todas las cosas;* su realización histórica, *por medio de la Iglesia;* su manifestación a todos los hombres y especialmente a los gentiles. Tanto en el Misterio como en su Economía, dos circunstancias nota San Pablo que afectan singularmente a su Teología. Por una parte, reclama él para sí un conocimiento sobrenatural del Misterio y una vocación especial para ser su Apóstol y su Teólogo. Por otra parte, resplandece en el Misterio *la multiforme sabiduría de Dios,* capaz de asombrar *a los principados y a las potestades en los cielos,* que contemplan en él *las riquezas de Cristo imposibles de rastrear.* De ahí el carácter y la alteza de la Teología de San Pablo, que es la Teología del Misterio de Cristo.

Col. 1,12-22:

Haciendo gracias al Padre, que os hizo capaces
de compartir la herencia de los santos en la luz;
el cual nos libertó de la potestad de las tinieblas
y nos trasladó al reino del Hijo de su amor,
en quien tenemos la redención,
la remisión de los pecados.
El cual es imagen del Dios invisible,
mayorazgo de toda la creación;
porque en El fueron creadas todas las cosas...,
todas han sido creadas por medio de El y para El.
Y El es antes que todas las cosas

y todas tienen en El su consistencia.
El es la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia,
como quien es el principio,
primogénito de entre los muertos,
para que en todo obtenga El la primacía;
porque en El tuvo a bien morar toda la plenitud,
y por medio de El reconciliar todas las cosas consigo,
haciendo las paces por la sangre de su cruz;
por medio de El, así las de la tierra como las de los cielos.
Y a vosotros, que erais un tiempo extraños
y enemigos en vuestra mente por las malas obras,
mas ahora os reconcilió en el cuerpo de su carne
por medio de la muerte,
para presentaros santos e inmaculados
e irreprochables en su acatamiento.

Con más sabiduría que arte ha condensado San Pablo en este pasaje lo más elevado de su Cristología y Soteriología. En cuatro ciclos o períodos principales puede dividirse. En el primero enumera los beneficios de la redención, que es una participación en *la herencia de los santos en la luz,* una liberación *de la potestad de las tinieblas,* un traslado al *reino del Hijo de su amor,* un rescate y *remisión de los pecados.* En el segundo período, que es un himno a Jesucristo, se enaltecen con títulos magníficos sus glorias divinas y humanas respecto de la creación y de la Iglesia. El es la *imagen de Dios,* cuyas infinitas perfecciones reproduce y refleja; él el *mayorazgo* y señor de todo cuanto ha sido creado; pues en él, por él y para él, causa ejemplar, agente y fin, ha sido creado cuanto existe. Anterior por su eternidad a toda existencia creada, es a la vez su base de sustentación y el principio de su cohesión y harmonía. Y respecto de la Iglesia tiene la supremacía y funciones de Cabeza con su Cuerpo, como quien universalmente es el principio y origen de todo bien; y es también el primero que ha resucitado a vida inmortal como *primogénito de entre los muertos.* El fin de tanta grandeza es *para que en todo obtenga él la primacía;* y la causa primera es *porque en él tuvo a bien morar toda la plenitud* de la divinidad y de la gracia, por la unión hipostática y por la plena posesión del Espíritu Santo. En los dos últimos períodos se expresa la pacificación universal y la reconciliación de los gentiles con Dios por la cruz, la sangre y la muerte del Redentor.

Tit. 2,11-14:

Manifestóse la gracia salvadora de Dios
a todos los hombres, enseñándonos
que, dando de mano a la impiedad
y a las concupiscencias mundanas,
vivamos moderada, justa y piadosamente
en el presente siglo,
aguardando la bienaventurada esperanza
y manifestación de la gloria
del gran Dios y Salvador nuestro Jesu-Cristo,

quien se entregó a sí mismo por nosotros
para redimirnos de toda iniquidad
y purificar para sí un pueblo que fuera suyo,
celador de buenas obras.

De lo que rebosa el corazón habla la boca. Con el sencillo propósito de dar una base a sus exhortaciones morales, propone San Pablo en compendio lo más sustancial de su Soteriología; en la cual cabe distinguir el primer principio, el agente o Mediador de la salud, su realización y sus frutos. El primer origen de la salud humana es *la gracia salvadora de Dios* Padre, que se manifiesta. El agente o Mediador de la salud es Jesu-Cristo, que es a la vez *el gran Dios y Salvador nuestro* en cuanto hombre. La obra de la salud se realizó cuando Jesu-Cristo *se entregó a sí mismo* a la muerte de cruz, la cual padeció *por nosotros,* es decir, en beneficio nuestro y en representación nuestra. Lo formal de esta muerte es que fue *para redimirnos,* esto es, que fue precio de nuestro rescate. Este rescate es preferentemente moral, por cuanto por él fuimos redimidos *de toda iniquidad.* El efecto inmediato de la redención fue el quedar constituido el *pueblo* de Dios, pueblo santo, purificado de todo pecado y *que fuera suyo* especialmente, y como tal *celador de buenas obras.* La consumación y coronamiento de la obra de salud será la *manifestación de la gloria* de Jesu-Cristo al fin de los tiempos, la cual, entre tanto, *aguardamos* como una *bienaventurada esperanza.*

La coincidencia sustancial de todos estos pasajes, y de todos los demás, nos da la plena seguridad de que conocemos perfectamente los rasgos característicos o constitutivos esenciales de lo que se ha llamado la Teología de San Pablo.

CAPITULO III

El pensamiento generador de la Teología de San Pablo

Introducción

El Misterio, contenido de la Teología de San Pablo.—El contenido o sustancia de la Teología de San Pablo, en lo que tiene de más característico o personal, es lo que él mismo llama *el Misterio de Dios o Misterio de su voluntad, el Misterio de Cristo o Misterio del Evangelio, el Misterio de la fe o Misterio de la piedad,* o simplemente *el Misterio* [4]. Misterio, en estas expresiones del Apóstol, no tiene el sentido que modernamente damos de ordinario a esta palabra: una verdad inasequible a la inteligencia creada. El Misterio es para San Pablo el plan o designio de Dios en orden a la

[4] *Mysterium Dei:* 1 Cor. 2,1 (?); Col. 2,2. *Mysterium voluntatis suae:* Ef. 1,9. *Mysterium Christi:* Ef. 3,4; Col. 4,3. *Mysterium Evangelii:* Ef. 6,19. *Mysterium fidei:* 1 Tim. 3,9. *Mysterium pietatis:* 1 Tim. 3,16. *Mysterium:* Ef. 3,3; Col. 1,26.

salud humana; plan altísimo y secretísimo, impenetrable a los ojos de toda criatura antes de su revelación; plan concebido eternamente por Dios Padre, realizado por Jesu-Cristo y en Jesu-Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo.

La Economía del Misterio.—Este plan, ideado en la eternidad, Dios lo ha desarrollado en el tiempo ante nuestros ojos en su realización histórica y viviente: realización providencial, que San Pablo llama *la Economía del Misterio* [5]. En esta Economía, lo mismo que en el Misterio, cuya realización o exteriorización es, se han de hallar necesariamente los elementos esenciales y característicos de la Teología de San Pablo.

Drama divino.—La Economía del Misterio se desenvuelve dramáticamente: es un verdadero drama divino, cuyos actores principales son Dios y el hombre, cuyo protagonista es Jesu-Cristo. Este es el que pudiéramos llamar elemento *personal* del drama; al lado de él existe otro elemento *real:* la salud eterna del hombre. Es el drama soteriológico.

Pero este drama no es una ficción poética: es una *historia;* mejor, es la historia religiosa de la Humanidad, es la historia tormentosa y fulgurante de sus actos y de sus destinos: historia que, arrancando de una eternidad, se desarrolla en el decurso de los tiempos, hasta desembocar en otra eternidad: comienza en Dios y termina en Dios.

* *Las Teologías de San Pablo.*—Es un hecho, tan curioso como instructivo, que los teólogos que más ampliamente han estudiado el pensamiento de San Pablo, al enumerar los elementos que lo integran, coinciden sustancialmente en su orden o distribución [6]. La razón de esta coincidencia es muy sencilla: han seguido los pasos o estadios que en su desenvolvimiento histórico presenta la Economía del Misterio: han seguido los actos del drama soteriológico. Pero muchos se han contentado con exponer ordenadamente el desarrollo externo de los hechos. Mas eso no basta: es menester investigar el orden interno, que preside el desarrollo externo.

Muchos parecen no haberse preocupado apenas de esta génesis interna del plan divino. Los que se han preocupado por descubrirla han tomado diferentes caminos o procedimientos.

Tres son los procedimientos principales que hasta ahora se han

[5] *Mihi... data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare [omnes] quae sit <«oeconomia mysterii»> absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit* (Ef. 3,8-8. Cf. 1,10; 3,2; Col. 1,25).

[6] Hemos reunido en un cuadro sinóptico los índices de las principales Teologías de San Pablo, y hemos podido comprobar que, distribuyendo la materia en cinco grupos (los mismos en que el P. Prat ha distribuido el contenido de su Teología), el orden con que se suceden estos grupos (y también en gran parte el contenido y el orden interno de cada uno) es constante. En sus primeras ediciones, el P. Prat nos daba una reseña o historia bastante completa de las Teologías paulinas *(La Théologie de Saint Paul*[4] p.1.ª l.1 c.1.2 [París 1913] p.21-32), que en sus posteriores ediciones ha reducido notablemente, eliminándola además del cuerpo de la obra *(La Théologie de Saint Paul*[7] p.2.ª Bibliographie [París 1923] p.567-574). En las primeras ediciones pueden verse los índices de las Teologías más importantes, antiguas y contemporáneas.

seguido: el histórico-documental, el psicológico, el racional o dialéctico.

En el método *histórico-documental,* seguido por B. Weiss [7], el desenvolvimiento de la concepción paulina recorre cuatro estadios, correspondientes a los cuatro grupos de las Epístolas. El primer estadio (Epístolas a los Tesalonicenses) representa el paulinismo en germen. El segundo (las cuatro grandes Epístolas: Rom., Gál., 1 y 2 Cor.) contiene el paulinismo desarrollado. El tercero (Epístolas de la cautividad: Filp., Ef., Col., Filem.) presenta un desenvolvimiento ulterior y más avanzado del paulinismo. El cuarto (Epístolas pastorales) ofrece el paulinismo atenuado o debilitado. Semejante procedimiento, si es aceptable desde el punto de vista histórico, no lo es desde el punto de vista teológico. En él vemos el proceso de la enseñanza externa del Apóstol, pero no el desenvolvimiento interno y la cohesión de su pensamiento.

Opuesto al anterior es el método *psicológico,* seguido por A. Sabatier [8]. Para él el principio generador de todo el proceso es Cristo, quien, como injertado en la conciencia de Pablo, absorbe toda su vida y su misma personalidad. Este principio generador evoluciona primeramente en la esfera psicológica; de allí sale a la esfera social e histórica, y luego asciende a la esfera metafísica. No puede desconocerse que este procedimiento es original y su exposición interesante y fascinadora. Pero, prescindiendo de otras consideraciones, peca de doble subjetivismo. Primero, en vez de darnos el desarrollo del contenido de la Teología paulina, nos ofrece la génesis de su concepción en la conciencia de San Pablo. Luego, y es lo más grave, en vez de recoger y coordinar los datos que el mismo San Pablo suministrase sobre la génesis psicológica de su pensamiento, Sabatier, introduciendo su filosofía evolucionista en la conciencia del Apóstol, le hace pensar como pensaría un auténtico discípulo de Ritschl. Tanto subjetivismo y tanta arbitrariedad no pueden satisfacer a un teólogo católico, a quien más que la génesis y evolución subjetiva del pensamiento interesa su contenido objetivo y su cohesión intrínseca. Hay que buscar, pues, un método más objetivo y racional.

Tal es el que, a falta de nombre más apropiado, podemos llamar *dialéctico.* Es el que acertadamente y con espléndidos resultados siguió el P. Prat en su magnífica *Teología de San Pablo.* Recogidos y aquilatados sagazmente los elementos integrantes del paulinismo, los resume en una fórmula breve y comprensiva: *Cristo Salvador asocia a todo creyente a su muerte y a su vida* [9]. A la luz de esta fórmula, que es *el verdadero centro de la doctrina paulina,* situándose en el Calvario, *como sobre un observatorio elevado,* contempla desde él *bajo todos sus aspectos el misterio de nuestra salud* [10]. Magnífico punto de vista, desde el cual podemos contemplar todos los pasos, o digamos actos, del drama soteriológico, desde sus orígenes en la mente de Dios hasta su venturoso desenlace en la vida eterna de Dios. Al procedimiento dialéctico, que tan esplendorosa visión ha producido, no podemos oponer los reparos que a los métodos precedentes hemos opuesto. Aceptamos el resultado, agradecidos al eximio teólogo, que tan atinadamente ha empleado el método más adecuado y oportuno.

[7] *Lehrbuch der biblischen Theologie*[7] (Stuttgart 1903). Cf. PRAT, ed. 4.ª p.29-30.
[8] *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*[4] (París 1912). Guarda cierta analogía con el de SABATIER el procedimiento de J. BOVON en su *Théologie du Nouveau Testament*[2] t.2 sect.2 (Lausana 1905) p.71-403.
[9] *O.c.,* 7 p.2.ª p.23.

* *Problema sugestivo.*—Pero queda un punto en el cual acaso podamos avanzar algo. El P. Prat, deliberadamente, para determinar el desenvolvimiento de las Teologías de San Pablo, se ha colocado no en el punto de partida, sino en el centro. Después de presentar sinópticamente el esquema de su obra, prosigue: «En vez de ir a la cabeza de la exposición, como hubiera podido esperarse, la *idea central* ocupa realmente el *centro.* Se asciende por grados hasta la cima de la enseñanza doctrinal para volver a bajar luego la pendiente. La economía de la redención se desarrolla así en el pasado y en el porvenir en un cuadro cronológico cuyas lejanas perspectivas no carecen de harmonía [11]. Esta *idea central,* que poco antes ha llamado *el verdadero centro de la doctrina paulina,* es la fórmula sintética antes mencionada. Nos preguntamos, pues: ¿en vez de colocarnos en el centro para luego retroceder al principio, será posible partir directamente del mismo principio? ¿En vez de partir de una fórmula compleja, en la cual la pluralidad de elementos se ha reducido a la posible unidad, será posible partir de una idea simple, cuya unidad engendre la pluralidad? Más concretamente: ya que según el P. Prat el primer origen y como punto de partida de todo drama soteriológico es el plan eternamente concebido en la mente de Dios, que consiguientemente el teólogo estudia en los comienzos de su obra, ¿será posible hallar en este mismo plan de Dios el impulso, la idea germinal, por así decir, del pensamiento de San Pablo, que entrañe en sí y determine el desenvolvimiento de su doctrina y la organización de su Teología?

Tal es el objeto de nuestra investigación: descubrir en los mismos designios eternos de Dios el pensamiento generador, el primer germen de la Teología de San Pablo. Ha de ser, por lo mismo, no una fórmula compleja, sino una idea simple, lo más simple que sea posible, pero fecunda al mismo tiempo, tal que entrañe en sí los riquísimos y variadísimos elementos que la integran. Osada parecerá la empresa; pero su importancia nos invita a que nos aventuremos. Si no acertamos, podremos dar por lo menos ocasión a otros a que lo intenten con mayor fortuna.

Método o procedimientos.—Notábamos al principio que aquellas dos expresiones: *el Misterio, la Economía del Misterio,* contienen o cifran en sí lo más sustancial y característico del pensamiento de San Pablo; expresiones correlativas, que se corresponden como el plan y

[10] Ibid.
[11] Ibid., p.24.

su ejecución. Estas dos expresiones nos van a servir de base en nuestra investigación. En el *Misterio,* por vía de análisis, intentaremos descubrir la idea básica e inicial, o, si vale la frase, la célula primordial, que encierra en sí o determina todos los elementos, aspectos o modalidades del plan complejo de Dios en orden a la salud humana. En *la Economía del Misterio,* por vía de comprobación, examinaremos si la idea germinal, obtenida por el primer procedimiento, reaparece y se desenvuelve gradualmente en todos los pasos o actos del drama soteriológico [12]. De ahí las dos partes de nuestro trabajo: un análisis racional, un ensayo experimental.

I. La idea inicial en el Misterio

Previsión del pecado en el Misterio.—El primer momento o signo lógico que alcanzamos a descubrir en el Misterio de Dios es la previsión del pecado de Adán: base, por así decir, presupuesto o condición previa de los consejos actuales de Dios en orden a la salud humana. Lo que anteriormente a esta previsión—hablamos, naturalmente, de anterioridad meramente lógica—había Dios pensado o determinado acerca de la elevación del hombre a un estado sobrenatural, diferente del actual, queda impenetrable a nuestros ojos. San Pablo no habla de ello. Sólo ciertas frases misteriosas, a manera de ráfagas fugaces, esclarecen con luz indecisa esas sombras impenetrables. Prescindamos ahora de ellas.

El primer momento, pues, de los planes divinos en la actual providencia es la previsión del pecado: punto de partida o situación inicial del drama soteriológico. Examinemos más por menor esta situación inicial creada por el pecado. Dios había determinado crear al hombre elevándolo a un estado sobrenatural, que encerraba en sí el don de la justicia original acompañada de los dones de la integridad moral y de la inmortalidad. Con ello pretendía Dios su propia gloria y la eterna felicidad del mismo hombre. Ambos fines quedaban frustrados con el pecado: Dios, injuriado; el hombre, perdido: despojado de la justicia original, subyugado por la concupiscencia y sujeto a la muerte, así temporal como eterna. En vista de esta catástrofe, que tenía visos de fracaso, ¿qué actitud iba Dios a tomar?

El nudo del drama.—Ante la previsión del pecado, hablando a nuestro modo, reaccionó la justicia de Dios. Esta reacción fue doble. Por una parte, la justicia vengadora, para volver por su honor violado, quería reparar la injuria con la debida sanción. Por otra parte, su bondad comunicativa, mejor aún, su misma justicia, como perfección de Dios, propensa, por tanto, a comunicarse al hombre, quería parar la ruina del pecador, otorgándole de nuevo la justicia perdida; quería justificarle, hacerle justo. Pero esta doble reacción de la justicia divina ante el pecado parecía entrañar en sí una contradicción irreductible: ambas manifestaciones de la justicia divina

[12] Entre los textos que citaremos de las Epístolas paulinas no incluimos el más importante de todos, Rom. 3,21-26, que, precisamente por su singular importancia e integridad, hemos preferido tratar separadamente.

parecían incompatibles. Y ahí nace el nudo del drama, nudo que parecía imposible soltar.

En efecto, la justicia de Dios exigía una reparación condigna, una sanción que correspondiese a la gravedad del pecado. Pero semejante sanción arruinaba definitivamente al hombre, dejándole absolutamente incapaz de ulterior justificación. El hombre, Adán con todo su linaje, reo de muerte eterna, no podía recibir el rayo de la justicia de Dios sin sucumbir y perecer. Ningún hombre, ninguna criatura, podía dar debida satisfacción a la Majestad divina ofendida, ni, aun cuando hubiera podido, quedaba, tras de recibir la sanción, en disposición de nueva justificación. Con la sanción quedaba, por así decir, fuera de combate, fuera del alcance de las misericordias divinas. Sin la sanción no cabía justificación, pero con la sanción ya no había lugar a nueva justificación. Ante este conflicto, ¿qué consejo iba a tomar la divina sabiduría? ¿Cómo desatar el nudo?

La solidaridad, principio de solución.—El hombre había pecado y perecido solidariamente. El pecado de uno fue pecado de todos, la ruina de Adán fue la ruina de toda su posteridad en masa. Todos murieron en Adán, por cuanto en Adán todos habían pecado. El pecado y la muerte fueron universales en virtud del principio de solidaridad que Dios había establecido. ¿Sería posible que la solidaridad, principio de la catástrofe, lo fuera igualmente de la rehabilitación? Así fue. El principio de solidaridad, origen de su ruina, iba a ser para el hombre el origen de su reparación. Brilló un rayo de esperanza. Cabía injertar en el tronco carcomido de la Humanidad un nuevo germen capaz de recibir en sí la sanción de la justicia divina sin sucumbir a ella, capaz también de comunicar o transfundir solidariamente su propia justicia a todo el linaje humano. ¿Quién podía ser este nuevo Adán?

La solidaridad de justicia en Cristo.—Este nuevo Adán, este nuevo injerto, no podía ser otro que el mismo Dios, quien, hecho hombre y asumiendo en sí la representación, la responsabilidad y los destinos de la Humanidad entera, fuera capaz de recibir la sanción, dando con ella cumplida satisfacción a Dios ofendido; capaz también de recibir en sí los rayos de las divinas venganzas, sin sucumbir definitivamente; capaz, además, de comunicar su propia justicia a toda la Humanidad, en él recapitulada y como concentrada. Esta solución quedó aprobada en el consejo de la Augusta Trinidad. En virtud de este decreto, una de las divinas Personas, el Hijo, había de hacerse hombre. Con esto el Hombre-Dios, Jesu-Cristo, entra a ser el elemento preponderante del Misterio de Dios, donde aparece como la víctima del gran pecado del mundo y como el agente de la justificación del hombre.

La idea primordial en el plan divino.—Examinemos brevemente el razonamiento que precede y el resultado obtenido. Ante el hecho previsto del pecado, la primera idea que surge, supuesta en Dios la voluntad de repararlo, es, y no podía ser otra, la justicia, antítesis formal y directa del pecado. Pero la justicia sola no podía obrar la

justificación del hombre: era necesario el principio de la solidaridad. Este principio de solidaridad, a su vez, determinaba la intervención de Jesu-Cristo. Este primer momento o esbozo de los planes divinos puede cifrarse o concretarse en esta expresión: *la justicia solidaria en Cristo*. Tal es el resultado del razonamiento precedente; tal es asimismo el primer germen, cuyas múltiples virtualidades entrañan ya en sí todo el desenvolvimiento del drama soteriológico. En este germen, en esta célula primordial, descubrimos tres elementos de valor o tendencia muy diferente: uno real, la justicia o justificación; otro modal, el principio de solidaridad; otro personal, Jesu-Cristo. De estos tres elementos, el básico o primitivo es la justicia; el principio de solidaridad no es sino una modalidad necesaria para que la justicia logre su efecto; la intervención de Jesu-Cristo, si por la dignidad de su persona y por la necesidad y eficacia de su acción es la más importante, no es, con todo, sino una derivación, consecuencia o concreción del principio de solidaridad. Por esto en el análisis precedente sólo ha aparecido en tercer lugar. En la presente providencia, la intervención de Jesu-Cristo está condicionada por el decreto divino de justificar solidariamente al hombre.

Este primer análisis no ha agotado el contenido del plan divino: un ulterior análisis de cada uno de los tres elementos señalados nos permitirá vislumbrar cómo en él se contiene y determina virtualmente todo el desenvolvimiento del drama soteriológico, toda la concepción teológica de San Pablo.

Análisis ulterior de la idea primordial. Elemento real: la justificación.—Justificación es una acción que traslada al pecador del estado de pecado al estado de justicia. Esta acción, como hemos visto, es doble: es la reparación y expiación del pecado por la sanción, y es la producción de la justicia en el hombre. Analicemos cada uno de estos dos aspectos.

Como sanción, la justificación exige una víctima cuyo valor o dignidad sea tal que, contrapesando la gravedad de la ofensa inferida a Dios por el pecado, pueda dar plena satisfacción a los derechos divinos violados. Ya por esta sola consideración aparece la necesidad de una víctima divina, sacrificada en aras de la divina justicia. Aquí se anuncia la tragedia del Calvario, la muerte del divino Redentor. Pero hay más: el designio de Dios de concentrar, por así decir, toda la sanción del gran pecado del mundo en la muerte del Hombre-Dios envolvía o determinaba cierto aparente disimulo o connivencia de Dios con el pecado, que durante largos siglos podía parecer como que quedaba sin el merecido castigo. Esta aparente connivencia parecía comprometer la justicia divina, como que Dios mirase con ojos indiferentes los crímenes más detestables de los hombres. Por esto, cuando llegó el supremo momento de la gran sanción, Dios había de hacer tal demostración de su justicia que hasta los ciegos viesen y entendiesen que Dios es justo. Para este fin la sanción había de ser sangrienta y terrible. ¡Qué horizontes tan vastos abre ante nuestros ojos esta consideración de la justicia vengadora de Dios!

No menos fecundo aparece el segundo aspecto de la justificación, como acción justificadora del hombre, como obradora de la justicia que lo hiciese verdaderamente justo. Esta justicia había de ser en los planes de Dios una restitución o reproducción de la justicia original perdida por el pecado. De lo contrario, no quedaría éste plenamente reparado. En consecuencia, había de ser una justicia sobrenatural, de origen y temple divino, producida por Dios y trasunto de la justicia misma de Dios; en una palabra, que es de San Pablo: había de ser *justicia de Dios*. Consiguientemente, como justicia de Dios, no podía ser una mera imputación jurídica o forense; como participación de la justicia misma con que Dios es justo, había de ser vital, una vida superior del espíritu, que, desenvolviéndose aquí en obras de justicia, había de florecer en una vida eternamente bienaventurada, en que, resucitada la carne, el hombre entero se abismase en la vida de Dios. Por fin, esta justicia de Dios no la merecía, mejor aún, la desmerecía positivamente el hombre prevaricador. De ahí que la justificación del hombre envolvía en sí una gracia, un favor, una misericordia: era una justicia enteramente gratuita. Y si bien esta justicia la había de merecer la inmolación de la víctima redentora—con lo cual la justicia era plenamente justicia—, no es menos cierto que precisamente en este modo de justificar al hombre resplandece la suprema gracia y misericordia de Dios. Qué inmensa misericordia fue de Dios para con el hombre el darle este medio de salvación y hacer que la sanción del gran pecado recayese no en cada hombre particular, sino en uno por todos, en el hombre nuevo, Jesu-Cristo.

Elemento modal: el principio de solidaridad.—El principio de la más estrecha solidaridad, o, como dice San Pablo, comunión, presidió a la creación del hombre en el estado de justicia original. Adán, progenitor y cabeza de todo el linaje humano, representaba y compendiaba en sí no sólo en el orden físico, sino más aún en el orden moral y jurídico, toda su posteridad. Era tan íntima esta misteriosa compenetración y como identificación, que el pecado del padre fue considerado como pecado de todos sus hijos; el pecado de uno fue en realidad pecado universal. Por esto el castigo del padre alcanzó a todos sus hijos; castigo, decimos, que no simplemente desgracia o funesta herencia. Dios quiso que la reparación del gran pecado, diametralmente opuesta al pecado mismo, fuera igualmente solidaria. Disgregada la Humanidad de su primera cabeza, había de converger y concentrarse en un segundo Adán, que, contrario al primero en su significación y en su acción, había, con todo, de corresponder a él y ser como su reproducción en el oficio de representar y condensar en sí a toda la Humanidad. Las consecuencias de este designio divino de comunión humana habían de ser enormes. Mas para apreciarlas debidamente hay que considerar antes quién había de

ser este segundo Adán, este hombre por antonomasia, este nuevo centro de la solidaridad humana, Jesu-Cristo.

Elemento personal: Jesu-Cristo.—El nuevo Adán, para poder reparar el pecado y la ruina del viejo Adán, necesariamente había de ser Dios. Sin duda que la divinidad de Jesu-Cristo es anterior e independiente de su oficio de nuevo Adán; pero añadimos que este oficio de nuevo Adán no es independiente de la divinidad de Jesu-Cristo. Dos razones hemos apuntado anteriormente de esta dependencia o conexión: que otro que Dios no pudiera dar cumplida satisfacción a los derechos divinos lesionados por el pecado; que otro que Dios era incapaz o impotente para recibir el golpe de la muerte sin ser presa definitiva de la muerte. Sólo quien fuera Dios era capaz, por su dignidad personal y *por la fuerza de una vida indestructible* (Heb. 7,16), de vencer triunfalmente el pecado y la muerte. Otro efecto importantísimo de esta divinidad de Cristo indicaremos más adelante.

Pero también había de ser hombre. No sólo por la razón que ordinariamente suele aducirse, es a saber, para que pudiera padecer y morir, sino además y principalmente por otra razón más profunda. En efecto, el nuevo Adán, el que había de ser el hombre por antonomasia, no podía menos de ser hombre. Sólo un hombre podía representar y cifrar en sí convenientemente la Humanidad. Esto es claro. Examinemos más bien los efectos maravillosos de esta solidaridad de Cristo hombre con todo el linaje humano.

Suele decirse, y con verdad, y el mismo San Pablo lo repite frecuentemente, que Jesu-Cristo murió por nuestros pecados. Pero esta verdad se ha de entender bien. Por nuestros pecados, como por crímenes ajenos, no murió ni podía morir Jesu-Cristo. La razón es manifiesta. La pena del pecado no la puede llevar otro que aquel cuyo es el pecado. Castigar al inocente por el culpado, en vez de restablecer el orden violado de la justicia, no haría sino trastornarlo con una nueva violación. Para que en justicia Cristo recibiera la pena debida a nuestros pecados era menester que antes Cristo asumiese sobre sí nuestros pecados, se considerase responsable de ellos, se los apropiase. Y así fue en realidad. Con una frase tremenda, con una osadía que asombra, lo afirma San Pablo al decir que Dios hizo a Cristo *pecado por nosotros* (2 Cor. 5,21). Si *pecado* dice menos que *pecador,* por otra parte expresa con mayor viveza y realismo la parte misteriosa que de nuestros pecados cupo al inocentísimo Redentor. Por esto, en toda justicia, descargaron sobre Jesu-Cristo, cargado con nuestros pecados, las venganzas de la cólera divina. Pero hay más todavía. Que no sólo murió Jesu-Cristo como en representación nuestra, sino que también morimos todos nosotros, representados y contenidos en él. La idea es de San Pablo. Con esto no sólo Jesu-Cristo satisfizo a la justicia divina por nosotros, sino también nosotros en El. El y nosotros, nosotros y El, formamos un todo único, un bloque compacto: el bloque humano; y todo este bloque estaba inficionado por el pecado, y todo él a una y en masa murió por el pecado y

satisfizo a Dios por el pecado. A todos alcanzaba el pecado y a todos igualmente alcanzó la muerte, pena del pecado.

No quedan con esto agotados los efectos de esta inefable solidaridad. Por la muerte la vida. A la solidaridad de pecado y de muerte siguió la comunión de justicia y de vida. ¡Nosotros incorporados a Jesu-Cristo y viviendo la vida misma de Jesu-Cristo! Ahí tenemos la concepción paulina del Cuerpo Místico de Cristo o del Cristo místico. Y ahí tenemos también el contenido de aquella profunda fórmula de San Pablo *en Cristo Jesús.* Y este Cuerpo Místico es la Iglesia, cuya vida es la prolongación de la vida de Jesu-Cristo... No pretendemos ahora enumerar todas las derivaciones o consecuencias de nuestra solidaridad con Jesu-Cristo, ni menos exponerlas con la amplitud que se merecen: sólo queremos hacer ver cómo todas ellas están contenidas en el principio de solidaridad aplicado a Jesu-Cristo. Una sola de ellas queremos ahora insinuar con la posible brevedad.

Suele decirse, y no sin razón, que el Espíritu Santo es, a manera de alma, el principio vital del Cuerpo Místico de Jesu-Cristo. Pero sabido es que este influjo de la divinidad, como acción que es *ad extra,* es común a las tres divinas personas, y sólo por apropiación se atribuye al Espíritu Santo. Según esto, este influjo vital sobre el Cuerpo Místico es obra también de Jesu-Cristo en cuanto Dios. Y lo es con una particularidad, que no es común al Padre y al Espíritu Santo. Y esto por dos razones. Porque primeramente esta comunicación de la divinidad, que incluye la gracia santificante y todas las otras gracias y dones divinos, es efecto de los merecimientos de Jesu-Cristo y de sólo Jesu-Cristo. En segundo lugar, por cuanto Jesu-Cristo Dios comunica estas gracias a los hombres, como a miembros de su Cuerpo Místico, cuya cabeza es El en cuanto hombre. Así que estas gracias, en cuanto proceden del Padre y del Espíritu Santo, se reciben en un sujeto, totalmente distinto de ellos y en cierta manera ajeno; mas, en cuanto proceden de Jesu-Cristo Dios, se reciben en algo que es suyo, que El se ha incorporado, que por efecto de una inefable compenetración e identificación es El, carne de su carne y hueso de sus huesos. Este es el efecto, antes apuntado, de la divinidad de Cristo, y es acaso la derivación más profunda y asombrosa de la idea primordial: la justicia solidaria en Cristo.

Conclusión.—Si queremos sintetizar y como condensar el resultado de este laborioso análisis, podemos expresarlo con esta fórmula más amplia y comprensiva: «la justicia solidaria en Cristo es la justicia de Dios, que venga solidariamente los pecados del hombre en Jesu-Cristo, que es al mismo tiempo justicia sobrenatural y justicia de vida comunicada graciosamente por Dios al hombre en Cristo Jesús». Esta fórmula es la síntesis de toda la Teología de San Pablo, virtualmente contenida como en germen en la idea principal.

Antes de pasar adelante, para que pueda apreciarse en su justo valor la solidez de nuestro razonamiento, serán oportunas, si no ne-

cesarias, algunas observaciones. No ha sido nuestro intento, tomando como base la idea abstracta de justicia solidaria, deducir de ella y demostrar todo un sistema de verdades previamente desconocidas, que coincidiesen con lo que se llama Teología de San Pablo. Ni la idea inicial era abstracta, ni las verdades eran desconocidas, ni el razonamiento era precisamente una demostración de tales verdades. La idea primordial de justicia estaba determinada y concretada por los antecedentes: por el pecado de Adán, privación de la justicia original, y por la voluntad de Dios de reparar el gran pecado del mundo y sus terribles estragos. El principio de solidaridad estaba también determinado por el hecho histórico de la solidaridad que hizo del primer pecado un pecado universal de todo el linaje humano. Estas dos ideas combinadas, la idea sustantiva de justicia y la idea modal de la solidaridad, así determinadas y concretas, eran las que entrañaban en sí todas las consecuencias que de ellas hemos derivado. Y en estas deducciones analíticas no nos hemos lanzado a un campo inexplorado de verdades todavía desconocidas, sino al terreno perfectamente explorado de las verdades que integran la Teología de San Pablo y por tales generalmente reconocidas. No de otra manera procede, por ejemplo, el P. Prat cuando formula su idea central de la Teología paulina. Por fin, nuestro razonamiento no es propiamente una demostración de estas verdades, imposible de desenvolverse luminosamente con tanta brevedad. Lo único que pretendemos es hacer ver que semejantes elementos de la concepción teológica del Apóstol estaban virtual e implícitamente contenidos en la idea primordial concreta de justicia solidaria. Firmemente persuadidos de la objetividad de nuestro razonamiento, así entendido, sólo tememos no haberlo sabido expresar convenientemente. De todas maneras, esperamos que si alguna duda quedase todavía, el otro procedimiento, que luego vamos a ensayar, acabará de desvanecerla.

Hasta aquí hemos analizado el plan soteriológico o el Misterio de Dios, buscando en él el germen de la Teología de San Pablo; ahora vamos a comprobar el resultado obtenido aplicándolo a la realización histórica de este plan o, en frase del Apóstol, Economía del Misterio. Será un ensayo, por así decir, experimental o de comprobación, que permitirá reconocer si hemos acertado en determinar la idea germinal o pensamiento generador de la Teología de San Pablo.

II. Desenvolvimiento de la idea inicial en la Economía del Misterio

Introducción

Para contemplar en toda su amplitud cómo la idea primordial de la justicia solidaria en Cristo reaparece continuamente en la Economía del Misterio y forma como la trama del drama soteriológico, sería conveniente considerar cada uno de los tres elementos del pensamiento generador en cada uno de los pasos en que se va gradualmente desenvolviendo. Pero este procedimiento nos llevaría demasiado lejos. Por lo demás, que el principio de solidaridad y la persona del divino Redentor pertenezcan al meollo del pensamiento paulino y aparezcan, por así decir, en todos los actos y escenas del drama soteriológico, y consiguientemente se hayan de incluir en la misma idea inicial de la Teología de San Pablo, nadie, creemos, lo pondrá en duda. Que, por el contrario, la idea de justicia tenga tanto relieve en la concepción teológica del Apóstol y que aun dentro de la misma idea inicial sea el elemento sustantivo, básico y, en cierto sentido, primario, acaso llame la atención. Por esto, en el ensayo que vamos a hacer de la idea inicial examinaremos preferentemente, si ya no exclusivamente, cómo en los principales pasos de la Economía del Misterio reaparece constantemente, con un realce acaso insospechado, la idea de justicia.

Bueno sería, naturalmente, presentar de antemano la construcción orgánica completa de la Teología de San Pablo, para que pudiera apreciarse en toda su integridad la cabida y el relieve que en toda ella tiene la idea de justicia. Mas semejante procedimiento resultaría excesivamente prolijo. Para el ensayo comprobante que pretendemos hacer bastará examinar los elementos más salientes de esta construcción, o, bajo otra imagen, los momentos más culminantes y significativos del drama soteriológico, es decir, los estadios principales que en su desenvolvimiento histórico recorre la Economía del Misterio. A tres pueden reducirse estos estadios: 1) el período de preparación, en que, si por una parte se estrecha más el nudo del drama, por otra se prepara su solución; 2) el momento decisivo en que Dios, con la muerte del Redentor, suelta felizmente el nudo; 3) el período de la justicia de Dios, que, roto ya el dique del pecado, se desborda sobre la Humanidad regenerada.

Esta limitación o simplificación de nuestro ensayo lleva consigo otra limitación en el empleo de los textos de San Pablo que pudieran aducirse. Por de pronto prescindiremos de todos los textos en que la idea de justicia se contiene sólo implícitamente. Podrían, sin duda, presentarse tales textos, si fueran necesarios o si quisiéramos dar mayor amplitud a nuestra comprobación. Pero no los necesitamos. Tampoco traeremos todos los textos que mencionan explícita y formalmente la justicia, por idénticas razones. Sólo citaremos aquellos que aparecen en los pasajes más significativos, es decir, aquellos que o presentan sintéticamente toda la obra del Redentor o bien expresan sus momentos o puntos culminantes. Téngase, por tanto, presente esta limitación, que deliberadamente nos imponemos, para que no se crea que agotamos escrupulosamente la materia.

Mas antes, por vía de preámbulo, no será inútil apuntar brevemente algunos datos numéricos, que permitan por sí solos conjeturar el relieve que alcanza la idea de justicia en la Soteriología de San Pablo. La palabra *justicia* (δικαιοσύνη) que en todos los otros escritos del Nuevo Testamento se halla sólo 28 veces, aparece en

sus Epístolas 63 veces (más del doble). El verbo *justificar* (δικαιόω) que en el resto del Nuevo Testamento se lee sólo 12 veces, recurre en sólo San Pablo 26 veces (también más del doble). Por fin, el sustantivo verbal *justificación* (δικαίωσις) es exclusivo del Apóstol, que lo emplea dos veces. Sumando estos números resulta que la idea de justicia, que en los restantes libros del Nuevo Testamento sólo se menciona 38 veces, en San Pablo reaparece hasta 91 veces, casi el triple [13]. No será ciertamente escasa la preponderancia de la justicia en la concepción teológica de San Pablo, cuando con tanta frecuencia se presenta a su pensamiento.

1. *Período de preparación*

En este período previo, que, con frase feliz, llama el P. Prat *prehistoria de la Redención,* y que nosotros, con frase más bíblica, pudiéramos apellidar *los caminos del Señor,* sobresalen dos momentos, dos instituciones, que cifran y compendian en sí toda la Antigua Alianza: la promesa hecha al patriarca Abrahán, la Ley dada por el caudillo Moisés. La distinción y diferencia esencial de estas dos instituciones divinas es para San Pablo la clave de todo el Antiguo Testamento. La promesa y la Ley son la preparación providencial de la Economía del Misterio. Ahora bien, tanto la promesa como la Ley las concibe el Apóstol precisamente en función de la justicia de Dios.

a) **La promesa hecha a Abrahán**

En dos pasajes principalmente habla el Apóstol de la promesa hecha por Dios al gran patriarca: en el cap. 4 de la Epístola a los Romanos y en el cap.3 de la Epístola a los Gálatas. En ambos pasajes vincula la promesa a la justicia, aunque de diferente manera y desde distinto punto de vista. En el primero, la justicia precede a la promesa, como principio o fundamento de ésta. En el segundo, la justicia es como el contenido de la promesa. En el primero es la justicia del mismo Abrahán; justicia que, en premio de su maravillosa fe, le constituye, por así decir, patriarca de todos los creyentes y le dispone a recibir la promesa. En el segundo es la justicia prometida a la innumerable posteridad del patriarca. Sería menester reproducir por entero estos dos largos pasajes para comprender todo el alcance del pensamiento de San Pablo. Pero, en gracia a la brevedad, nos habremos de contentar con entresacar unas pocas frases más significativas, que serán suficientes para entender cómo el Apóstol concibe la promesa en función de la justicia.

En la Epístola a los Romanos, después de hablar ampliamente

[13] Daremos los números más por menor. *Justicia* se halla en Mt. 7 veces; Lc. 1; Jn. 2; Act. 4; Cath. 12; Apoc. 2; Rom. 33; 1 Cor. 1; 2 Cor. 7; Gál. 4; Ef. 3; Filp. 4; 1 Tim. 1; 2 Tim. 3; Tit. 1; Hebr. 6. *Justificar* se halla en Mt. 2 veces; Lc. 5; Act. 2; Cath. 3; Rom. 14; 1 Cor. 2; Gál. 8; 1 Tim. 1; 2 Tim. 1. Pero hay que notar una cosa: que en Act. las dos veces que se lee *justificar* y tres de las cuatro que se lee *justicia* pertenecen precisamente a los discursos de San Pablo (dato significativo, que comprueba la autenticidad de estos discursos). Si, como es razón, asignamos a San Pablo estas cinco veces, los números totales son 33 (en vez de 38) y 96 (en vez de 91).

de la justicia (3,21-31), prosigue el Apóstol: *Quid ergo dicemus invenisse Abraham <progenitorem> nostrum secundum carnem?* (4,1). Responde con las palabras del Génesis (15,6): *Credidit Abraham Deo, et <computatum> est illi ad «iustitiam»* (4,3). *Et signum accepit circumcisionis, signaculum «iustitiae» fidei, ... ut sit pater omnium credentium... ut <computetur> et illis <iustitia>* (4,11). *Non enim per legem «promissio» Abrahae, ... sed per «iustitiam» fidei. Si enim qui ex lege, heredes sunt, ... abolita est «promissio»* (4,13-14). *Ideo ex fide, ut secundum gratiam, <ut> firma sit «promissio»* (4,16). *Ideo et <computatum> est illi ad «iustitiam»* (4,22). Resumiendo, a tres puntos puede reducirse todo el largo razonamiento del Apóstol: 1) Abrahán recibe la justicia: *<computatum> est illi ad «iustitiam»;* 2) a la justicia está vinculada la promesa: *«promissio» Abrahae per «iustitiam»;* 3) la justicia se promete a su posteridad: *ut <computetur> et illis <iustitia>*. Este último pensamiento alcanza mayor realce en la Epístola a los Gálatas.

El pasaje de la Epístola a los Gálatas, como toda la Epístola, está escrito con cierto nerviosismo y sacudimiento, con que la frase queda entrecortada y escabrosa. El pensamiento, con todo, es bastante claro. Dice, pues, el Apóstol: *Providens autem Scriptura quia ex fide «iustificat» gentes Deus, <ante «evangelizavit»> Abrahae quia «Benedicentur» in te omnes gentes. Igitur qui ex fide sunt, «benedicuntur» cum fideli Abraham* (3,8-19). *Quoniam autem in lege nemo «iustificatur» apud Deum, manifestum* [*est*] (3,11). *Christus nos redemit de maledicto legis, ... ut in gentes «benedictio» Abrahae fieret in Christo Iesu, ut «promissionem» Spiritus accipiamus per fidem* (3,13-14). *Si enim data esset lex, quae posset «vivificare», vere ex lege esset «iustitia». Sed conclusit Scriptura omnia sub <peccatum>, ut «promissio» ex fide Iesu Christi daretur credentibus* (3,21-22).

Este pasaje, más complejo y oscuro que el paralelo de la Epístola a los Romanos, exige alguna declaración. Ante todo, es de notar, para seguir el discurso de San Pablo, la continua sustitución de términos equivalentes. Cada uno de los dos términos fundamentales, *justicia* y *promesa,* da lugar a una serie de expresiones diferentes, que los presentan diversamente matizados. A *justicia* o *justificar* equivale *vivificar* y también *redimir de la maldición* de la Ley. A *promesa* corresponden *bendición, bendecir, evangelizar,* y en ella se anuncian la inmanencia *en Cristo Jesús* y la comunicación del *Espíritu.* Con semejante sustitución de términos nos da el Apóstol, aunque sea con detrimento de la claridad, un concepto más pleno de la justicia y de la promesa. Notada esta sustitución, todo queda bastante claro, menos el primer texto citado, que requiere mayor explicación, tanto más cuanto en él está el pensamiento fundamental del pasaje. La frase de San Pablo puede expresarse así, con toda exactitud, si bien con mayor claridad: «Previendo la Escritura que en virtud de la fe justificaría Dios a los gentiles, prometió a Abrahán que en virtud de su fe serán bendecidos en él todos los genti-

les». Ya la sola correspondencia de los dos miembros indica la correspondencia entre la justicia y la bendición prometida a Abrahán. Pero hay más. Tanto la justicia como la promesa radican en la fe: nuevo indicio de que la justicia y la promesa no son dos valores heterogéneos o independientes. Y al decir a continuación que la Ley no es principio de justificación, como tampoco lo es de bendición, expresa nuevamente el paralelismo entre la justicia y la promesa. Pero, sobre todo, el razonamiento entero del Apóstol, si no ha de ser un paralogismo, supone la coincidencia, o, mejor, equivalencia, de la promesa con la justicia. En suma, que la justicia, entendida en el sentido pleno antes expuesto, es la bendición prometida o el contenido de la promesa.

b) La Ley dada por Moisés

Aunque es verdad que la Ley era para San Pablo como un todo compacto, podemos con todo distinguir en ella dos aspectos diferentes: el de código moral y el de constitución teocrática políticoreligiosa; esto es, en el sentido ordinario entre nosotros y en el sentido histórico peculiar entre los judíos. Bajo ambos aspectos hay que examinar la conexión que existe entre la Ley y la justicia.

La Ley como código moral.—La conexión más obvia es que lo mandado por la Ley, su contenido, es una *obra de justicia* (Rom. 2, 26; 8,4). Por esto *factores Legis iustificabuntur* (Rom. 2,13).

Pero existe otra conexión, negativa, si se quiere, pero incomparablemente más importante, entre la Ley y la justicia: es la doble impotencia de la Ley para justificar al hombre y para enderezarle eficazmente por la senda de la justicia. De la primera impotencia dice San Pablo: *In Lege nemo iustificatur apud Deum* (Gál. 3,11). Y lo repite muchísimas veces. La razón de la segunda impotencia es porque la Ley *infirmabatur per carnem* (Rom. 8,3). Y no sólo impotente como instrumento de justicia, sino además ocasión de tropiezo y de pecado. Son aterradoras las expresiones con que San Pablo declara los estragos que, contra su innata tendencia y contra la mente del Legislador divino, ocasionaba la Ley. He aquí las principales: *Lex enim iram operatur* (Rom. 4,15). *Lex autem subintravit ut abundaret delictum* (Rom. 5,20). *Virtus vero peccati Lex* (1 Cor. 15,56). *Quid igitur Lex? <Transgressionum gratia> apposita est* (Gál. 3,19). Todo el capítulo 7 de la Epístola a los Romanos se habría aquí de transcribir.

Esta conexión de la Ley moral con la justicia, conexión negativa y aun contraria, era una especie de clamor de la Ley a los oídos de Dios en demanda de remedio para ese trastorno, que pudiera parecer como un fracaso del Legislador. La Ley contenía el ideal de la justicia, mas no poseía en sí recursos para la realización de este nobilísimo ideal; antes bien, de hecho, enervada por la concupiscencia, se convertía en una *fuerza de pecado.* Si Dios quería volver por la honra y por los fueros de su propia Ley, había de proveer de un medio que devolviese a la Ley su valor y su eficacia e hiciese de ella un instrumento y una fuerza de justicia.

En suma, lo que la Ley tenía—el ideal de justicia—y lo que no tenía—el doble poder de obrar la justificación y de producir obras justas—, todo dice relación con la idea de justicia. De ahí la importancia de esta idea de justicia en la Ley, considerada como código moral.

La Ley como constitución político-religiosa.—Entre los múltiples y variados aspectos que presenta la constitución teocrática de Israel sólo nos interesa ahora su conexión con la justicia: conexión estrechísima, que reviste modalidades muy diferentes.

Primeramente, conexión de cierta oposición. Cotejando la gloria del ministerio de Moisés con la del ministerio de los apóstoles, llama San Pablo al primero ministerio de muerte y de condenación; al segundo, ministerio de Espíritu y de justicia. Escribe así a los Corintios: *Quod si ministratio mortis, <in> litteris <insculpta> [in] lapidibus, fuit in gloria...: quomodo non magis ministratio Spiritus erit in gloria? Nam si ministratio damnationis gloria est: multo magis abundat ministerium «iustitiae» [in] gloria* (2 Cor. 3,7-9).

En segundo lugar, conexión de esbozo o significación típica. Después de describir la disposición del Tabernáculo prosigue el Apóstol: *Quae parabola (= figura) est temporis instantis: iuxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere <colentem>, solummodo in cibis et [in] potibus et <differentibus> baptismatibus, [...] «iustitiae»* (δικαιώματα) *carnis usque ad tempus correctionis <impositae>* (Heb. 9,9-10).

Pero la principal conexión entre la Ley y la justicia consiste en que la Ley es una introducción, un camino, un medio para la justicia. Bajo la pintoresca imagen del esclavo pedagogo, que llevaba los niños romanos al maestro, escribe San Pablo a los Gálatas: *Lex paedagogus noster fuit in Christum, ut ex fide «iustificemur»* (Gál. 3,24). La Ley de esclavitud llevaba de la mano a Israel en su menor edad, hasta dejarle en manos de Jesu-Cristo, para que de él recibiese la justicia. Bajo otra imagen, apenas esbozada, repite el mismo pensamiento, escribiendo a los Romanos: *Finis Legis Christus ad «iustitiam» omni credenti* (Rom. 10,4). Para nuestro propósito es indiferente el que *finis* signifique remate (con que cese la Ley) o bien meta (a la cual tienda la Ley). Con todo, el contexto del pasaje y el paralelismo con el texto de la Epístola a los Gálatas, que acabamos de citar, favorecen, a no dudarlo, la segunda interpretación, que, naturalmente, incluye también el sentido de *remate;* pues quien ha llegado a la meta cesa en su corrida o movimiento. En este sentido es la Ley como una carrera, cuya meta es Jesu-Cristo, que ofrece el don de la justicia al que con fe se llega a él.

Elemento característico y como divisa de la Ley era para los judíos la circuncisión, si bien, como ya lo notó el divino Maestro, *non quia ex Moyse est, sed ex patribus* (Jn. 7,22). Pues bien, también la circuncisión la relaciona San Pablo con la justicia, cuando escribe a los Romanos, diciendo que Abrahán *signum accepit circumcisionis, signaculum «iustitiae» fidei* (Rom. 4,11). Es por demás in-

genioso el pensamiento del Apóstol. Abrahán, dice, recibió la justicia estando aún incircunciso; mas luego recibió la señal externa de la circuncisión, como marca o sello de la justicia recibida en el estado de incircuncisión. ¿Para qué? Para que así pudiera ser padre de todos, de los incircuncisos lo mismo que de los circuncidados, de los gentiles lo mismo que de los israelitas. De los gentiles, porque él recibió la justicia estando incircunciso. De los israelitas, porque la circuncisión era sello o símbolo de la justicia recibida.

* * *

De lo dicho se colige que San Pablo concibe en función de la justicia las dos grandes instituciones del Antiguo Testamento: la promesa y la Ley, que son la preparación providencial de la Economía del Misterio. Con una imagen, que no es de San Pablo, aunque de él es la idea, podríamos decir que la promesa es como la aurora de la justicia: luz rosada que ya procede del Sol de justicia, aun cuando no ha aparecido todavía en el horizonte; la Ley, en cambio, es como una nube que surge más tarde del mar, nube arrebolada a los principios por la luz del Sol escondido, pero que poco a poco se va ennegreciendo y sólo a trechos brilla con fulgores siniestros, prenuncios de próxima tempestad. *Et mane (dicitis): Hodie tempestas, rutilat enim triste caelum* (Mt. 16,3). Arreboles a la mañana, a la tarde tormenta.

2. *Momento decisivo: misión y muerte del Redentor*

El paso decisivo o momento crítico, en que se suelta el nudo del drama soteriológico, es el acto de la Redención, en el cual, radical o virtualmente, son los hombres justificados, si bien la justificación individual o personal, o, por así decir, actual y formal, sólo se realiza mediante la fe y el bautismo. Pero la Redención presupone la misión o venida del Redentor. Además, todo el conjunto de misión y Redención suele formularse con las expresiones sintéticas de Reino de Dios y Evangelio. El orden exige que primero estudiemos estas expresiones más genéricas, para venir luego a los aspectos más concretos de misión y Redención: todo ello, en cuanto San Pablo lo relaciona con la idea primordial de la justicia de Dios.

a) **El Reino de Dios y el Evangelio**

Estas dos expresiones son de significación trascendental. Cada una de ellas, a su modo, sintetiza toda la revelación cristiana, toda la Economía del Misterio. *El Reino de Dios* es como la sustancia de toda la predicación del divino Maestro, cual se halla en los Sinópticos principalmente. En San Pablo tiene esta expresión una importancia particular, pues al condensar en ella toda la Economía del Misterio entronca, por así decir, su Teología en la Teología general del Nuevo Testamento. *El Evangelio,* otra expresión comprensiva, que enlaza a San Pablo con los demás escritores inspirados del Nuevo Testamento, tiene, además, la ventaja de ser para él como el término técnico, con el cual quiere expresar lo que nosotros denominamos su Teología. Colígese de ahí la importancia y alcance que tendrá el hecho que San Pablo presente como contenido característico y predominante del Reino de Dios y del Evangelio la idea de justicia.

El Reino de Dios.—Escribe el Apóstol a los Romanos: *Non est enim regnum Dei esca et potus: sed «iustitia» et pax et gaudium in Spiritu Sancto* (Rom. 14,17). La justicia, la paz con Dios que de ella se deriva, el gozo en el Espíritu Santo que nace de la justicia y de la paz: tal es el contenido del Reino de Dios. Pero lo primero y fundamento de todo lo demás es la justicia. La significación de este texto resalta singularmente por su paralelismo real con otro texto importantísimo de la misma Epístola. Resume San Pablo cuanto lleva dicho en la primera sección (c.1-4) en estas frases densas de sentido: *«Iustificati» ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum: per quem... et gloriamur in spe gloriae* [...] *Dei* (Rom. 5,1-2). Para poner de relieve el paralelismo, y por el mismo caso el significado e importancia de ambos textos, no haremos sino combinar dos observaciones que sobre ellos hacen los dos eminentes intérpretes modernos de San Pablo, Cornely y Lagrange. Cornely, apoyándose en el uso de los alejandrinos, que traducen por *gloriari* (καυχᾶσθαι) verbos que significan *júbilo* y *regocijo,* concluye que *gloriamur* (de 5,2) significa *gozarse* o *alegrarse* [14]. En apoyo de esta interpretación podemos aducir otros hechos. Primeramente, el paralelismo, Sal. 31,11, confirma semejante interpretación:

> *Laetamini* in Domino et *exsultate,* iusti:
> et *gloriamini,* omnes recti corde.

Nótese, de paso, la conexión del gozo y alegría con la justicia.

En Ps. 149,5, la Vulgata, al traducir καυχήσονται por *exsultabunt,* reproducción más clara o directa del original hebreo, nos da a entender que el traductor latino daba a καυχᾶσθαι el sentido de *exsultare.* He aquí el texto del salmo:

> Exsultabunt sancti in gloria,
> laetabuntur in cubilibus suis.

Nosotros podemos añadir que en castellano el uso popular de *gloria,* que se halla también en nuestros escritores clásicos, sobre todo en Santa Teresa, es el de *gozo* o *júbilo.*

Lagrange, sin dar a *gloriamur* de 5,2, el sentido de *gozarse,* relaciona no obstante los dos textos, haciendo notar su estricta correspondencia [15]. Según él, a las tres expresiones *iustificati pacem habeamus, gloriamur* de 5,2, corresponden exactamente *iustitia, pax, gaudium* de 14,17. La conexión o subordinación de los tres términos la declara así, resumiendo la interpretación de Santo Tomás [16]: *La jus-*

[14] *In Rom.* 5,2 (París 1896) p.257.
[15] *In Rom.* 14,17 (París 1916) p.331.
[16] Merece leerse la hermosa exposición del Angélico Doctor: «... ut *iustitia* re-

ticia es, pues, la justicia que los cristianos poseen, la cual les pone en paz con Dios, les causa un gozo espiritual[17]. La primacía que en estos dos textos, ambos importantísimos, alcanza la justicia nos revela la preponderancia que tiene en el Reino de Dios.

Aunque ahora nos ceñimos exclusivamente a San Pablo, no queremos, con todo, terminar este punto sin notar, sólo de paso, la plena coincidencia del Apóstol con la enseñanza del divino Maestro en el Sermón de la Montaña, cuyo tema es la *justicia del Reino de Dios.*

El Evangelio.—Escribe el Apóstol a los Romanos: *Non... erubesco Evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum et graeco. «Iustitia» enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem... Revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et «iniustitiam» hominum eorum, qui veritatem [Dei] in «iniustitia» <opprimunt>* (Rom. 1,16-18). Dice el Apóstol que el Evangelio es una fuerza salvadora de Dios para todo creyente. ¿Por qué? Porque en él se revela la justicia de Dios. Examinemos más por menor este raciocinio de San Pablo, erizado de partículas causales. Asienta como tesis que el Evangelio no es un mero anuncio de salud, sino una fuerza o potencia de Dios, capaz de dar o producir la salud. Es que en el Evangelio se nos revela la justicia de Dios. Y en esta justicia estriba la fuerza del Evangelio. Por esto, donde no hay justicia, donde la injusticia sofoca la verdad de Dios, en vez de salud se revela la cólera divina.

Salta a la vista el enorme relieve que con esto adquiere la justicia. Notemos el conjunto o juego de términos con que se relaciona la justicia: Evangelio, salud, fe, cólera de Dios. El *Evangelio* es la expresión sintética que condensa toda la Economía del Misterio y toda la Teología de San Pablo. La *salud* del hombre es el objeto o blanco supremo de los planes divinos. La *fe* representa la actitud del hombre ante la revelación divina contenida en el Evangelio, es el paso decisivo del hombre hacia la salud, es su disposición principal para recibirla. La cólera divina, antítesis de la salud, es la suerte reservada a los que no tienen fe, no creen en el Evangelio. Pues bien, la justicia de Dios, contrapuesta a la cólera divina, benéfica por tanto, es el contenido, el único contenido mencionado aquí por San Pablo, del Evangelio y es el nervio de su eficacia. Es también el medio y como el puente entre la fe y la salud; por cuanto la salud eterna está reservada a la justicia, y la justicia sólo se adquiere por la fe. Y crece más esta importancia de la justicia por la importancia misma del pasaje, que es la proposición del tema que va a desarrollarse en toda la Epístola a los Romanos. Y sabida es la importancia teológica de esta Epístola.

En la misma Epístola, en uno de los pasajes más geniales de San Pablo, se presenta la justicia, no ya simplemente relacionada, sino

feratur ad exteriora opera, quibus homo unicuique reddit quod suum est, et ad voluntatem huiusmodi opera faciendi...; *pax* autem referatur ad effectum iustitiae; per hoc enim pax maxime perturbatur, quod unus homo non exhibet alteri quod ei debet: *unde* dicitur Is. 32,17: *Opus iustitiae pax. Gaudium* autem referendum est ad modum quod sunt iustitiae opera perficienda». *(In Rom.* 14 lect.2.)

[17] L.c.

más bien compenetrada o identificada con el Evangelio. Comienza contraponiendo a la justicia de la Ley la justicia de la fe. *Moyses enim scripsit quoniam «Iustitiam», quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea. Quae autem ex fide est «iustitia...»* (Rom. 10,5-6). Con estas dos expresiones: *justicia de la ley* y *justicia de la fe,* sintetiza el Apóstol los dos Testamentos, las dos Economías. No contento con esto, personifica la justicia de la fe; y con singular osadía pone en sus labios las palabras mismas con que Moisés caracteriza la justicia de la Ley; y en estas palabras encierra la sustancia de su Evangelio. Prosigue, pues: *Quae autem ex fide est «iustitia», sic dicit: Ne dixeris in corde tuo: Quis ascendet in caelum? id est, Christum deducere; aut Quis descendet in abyssum? hoc est, Christum a mortuis revocare. Sed quid dicit [...]? Prope <te> est verbum, in ore tuo et in corde tuo* (Rom. 10,6-8). Hasta aquí el mensaje de la justicia, que San Pablo explica, diciendo: *Hoc est verbum fidei quod praedicamus. Quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur <in> «iustitiam», ore autem confessio fit <in> salutem* (Rom. 10,8-10). Y después de declarar en un elegante clímax que la fe no se da sin audición, ni la audición sin predicación, ni la predicación sin misión divina, concluye dolorosamente, refiriéndose a los judíos incrédulos: *Sed non omnes oboediunt Evangelio* (Rom. 10,16). No obedecer al Evangelio es no dar fe al mensaje de la justicia. Ya que la justicia de la fe es una personificación del Evangelio. Es a la vez mensajera del Evangelio y fruto del Evangelio. Es mensajera cuando habla: *Prope <te> est verbum: verbum fidei quod praedicamus,* como declara el Apóstol. Es fruto de esta palabra creída: *Corde enim creditur <in> iustitiam.*

En virtud de esta conexión estrechísima entre la justicia y el Evangelio, la predicación evangélica es para San Pablo *el ministerio de la justicia.* Escribe a los Corintios, contraponiendo el ministerio apostólico al ministerio de Moisés: *Si ministratio damnationis gloria est, multo magis abundat ministerium «iustitiae» [in] gloria* (2 Cor. 3,9). Por esto los falsos apóstoles, para remedar a los auténticos apóstoles de Cristo, se transfiguran en ministros de la justicia. *Nec mirum: ipse enim Satanas transfigurat se in angelum lucis. Non est ergo magnum, si ministri eius transfigurentur velut ministri «iustitiae»* (2 Cor. 11,14-15).

b) Misión del Redentor, como segundo Adán

La misión del Hijo de Dios.—Escribe el Apóstol a los Romanos: *Quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem. — Deus Filium suum mittens in <similitudine> carnis peccati et de peccato, damnavit peccatum in carne, ut «iustificatio»* (δικαίωμα) *legis impleretur in nobis* (Rom. 8,3-4). Más que el anacoluto del principio, enturbia la frase el acumulamiento de incisos, preñados de sentido, cada uno de los cuales parece que está demandando mayor espacio en que desenvolverse más desahogadamente. Con alguna mayor amplitud, por tanto, y con mayor claridad, podemos expresar así el

pensamiento comprimido del Apóstol: «La Ley contenía en sí un ideal de justicia; mas, en realidad, en vez de producir obras de justicia, era ocasión de pecado. La razón de ser imposible a la Ley realizar el ideal de justicia era el maléfico influjo de la carne, que con sus concupiscencias la enervaba. Ley de justicia, que producía pecado, por razón de la carne; tal era el estado de cosas que Dios quiso remediar. Para ello envió a su Hijo, y le envió en tales condiciones que desinfectase la carne, exterminase el pecado, diese nuevos bríos a la Ley e hiciese practicable el ideal de justicia. Para ello le envió en carne, no en carne pecadora, pero sí en semejanza de carne de pecado, es decir, en carne semejante a nuestra carne de pecado. Y le envió para que arreglase y desenmarañase el intrincado problema del pecado, venciéndolo y extirpándolo definitivamente; o, más probablemente, envióle como víctima por el pecado, para que con su sangre lo expiase. Con ello Dios condenó el pecado a la impotencia y arruinó su imperio, escogiendo para vencerlo el terreno en que hasta entonces se había encastillado: la carne. Vencido y aniquilado el pecado en sus propios dominios, en la misma carne, ya la carne dejaba de ser un instrumento de pecado, una fuerza funesta que subyugase al hombre al poderío del pecado. Con esto la Ley, libre de trabas y vigorizada de nuevo, recobraba su innata potencia de ser instrumento de justicia, y el ideal de justicia que en sí entrañaba podía ya realizarse plenamente en la vida moral del hombre». Tal fue, según San Pablo, el objeto de la misión o venida del Hijo de Dios: hacer asequible y practicable el ideal de justicia encerrado en la Ley. Con lo cual se pone de manifiesto la importancia preponderante de la idea de justicia en esta venida, que iniciaba la Economía del Misterio.

El nuevo Adán.—Hermosamente escribe el P. Prat: «La imagen más completa, la más fecunda, la más original que el Apóstol nos traza de la misión redentora de Cristo es la del nuevo Adán» [18]. El pasaje en que San Pablo nos presenta esta imagen con más profundidad, plenitud y cohesión es el capítulo 5 (12-21) de la Epístola a los Romanos. A él nos ceñiremos ahora exclusivamente [19]. Todo él es un tejido de analogías y antítesis entre el primero y el segundo Adán; es un paralelismo entrecortado y rebasado por el contraste. Este contraste, aparte de la inmensa ventaja que el nuevo Adán hace al antiguo, puede condensarse en esta fórmula: como por Adán entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así por Jesu-Cristo entró la justicia en el mundo, y por la justicia la vida. Oigamos las palabras del Apóstol, que, si para su cabal inteligencia demandarían largas explicaciones, para nuestro objeto, empero, para que se entienda la importancia capital de la idea de justicia en la imagen del segundo Adán, no necesitan comentario.

Dice el Apóstol: *Et non sicut per unum <peccantem>, [ita et] donum: nam iudicium quidem ex uno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in «iustificationem». Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis [...] «iustitiae» accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum. Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius «iustitiam»* (δικαιώματος) *in omnes homines in «iustificationem» vitae. Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius oboeditionem «iusti» constituentur multi... Ut sicut regnavit peccatum in <morte>, ita et gratia regnet per «iustitiam» in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum* (Rom. 5,16-21). Hasta seis veces sale a flote, por así decir, la idea de justicia, reforzada por los términos antitéticos de pecado, delito, condenación. Otras dos ideas aparecen al lado de la de justicia: la de gracia y la de vida. Mas, fuera de que aparecen con menor relieve, hay que recordar lo que decíamos al analizar la idea concreta de justicia: que la gracia es una modalidad de la justicia, relativa a su origen divino y gratuito, y que la vida es su efecto o, mejor, su expansión o prolongación. San Pablo nos da la expresión significativa de *iustificationem vitae*. Entre la gracia, que es su principio, y la vida, que es su término, sobresale como centro la justicia. La justicia es, por consiguiente, el rasgo fundamental y predominante de la esplendorosa imagen del segundo Adán, Jesu-Cristo Señor Nuestro.

[18] O.c., 7 p.2.ª p.203.
[19] Puede verse nuestro artículo *Christus, Novus Adam:* «Verbum Domini», 4 (1924) 299-305.

c) El acto de la redención

Si la muerte del Redentor es el punto culminante de la Economía del Misterio y el momento crítico y decisivo del drama soteriológico—que no sin razón es la cruz el símbolo del cristianismo y la señal o divisa del cristiano—, no es menos cierto que en ninguna parte brilla más esplendorosa que en el Calvario la idea de justicia bajo todos sus aspectos. En una palabra podemos expresar lo que era para San Pablo el acto formal de la redención: una justificación. Para convencerse de ello basta analizar el concepto de justificación y ver, por otra parte, lo que sobre la redención nos enseña el Apóstol.

Análisis del concepto de justificación.—Recordemos, y completemos, lo que sobre la justificación en su realidad histórica dijimos al principio. En la justificación debemos distinguir el término *(a quo)* de donde parte—el estado previo del pecado—y el término *(ad quem)* a donde tiende—el nuevo estado de justicia que produce.

1. En el estado de pecado hay que considerar tres cosas: el pecado en sí mismo, el pecado respecto del hombre, el pecado con relación a Dios. *En sí mismo* considerado, el pecado es una transgresión, una desobediencia, una violación de la justicia, un trastorno del orden moral. *Respecto del hombre* que lo comete, el pecado incluye un doble reato: de culpa y de pena. Por el reato de culpa, el pecado en el orden jurídico constituye al hombre pecador y delincuente; en el orden psicológico es una muerte espiritual; en el orden religioso es una contaminación. Por el reato de pena, el pecado constituye al hombre hijo de ira y sujeto a la sanción. *Con relación a*

Dios es una injuria o agravio, un objeto de odio y abominación, que provoca su ira y arma su justicia vengadora.

2. Antítesis del estado de pecado es el estado de justicia, en la cual se han de considerar las mismas tres cosas. *En sí misma* considerada, la justicia es el orden moral restablecido o reparado. *Respecto del hombre* es una extinción del doble reato de culpa y de pena. Borrada la culpa, el pecador queda justificado; el que estaba muerto recobra la vida; el que aparecía inmundo queda santificado. Satisfecha o perdonada la pena, queda el justo libre de la sanción que le amenazaba. *Respecto de Dios* es un desagravio de la Majestad ofendida, una reconciliación y propiciación, que atrae sus miradas complacientes y amorosas y desarma su justicia vengadora.

Examinemos ahora si para San Pablo el acto de la redención es precisamente el paso o traslado del estado de pecado al estado de justicia, si es una justificación.

La redención es una justificación.—Para mayor simplificación y claridad, en vez de estudiar separadamente cada uno de los dos estados, de pecado y de justicia, los juntaremos en uno, ya que a entrambos los comprende, como términos o extremos opuestos, el acto de la justificación. En cambio, trataremos separadamente los tres puntos o aspectos que en cada uno de ellos hemos señalado: el pecado o la justicia en sí mismos, respecto del hombre y con relación a Dios. Mas, antes de descender a cada uno de estos puntos, no será inútil una consideración general. La obra de la salud humana por la muerte de Cristo la expresa San Pablo con dos fórmulas principales: *redención* y *sacrificio*. Ahora, pues, redención o rescate es una especie de transacción que pertenece al orden de la justicia. Y entre los diferentes géneros de sacrificio, que San Pablo ve realizados en el único sacrificio de la cruz, predomina notablemente el sacrificio expiatorio, por el cual se restablece el orden de la justicia, violada por el pecado. Estas dos ideas generales de redención y de sacrificio revisten formas concretas y se enriquecen con nuevos elementos en los numerosos textos que vamos a citar. Pero ya solas estas ideas generales son muy significativas para el objeto que pretendemos.

Pecado y justicia en sí mismos considerados.—La muerte de Cristo, según San Pablo, destruye el pecado y restablece la justicia. La eficacia de la sangre redentora para borrar y extirpar el pecado declárala el Apóstol principalmente en la Epístola a los Hebreos. He aquí los textos más explícitos y categóricos: *Nunc autem semel in consummatione saeculorum ad <abolitionem> peccati per <immolationem sui manifestatus est>* (Heb. 9,26). *Christus semel oblatus [est] ad multorum <tollenda> peccata* (Heb. 9,28). *Hic autem unam pro peccatis <cum obtulisset> hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei* (Heb. 10,12; cf. 1,3; 2,17; 7,26-27; Rom. 8,3; Ef. 1,7). Recogiendo las expresiones características de estos textos resulta que para San Pablo la muerte del Redentor es una abolición, una eliminación, una purificación, una expiación, una condenación, una remisión del pecado.

No es menos luminosa que esta acción negativa la acción positiva de la sangre de Cristo en orden a la justicia. En términos generales afirma el Apóstol la necesidad de la muerte del Redentor para que se restableciera la justicia. Escribe a los Gálatas: *Si enim per Legem «iustitia», ergo gratis Christus mortuus est* (Gál. 2,21). Luego la muerte de Cristo tenía por objeto producir la justicia, que la Ley no podía dar. Pero mucho más instructiva que esas generalidades es la afirmación de que la muerte misma del Redentor es un acto u obra de justicia. Esta afirmación resulta evidentemente de un sencillo cotejo de textos. *Sicut per unius «delictum» in omnes homines in condemnationem, sic et per unius «iustitiam»* (δικαιώματος) *in omnes homines in iustificationem vitae* (Rom. 5,18). *Sicut enim per «inoboedientiam» unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius «oboeditionem» iusti constituentur multi* (Rom. 5,19). *Humiliavit semetipsum, factus «oboediens» usque ad mortem, mortem autem crucis* (Filp. 2,8). De estos tres textos, el tercero ilustra el segundo, y el segundo esclarece el primero. La obediencia *(oboeditionem)* del segundo texto es la misma *(oboediens)* del tercero. Se trata, pues, de la obediencia de morir, que Cristo recibió del Padre. Por otra parte, esta obediencia no es una simple disposición: es un *acto* concreto. Esto se colige de la antítesis entre esta obediencia y la desobediencia *(inoboedientiam)* del primer hombre, que fue el pecado concreto *(delictum)* de que se habla en el primer texto. Era, por tanto, el acto con que el Redentor aceptó definitivamente la muerte ordenada por el Padre. Ahora bien, este acto lo llama San Pablo *justicia* o, mejor según la fuerza del término original (δικαιώματος) *acto* u *obra de justicia.* Cornely la llama *recte factum;* y añade: *«recte factum» vero intellexit mortem Christi*[20]. Coincide Lagrange, quien la llama *el cumplimiento de la justicia, opuesto al pecado*[21]. ¡Hermoso pensamiento! Si la muerte de Cristo restauró la justicia violada fue porque ella misma era el supremo acto de justicia.

Pecado y justicia respecto del hombre.—Son numerosísimos los textos en que San Pablo relaciona la redención de Cristo con nuestros pecados, considerados bajo los dos aspectos de reato de culpa y de reato de pena. Bajo el primer aspecto, escribe a los Romanos: *Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati* (Rom 6,6). *Qui traditus est propter delicta nostra* (Rom. 4,25). A los Corintios: *Christus mortuus est pro peccatis nostris* (1 Cor. 15,3). A los Gálatas: *Qui dedit semetipsum pro peccatis nostris* (Gál. 1,4). A los Efesios: *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum* (Ef. 1,7). A Tito: *Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate* (Tit. 2,14). A los Hebreos: *Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum <aeternum> semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis?* (Heb. 9,14). Según estos tex-

[20] *In Rom.* 5,18-19 (París 1896) p.302.
[21] *In Rom.* 5,18 (París 1916) p.111.

tos, nuestros pecados han sido, por la muerte de Cristo, destruidos y perdonados, y nosotros hemos quedado libertados y limpiados de ellos.

También nuestro reato de pena quedó extinguido con la muerte de Cristo, que se dignó tomar sobre sí la que nosotros debíamos por nuestros pecados. Así lo enseña repetidas veces el Apóstol, dando con esto pie a la que se ha llamado teoría de la sustitución penal o vicaria; la cual, si no es una teoría completa de la redención, sí es un elemento integrante y necesario, de que no puede prescindirse en manera alguna, si se quiere formar un concepto cabal y adecuado sobre el dogma de la redención. La afirmación más terminante e inequívoca de la sustitución penal la da el Apóstol en su Epístola a los Gálatas: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum* (Gál. 3,13). Nosotros caíamos bajo la maldición de la Ley, que amenazaba con la justa sanción de sus transgresores: debíamos la pena merecida por nuestros pecados. Cristo nos libró y rescató de esta pena sometiéndose él a ella: hecho maldición por nosotros. Si la expresión *por nosotros* significa *a favor nuestro*, lo cual es manifiesto, no es menos claro que también significa *en lugar nuestro*, tanto en sí como principalmente por el contexto. Si Cristo pagó la pena que nosotros merecíamos, y nosotros quedamos por el mismo caso libres de ella, ¿qué otra cosa significa la sustitución penal o vicaria? Análogo al texto citado es este otro de la primera a Timoteo: *Qui dedit redemptionem* (ἀντίλυτρον) *semetipsum pro omnibus* (1 Tim. 2,6). El entregarse a sí mismo, y entregarse a la muerte, pena del pecado *(per peccatum mors)*, y entregarse como precio equivalente de la pena que nosotros merecíamos (ἀντίλυτρον) quedando con ello nosotros libres de la pena, no es sino una declaración de la sustitución vicaria.

A la luz de estos dos textos hay que entender los otros, muchísimos, en que San Pablo afirma que Cristo murió o fué entregado o se entregó a sí mismo por nosotros, por todos, por los pecadores; textos éstos ya de suyo suficientemente claros, si se leen sin prejuicios modernistas; pero que resultan evidentes con la comparación de los dos anteriormente citados. Será conveniente citar estos textos para que se entienda con cuánta frecuencia y énfasis afirma el Apóstol que Jesu-Cristo pagó por nosotros la pena que nosotros por nuestros pecados debíamos a la divina justicia. *Pro omnibus mortuus est [Christus]* (2 Cor. 5,15). *Qui mortuus est pro nobis* (1 Tes. 5,10). *Videmus Iesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem* (Heb. 2,9. Cf. Rom. 14,15; 1 Cor. 8,11). *Christus... pro impiis mortuus est* (Rom. 5,6). *Cum adhuc peccatores essemus, [...] Christus pro nobis mortuus est* (Rom. 5,8). *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom. 8,32). *Qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* (Gál. 2,20). *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Ef. 5,2). *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea* (Ef. 5,25). *Qui dedit semetipsum pro nobis* (Tit. 2,14).

Pertenecen a este lugar los textos en que San Pablo nos presenta la redención como un rescate y nos habla del precio con que fuimos rescatados. Como este precio es la sangre y muerte de Cristo, decir que Cristo nos rescató es lo mismo que afirmar que pagó la pena por nosotros merecida. Además de los textos ya citados (Ef. 1,7; Tit. 2,14), podemos añadir otros: *Empti estis pretio [magno]* (1 Cor. 6,20). *Pretio empti estis* (1 Cor. 7,23). *Per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa* (Hebr. 9,12). *Et ideo Novi Testamenti Mediator est, ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae hereditatis* (Heb. 9,15).

Corresponden también a este lugar los textos en que el Apóstol enseña que la muerte de Cristo fue un sacrificio *por el pecado*. Además de varios otros textos, citados ya o que se han de citar, conviene no olvidar los siguientes: *Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex <in iis quae sunt> ad Deum, ut repropitiaret delicta populi* (Heb. 2,17). *Talis enim decebat [ut] nobis [esset] pontifex, sanctus, innocens. ... qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde [pro] <illis> populi: hoc enim fecit semel, seipsum offerendo* (Heb. 7,26-27). *Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Ideo ingrediens mundum dicit:*

> Hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi;
> holocautomata <et> pro peccato non tibi placuerunt.
> Tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me:
> ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

Superius dicens: quia Hostias et oblationes, et holocautomata <et> pro peccato noluisti, nec placita sunt tibi, ... tunc <dixit>: Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam. Aufert primum, ut <secundum> statuat (Heb. 10,4-9).

No menos que el aspecto negativo de la justificación, que es la remisión del pecado y de la pena, presenta San Pablo su aspecto positivo, que es la producción de la justicia, como efecto inmediato y, por así decir, formal de la redención. Oigamos sus palabras: *Qui traditus est propter delicta nostra, et <resuscitatus est> propter «iustificationem nostram»* (Rom. 4,25). *Multo... magis nunc «iustificati» in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum* (Rom. 5,9). *Ex ipso (Deo) autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo et «iustitia» et sanctificatio et redemptio* (1 Cor. 1,30). *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur «iustitia» Dei in ipso* (2 Cor. 5,21).

Con la justicia tiene íntima conexión la santidad, que es como su consagración; su aspecto sagrado o su modalidad religiosa. De la santidad como efecto de la redención dice el Apóstol: *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam «sanctificaret»; ... ut sit «sancta» et «immaculata»* (Ef. 5,25-27). *Qui dedit semet-*

ipsum pro nobis, ut... «mundaret» sibi populum <peculiarem> (Tit. 2,14). *In qua voluntate «sanctificati» sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel* (Heb. 10,10). *Una enim oblatione consummavit in aeternum <eos qui «sanctificantur»>* (Heb. 10,14). *Quanto magis putatis <peiore dignum habitum iri supplicio> qui... sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo «sanctificatus» est...?* (Heb. 10,29). *Iesus, ut «sanctificaret» per suum sanguinem populum, extra portam passus est* (Heb. 13,12).

Es la justicia una nueva vida del espíritu. También este aspecto de la justicia lo considera San Pablo como fruto de la redención. Así lo dice en aquellas palabras ya antes citadas: *Per unius «iustitiam»* (δικαιώματος) *in omnes homines in «iustificationem vitae»* (Rom. 5,18). Con mayor énfasis lo repite escribiendo a los Colosenses: *Et vos, cum mortui essetis [in] delictis... «convivificavit» <vos> cum illo, donans vobis omnia delicta: delens quod adversus nos erat chirographum <decretis> quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci* (Col. 2,13-14).

Pecado y justicia con relación a Dios.—Por el pecado éramos enemigos de Dios e hijos de ira; por la justicia somos reconciliados con Dios, se restablece la paz entre Dios y nosotros, en virtud de la sangre de Cristo. Así lo enseña y lo inculca frecuentemente el Apóstol. Escribe a los Romanos: *Si enim, cum inimici essemus, «reconciliati» sumus Deo per mortem Filii eius: multo magis, «reconciliati» salvi erimus ab ira per ipsum... Gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem nunc «reconciliationem» accepimus* (Rom. 5,10-11). A los Corintios: *Omnia autem ex Deo, qui nos «reconciliavit» sibi per Christum, et dedit nobis ministerium «reconciliationis». Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum «reconcilians» sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum «reconciliationis»... Obsecramus pro Christo: «reconciliamini» Deo* (2 Cor. 5,18-20). El contexto muestra evidentemente que habla San Pablo de la reconciliación obrada por la muerte de Cristo. A los Efesios escribe: *Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum...: legem mandatorum <in> decretis evacuans, ut... «reconciliet» ambos in uno corpore Deo per crucem...* (Ef. 2,14-16). Y a los Colosenses: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum «reconciliare» omnia in ipsum, «pacificans» per sanguinem crucis eius <per eum>, sive quae in terris sive quae in caelis sunt. Et vos, cum essetis aliquando <abalienati> et inimici sensu in operibus malis, nunc autem «reconciliavit» in corpore carnis eius per mortem...* (Col. 1,19-22; cf. Ef. 4,32; Col. 2,13-14; 3,13; Heb. 2,17).

De lo dicho resulta que San Pablo relaciona la justicia bajo todos sus aspectos con la redención. Pero podemos añadir algo más, incomparablemente más importante: que nunca el Apóstol habla de los efectos de la redención sin que en ellos aparezca la justicia, mejor aún, sin que estos efectos se reduzcan a la justicia, tomada en su realidad histórica. La redención, por tanto, la concibe San Pablo en función de la justicia, la enfoca toda hacia la justicia. Sólo esto, aunque

más no hubiera, bastaba para comprender la enorme importancia que la idea de justicia tiene en la Teología de San Pablo, ya que la idea de justicia domina y como absorbe el acto culminante de todo el drama soteriológico. Si en este drama buscamos el *pensamiento* dominante y como conductor de todo su desenvolvimiento—la διάνοια de la teoría de Aristóteles sobre el drama—, hallaremos que es la idea de la justicia de Dios, concebida en toda su amplitud y bajo todos sus aspectos y modalidades. Por un acto de *justicia* el Redentor desarma la *justicia* vengadora de Dios y la convierte en *justicia bienhechora,* que comunicándose al hombre lo *justifica:* de pecador y enemigo lo hace *justo* y amigo de Dios.

3. *Expansión de la justicia de Dios sobre la Humanidad justificada*

Realizada la redención humana y con ella justificado el hombre virtualmente, ha de seguir necesariamente su justificación actual o formal. Pero esta justificación tiene sus raíces y su floración, o, digámoslo más prosaicamente, sus antecedentes y sus consiguientes. Será, pues, necesario recorrer todo el proceso de la justificación. Cuyos principales pasos o fases son: *a)* el ambiente en que se realiza, que es el Cuerpo Místico de Cristo; *b)* los medios normales de la justificación, que son los sacramentos; *c)* el acto o momento mismo de la justificación; *d)* las tres grandes energías activas de la justicia, que son la fe, la esperanza y la caridad; *e)* la actuación de la justicia en la vida moral; *f)* la vida eterna, o más generalmente, los novísimos. Examinemos cómo en cada uno de estos pasos principales se va manifestando la idea de justicia.

a) **"En Cristo Jesús"**

San Pablo, si, mientras escribe, tiende a poner de relieve y aun aislar un aspecto parcial de la verdad, considerado en conjunto, harmoniza y hermana amigablemente estos aspectos diferentes de la verdad integral. Esta observación se verifica singularmente en los conceptos, en cierto modo opuestos, de corporación y de individuo. Si en algunos de sus pasajes parece que la idea de corporación absorbe al individuo, en otros, empero, recobra el individuo todos sus derechos. La justificación, en particular, no se realiza directamente en el individuo: se recoge toda, por así decir, en la corporación, en el Cuerpo Místico de Cristo, *en Cristo Jesús;* pero es no para sustraerla al individuo, sino más bien para que llegue a él más eficaz, más copiosa más hermosa y divinamente. Consideremos, pues, en primer lugar esta incorporación de la Humanidad redimida «en Cristo Jesús», que es como el ambiente o esfera propia en que florece la justicia individual.

No es menester encarecer la importancia de esta incorporación de los hombres *en Cristo Jesús,* que es acaso el punto más vital y el rasgo más característico de toda la Teología de San Pablo. Bastará para nuestro objeto considerar cómo *en Cristo Jesús* se realiza el ideal de justicia. Escribe el Apóstol a los Corintios: *Ex ipso autem vos estis «in Christo Iesu», qui factus est nobis sapientia a Deo et «iustitia»*

et sanctificatio et redemptio (1 Cor. 1,30). A los Gálatas: *Quod si quaerentes «iustificari in Christo...»* (Gál. 2,17). Y a los Filipenses: *Propter quem (Christum) omnia detrimentum feci..., ut Christum lucrifaciam et inveniar «in illo», non habens meam «iustitiam», quae ex lege est, sed illam quae ex fide est Christi [Iesu]: quae ex Deo est «iustitia» in fide, ad cognoscendum illum et virtutem resurrectionis eius et <communionem> passionum illius* (Filip. 3,8-10).

Sabida es la importancia del Espíritu Santo en el Cuerpo Místico de Cristo, el cual, si excede incomparablemente las corporaciones meramente humanas, que son de orden puramente moral, al Espíritu Santo lo debe, que, a manera de principio vital, le informa y le comunica una vida divinamente real. A esta acción del Espíritu Santo en el Cristo místico atribuye San Pablo la justicia. Dice a los Corintios: *Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed «iustificati» estis, in nomine Domini [nostri] Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri* (1 Cor. 6,11). A los Romanos: *Si autem Christus in vobis [est], corpus quidem mortuum [est] propter peccatum, Spiritus vero <vita> propter <iustitiam>* (Rom. 8,10). Poco antes de este texto hay otro, cuyos dos miembros antitéticos no se corresponden perfectamente, cosa muy ordinaria en el estilo descuidado de San Pablo. Si completamos estos dos miembros correlativos, resulta esta expresión más plena y exacta: *Lex enim Spiritus (iustitiae et) vitae in Christo Iesu liberavit me a lege (carnis) peccati et mortis* (Rom. 8,2). En efecto, en San Pablo, al Espíritu se contrapone la carne, a la justicia el pecado, a la vida la muerte. Desenvolviendo algo más esta frase, que es como transición del capítulo 7 al 8, podríamos traducirla en estos términos: «La Ley del Espíritu, que es ley de justicia y de vida, en Cristo Jesús me libró de la ley de la carne, que es ley de pecado y de muerte». Otro texto a los Gálatas: *Nos enim Spiritu ex fide spem «iustitiae» exspectamus* (Gál. 5,5), lo hallaremos y explicaremos después.

Con el Cuerpo Místico de Cristo guarda estrechísima relación el que San Pablo llama «hombre nuevo». Sobre él escribe a los Efesios: *In ipso (Christo) edocti estis... deponere vos secundum <priorem> conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris; <renovari> autem Spiritu mentis vestrae: et <induere> novum hominem, qui secundum Deum creatus est in «iustitia» et sanctitate veritatis* (Ef. 4,21-24).

b) Sacramentos

Los sacramentos, como «signos eficaces de la gracia», llevan en su misma definición su conexión con la justicia. Sobre los sacramentos de la Confirmación, de la Penitencia y del Orden sólo breves indicaciones tiene San Pablo; de la Extremaunción, ni una palabra; en cambio, expone con relativa extensión los sacramentos del Bautismo, de la Eucaristía y del Matrimonio, y todos tres los declara en función del Cuerpo Místico de Cristo y los relaciona con la justicia.

Sobre el Bautismo escribe a los Romanos: *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in <Christum Iesum>, in <mortem> ipsius baptizati sumus? Consepulti <igitur> sumus cum illo per baptismum in mortem: ut quomodo Christus <resuscitatus est> a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati (= consati [sic Tertullianus], concreti, insiti) facti sumus <similitudine morti> eius, <sed> et resurrectionis erimus. Hoc scientes, quia vetus homo noster <concrucifixus> est, ut destruatur corpus peccati, <ut> ultra non serviamus peccato. Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato* (Rom. 6,3-7). Según la interpretación corriente, *iustificatus est* no puede traducirse lisa y llanamente *ha sido justificado*, en el sentido que normalmente tiene esta palabra en San Pablo; sigifica más bien «se ha desentendido del pecado, ha roto sus relaciones con él» [22]. Podemos admitir semejante explicación si con ella quiere decirse que el sentido formal, directo e inmediato de la palabra no es aquí precisamente el de justificación. Pero si la palabra por sí misma no *significa* justificación, no puede, empero, negarse que la presupone o connota. Y esto colegimos no solamente en virtud de principios teológicos, aunque bien pudiéramos hacerlo, sino en virtud de principios exegéticos, es decir, por el mismo contexto. Basta notar que en todo el pasaje, al explicar tan hermosa y profundamente el simbolismo del Bautismo, San Pablo afirma repetidas veces que con él nosotros morimos místicamente en Cristo para resucitar con Cristo, es decir, para participar de su vida divina. Y semejante participación importa la justificación. Y en último término cabe preguntar: si San Pablo quiso decir simplemente que con el Bautismo nos desentendemos del pecado, sin ninguna relación con la justificación, ¿a qué emplear la palabra *iustificatus*, cuando podía decir *liberatus*, como inmediatamente antes dice: *<ut> ultra non serviamus peccato?*

También en la Epístola a los Gálatas habla el Apóstol de la justificación como efecto del Bautismo. *Itaque*—dice—*Lex paedagogus noster fuit in <Christum>, ut ex fide «iustificemur». At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo. Omnes enim filii Dei estis per fidem [...] in Christo Iesu. Quicumque enim in <Christum> baptizati estis, Christum induistis...* (Gál. 3,24-27). Si la repetida partícula causal *enim* no pierde totalmente su sentido y si el razonamiento del Apóstol no es un burdo paralogismo, hay que convenir en que *iustificemur* está sustituido por *filii Dei estis:* identidad real confirmada por la conexión de ambos términos con la fe. Y esta filiación divina, realmente idéntica a la justificación, la atribuye San Pablo al Bautismo, por el cual, como sumergidos en Cristo, somos revestidos de Cristo.

A los Colosenses escribe: *In quo et circumcisi estis...: consepulti ei in baptismo, in quo et <resuscitati estis> per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis. Et vos, cum mortui essetis [in] delictis..., «convivificavit» <vos> cum illo, donans <nobis> omnia delicta...* (Col. 2,11-13).

Otro texto hallaremos después, al hablar del Matrimonio.

[22] Así, Cornely (p.323) y Lagrange (p.147).

La Eucaristía es para San Pablo el gran sacramento de la *comunión* o solidaridad con Cristo y en Cristo: *<communio> sanguinis Christi, <communio> corporis Domini* (1 Cor. 10,16): es la realización más profunda y conmovedora de los otros dos elementos, modal y personal, que hallamos en la idea primordial de la concepción paulina. Por esto, si estudiásemos el desenvolvimiento total del pensamiento generador, lo hallaríamos espléndidamente realizado y concretado en la Eucaristía. Con la justicia, empero, sólo indirectamente la relaciona el Apóstol. Pero de semejantes conexiones indirectas prescindimos ahora.

Es verdaderamente genial la manera como San Pablo concibe o enfoca el Matrimonio: como la imagen más expresiva, como *el gran sacramento* o *misterio* de la unión de Cristo esposo con la Iglesia su esposa. El principio de esta unión es el amor; su disposición previa es la santidad, para cuyo logro Cristo se entregó a la muerte y ordenó el baño del Bautismo. El amor y la santidad envuelven en luz divina el misterio de la unión conyugal del Esposo con la esposa. Escribe el Apóstol a los Efesios: *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo [vitae], ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata.* La idea de justicia, bajo su aspecto sagrado de santidad, no podía brillar más esplendorosamente en el Matrimonio.

c) La justificación formal

La muerte del Redentor, el inefable misterio de la unión *en Cristo Jesús,* la eficacia santificadora de los sacramentos, todo quedaría sin efecto si por ello no se comunicara real y actualmente al hombre la justicia. Y se comunica en el acto o momento de la justificación.

Naturalmente, no vamos a demostrar que en esta justificación se incluye la idea de justicia. No se demuestra que la luz es luz. Lo que sí conviene notar es que esta justificación es real y verdadera; que la justicia por ella comunicada al hombre es justicia interna y vital, no meramente una imputación o ficción jurídica. Aunque tampoco en esto es menester detenerse demasiado: no hay que consumir el tiempo y las energías en refutar cavilaciones extravagantes y trasnochadas; no hay que romper lanzas en atacar molinos de viento. Baste recordar lo que en los textos hasta ahora citados nos enseña San Pablo: que por la justificación quedan borrados, lavados, extinguidos, abolidos, exterminados los pecados, no meramente encubiertos con la justicia de Cristo; que la justicia adquirida es justicia de vida, es una nueva vida del espíritu; que es una santidad, por la cual el hombre se llega a Dios; que es o importa una filiación adoptiva respecto del Padre celestial. Fácil sería acumular aquí, para evidenciarlo, textos sobre textos, en que San Pablo rebate las fantasías absurdas de los antiguos protestantes.

d) Fe, esperanza y caridad

Pocas cosas habrá en la Teología y en las Epístolas de San Pablo que alcancen tanto relieve y salten tan a la vista como la importancia de la fe y su múltiple conexión con la justicia. Imposible reunir aquí todos los textos que confirman esta verdad; bastará, como muestra, citar algunos pocos.

La fe se toma a cuenta de justicia: *Credenti autem in eum qui iustificat impium <computatur> fides eius ad «iustitiam»* (Rom. 4,5). La justicia se alcanza por medio de la fe: *«Iustificatur» homo... per fidem Iesu Christi* (Gál. 2,16). Y guarda analogía con la fe: *Noe... «iustitiae», quae <secundum> fidem est, heres est institutus* (Heb. 11,7). La justicia nace de la fe, como la raíz: *Et nos in <Christum Iesum credidimus> ut «iustificemur» ex fide Christi* (Gál. 2,16). Y se adquiere con la fe: *Per quem (Christum) et habemus accessum <fide> in gratiam istam* (Rom. 5,2). Y reposa o estriba en la fe o sobre la fe: *Quae ex Deo est «iustitia» in* (ἐπί) *fide* (Filp. 3,10). Es también la fe disposición para recibir la justicia o término en quien recae: *«Iustitia» enim Dei in eo (Evangelio) revelatur ex fide in fidem* (Rom. 1,17. Cf. 3,22). Es, por fin, tal la necesidad de la fe para obtener la justicia, que sin fe es absolutamente imposible alcanzarla; por esto no la alcanzaron los judíos incrédulos, a pesar de haberla buscado tan afanosamente: *Israel vero <sectans> legem «iustitiae», in legem [iustitiae] non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus* (Rom. 9,13-32).

Es más delicada, si bien no menos real, la conexión entre la esperanza y la justicia. Es doble esta conexión. Por una parte, la justicia es como la base de la esperanza: *«Iustificati» ergo ex fide, pacem habemus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum; per quem... gloriamur in spe gloriae [...] Dei... Spes autem non confundit* (Rom. 5,1-5). Por otra parte, la justicia es el objeto o término de la esperanza: *Nos enim Spiritu ex fide spem «iustitiae» exspectamus* (Gál. 5,5). Discútese el sentido del genitivo *iustitiae.* Para muchos y excelentes intérpretes [28] es subjetivo, y entonces *spem iustitiae* es lo que espera la justicia, es decir, la vida eterna. La razón en que apoyan su opinión es, a primera vista, decisiva: que mal puede esperarse la justicia, que se supone ya poseída. Si así fuera, este segundo texto coincidiría sustancialmente con el primero: la justicia sería base de la esperanza. Mas, si hemos de confesar lo que sentimos, semejante exegesis nos parece sobradamente superficial. Examinemos el contexto, así remoto como inmediato. La tesis y el pensamiento fundamental de toda la Epístola a los Gálatas es: *quod non «iustificatur» homo ex operibus Legis, nisi (= sed) per fidem Iesu Christi* (Gál. 2,16). Para entender todo el significado dramático de esta afirmación hay que recordar la contienda entre

[28] Tal es la interpretación de CORNELY *(In Gal.* 5,5 [París 1892] p.564-565) y de LAGRANGE *(In Gal.* 5,5 [París 1918] p.137-138). En su comentario sobre la Epístola a los Romanos (p.131-132) da LAGRANGE la misma interpretación de *iustitiae.* Pero inmediatamente antes, explicando Gál.3,24, interpreta el *futuro* del mismo modo que nosotros explicamos Gál. 5,5.

Pablo y los judaizantes. Decían éstos: «La justicia se obtiene por la Ley». Replicaba Pablo: *No, sino por la fe de Jesu-Cristo.* Ellos se colocaban, por hipótesis, en el momento previo a la consecución de la justicia, que, por tanto, todavía no se supone adquirida; pues de adquirirla se trata. Según esto, podían decir los judaizantes: *Nosotros esperamos alcanzarla por la Ley.* Pablo respondía: *Nosotros esperamos alcanzarla por la fe.* A este doble punto de vista responden los versículos que anteceden al texto citado. Asegura Pablo: *Ecce ego Paulus dico vobis quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit... Evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini: a gratia excidistis* (Gál. 5,2-4). Y prosigue: *Nos enim Spiritu ex fide spem «iustitiae» exspectamus* (Gál. 5,5). Confirma esta interpretación lo que a continuación agrega: *Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium: sed fides, quae per caritatem operatur* (Gál. 5,6). Como quien dice: «Lo que vale, lo que tiene eficacia para lo que buscamos, no es la circuncisión, como tampoco lo es la incircuncisión, sino la fe, que obra o actúa por la caridad». Que Pablo pueda colocarse en el momento en que se busca la justicia, todavía no alcanzada, lo prueban aquellas palabras que dirige a Pedro: *Quod si quaerentes «iustificari» in Christo* (Gál. 2,17). Otras consideraciones corroboran esta manera de enfocar la justicia como bien que se desea y espera adquirir. De Noé dice el Apóstol que *«iustitiae», quae <secundum> fidem est, heres est institutus* (Hebr. 11,7). Si la justicia es una herencia, es por lo mismo capaz de ser esperada. También dice que *et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum [Dei] exspectantes* (Rom. 8,23). En consecuencia, creemos más probable que *iustitiae* es un genitivo objetivo.

No queda con esto definitivamente claro el texto. Aun en la hipótesis de que *iustitiae* es genitivo objetivo, la frase entera puede tener varios sentidos o matices. Puede considerarse *spem* como acusativo *cognatae significationis*, y entonces el sentido de la frase sería: *vehementer speramus iustitiam.* Puede también, y más probablemente, *spem* considerarse como *objeto esperado*, y entonces el genitivo objetivo *iustitiae* lo sería también epexegético o de identidad. Y tanto en un caso como en otro, la justicia puede considerarse, en su sentido normal, como contradistinta de la vida eterna, o bien en sentido pleno y comprensivo, en cuanto contiene en sí y como entraña la vida eterna, que no es sino su pleno desenvolvimiento y consumación: como la rosa formada respecto del capullo. En este sentido plenario hay que entender la filiación adoptiva en el texto *adoptionem filiorum [Dei] exspectantes* (Rom. 8,23), pues a continuación añade el Apóstol: *redemptionem corporis nostri.* Creemos, con todo, que *iustitiae* tiene en el texto citado el sentido ordinario de simple justicia, y que el acusativo *spem* es el objeto del verbo *exspectamus.* De todos modos, para nuestro objeto, de cualquiera manera que se interprete el texto, siempre tenemos en

él una conexión entre la esperanza y la justicia, que es lo que ahora más nos interesa.

Vengamos a la caridad. Prescindiendo de otras relaciones secundarias o indirectas entre la caridad y la justicia, señalaremos una importantísima, que resulta de un sencillo cotejo de textos. Hemos ya notado anteriormente que la Ley contiene en sí un ideal de justicia, que San Pablo llama *iustitias Legis* (Rom. 2,26), y que por esto *los que practican la Ley serán «justificados»* (Rom. 2,13). Ahora bien, enseña el Apóstol que *Omnis... Lex in uno sermone impletur, <in illo>: «Diliges proximum tuum sicut teipsum»* (Gál. 5,14). *Qui enim diligit proximum, Legem implevit. Nam «Non adulterabis, Non occides»... et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo <recapitulatur>: «Diliges proximum sicut teipsum». Plenitudo* (πλήρωμα) *ergo Legis est <caritas>* (Rom. 13,8-10). Si el contenido de la Ley es la justicia, y si toda la Ley se recapitula en la caridad, que es su cumplimiento, su plenitud y su consumación, es claro que la caridad es la suma, la realización y la perfección de toda justicia. Inmediatamente antes de las palabras últimamente citadas escribe el Apóstol a los Romanos: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* (Rom. 13,8). Según esto, la caridad es una deuda de justicia que debemos a nuestros hermanos—otro aspecto de la conexión entre la justicia y la caridad—, sólo que es una deuda, como regaladamente insinúa San Pablo, que jamás acabaremos de extinguir. Por más que amemos, siempre quedaremos deudores de amor. Las demás deudas pueden quedar satisfechas definitivamente: no la deuda de la caridad. Es la caridad una deuda de justicia inextinguible.

e) La vida moral

La conexión entre la justicia y la vida moral es obvia. Ejercitar todas las virtudes no es sino vivir una vida justa, una vida de justicia. Dejando otras varias consideraciones, nos contentaremos con citar algunas expresiones más características del capítulo 6 de la Epístola a los Romanos. En él, personificando a la justicia y presentándola como señora o reina, enseña que toda la vida moral no ha de ser otra cosa que servir a la justicia. Dice así: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut oboediatis concupiscentiis eius; sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato: sed exhibete vos Deo, tamquam ex mortuis viventes; et membra vestra arma «iustitiae» Deo... Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos <in oboeditionem>, servi estis [eius] cui oboeditis, sive peccati in mortem, sive oboeditionis <in> «iustitiam»?... Liberati autem a peccato, <mancipati> estis «iustitiae». Humanum dico, propter infirmitatem carnis vestrae. Sicut enim exhibuistis membra vestra <mancipia> immunditiae et iniquitati <in> iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra <mancipia> «iustitiae» in sanctificationem* (Rom. 6,12-19). Es, por tanto, la vida moral o espiritual, según el

Apóstol, un servicio prestado a la justicia, o, sin metáfora, una actuación constante de la justicia [24].

f) La vida eterna

Sabido es, y, por así decir, axiomático o proverbial, que la vida eterna es el premio o galardón de la justicia. Para apreciar el pensamiento de San Pablo sobre esta conexión entre la justicia y la vida eterna, dos puntos hay que considerar principalmente: el juicio, como acto en que se aquilata la justicia de cada hombre, y la relación de medio o de merecimiento de la justicia respecto de la vida eterna.

En el juicio de Dios hace resaltar San Pablo la justicia. Escribiendo a los Romanos, dice: *Secundum autem duritiam tuam et impaenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis «iusti» iudicii Dei, qui «reddet» unicuique «secundum» opera eius* (Rom. 2, 5-6). Con mayor encarecimiento aún escribe a los Tesalonicenses: *<In> exemplum «iusti» iudicii Dei, ut «digni» habeamini <in> regno Dei, pro quo et patimini: si <quidem> «iustum» [est] apud Deum «retribuere»* (ἀνταποδοῦναι) *tribulationem iis qui vos tribulant: et vobis, qui tribulamini, requiem...* (2 Tes. 1,5-7). Escribiendo a los Corintios, les enseña que el juicio del Señor, como piedra de toque, revelará la justicia de cada uno: *Mihi autem pro minimo est ut a vobis iudicer aut ab humano die; sed neque meipsum iudico. Nihil enim mihi <ipsi> conscius sum: sed non in hoc «iustificatus» sum: qui autem iudicat me, Dominus est. Itaque nolite ante tempus <quidquam> iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium: et tunc laus <exsistet> unicuique a Deo* (1 Cor. 4-3-5). *Uniuscuiusque opus manifestum <fiet>: dies enim [Domini] declarabit, quia in igne <revelatur>: et uniuscuiusque opus quale sit, ignis <ipse> probabit* (1 Cor. 3,13).

Aquilatada la justicia del hombre, síguese la vida eterna como recompensa de la justicia. San Pablo llama a la vida eterna *la corona de la justicia: Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. <Ceterum> reposita est mihi «corona iustitiae»* (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος) *quam «reddet»* (ἀποδώσει) *mihi Dominus in illa die,* (ὁ) *«iustus» iudex* (2 Tim. 4,7-8). Son éstas casi las últimas palabras que escribió el Apóstol. El mismo pensamiento había expresado antes a los Corintios: *[Et] illi quidem <igitur> ut corruptibilem «coronam» accipiant, nos autem incorruptam* (1 Cor. 9,25). Es el pensamiento que mucho antes había expresado el autor de la Sabiduría (Sab. 5,16-17).

> *Iusti* autem in perpetuum vivent,
> et apud Dominum est *merces* eorum...
> Ideo accipient regnum decoris
> et *diadema* speciei de manu Domini.

[24] Escribiendo a los Filipenses llama el Apóstol a la vida santa *fruto de la justicia* (Filp. 1,11). Cf. también Ef. 5,9.

Bajo otro aspecto, dentro del orden de justicia, presenta San Pablo la vida eterna como *herencia: ... Ut «iustificati» gratia ipsius, «heredes» <efficiamur> secundum spem vitae aeternae* (Tit. 3,7). *Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* (Rom. 8,17; cf. Gál. 4,7). ... *Ut sciatis quae sit spes vocationis eius, [et] quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis* (Ef. 1,18). ... *Scientes quod a Domino accipietis retributionem* (τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς) *hereditatis* (Col. 3,24. Cf. 1 Cor. 6,19-20; Gál. 3,29; Ef. 1,14; 5,5; Hebr. 1,14; 6,17; 9,15).

De un modo más general expresa el Apóstol la justicia como medio para la vida eterna cuando escribe a los Romanos: *Multo magis abundantiam gratiae et donationis [...] «iustitiae» accipientes, in vita regnabunt* (Rom. 5,17). ... *Ut, sicut regnavit peccatum in <morte>, ita et gratia regnet per «iustitiam» in vitam aeternam* (Rom. 5,21). *Nam quos praescivit, et praedestinavit... Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et «iustificavit; quos autem iustificavit, <hos> et glorificavit»* (Rom. 8,29-30. Cf. 6,22). Con razón consolaba el Apóstol a los Corintios diciéndoles que *labor vester non est inanis in Domino* (1 Cor. 15,58).

* * *

Creemos que el ensayo que hemos hecho, investigando si la idea de justicia se mostraba con suficiente relieve en los puntos principales de la concepción paulina, no ha dado resultado negativo, antes ha sido una confirmación del análisis hecho anteriormente. Y si así es, con derecho podemos colegir que la idea de justicia, que hemos hallado como básica y primordial en el análisis del *Misterio* y que hemos visto desenvolverse tan pujantemente en la *Economía del Misterio*, es en realidad el pensamiento generador y también el hilo conductor de toda la Teología de San Pablo.

CAPITULO IV

El pensamiento generador de la Teología de San Pablo sugerido por Rom. 3,21-26

I. EXEGESIS PRELIMINAR

Rom. 3,21-26 es uno de los pasajes más sugestivos de las Epístolas de San Pablo. Además de las altísimas enseñanzas teológicas que encierra, sugiere puntos de vista interesantísimos sobre el conjunto de la Teología paulina. Atraídos por esas sugestiones prometedoras, nos hemos propuesto estudiarlo con la atención que se merece. La sola esperanza de poder vislumbrar en él la idea inicial y el desenvolvimiento orgánico de la concepción teológica de San Pablo, aunque no sea más que en sus líneas generales, nos ha parecido motivo sobrado para emprender su estudio, erizado de enormes difi-

cultades. Pero la base de todo estudio teológico, sobre todo si se trata de San Pablo, ha de ser la exegesis del texto lo más esmerada y exacta que sea posible.

Desgraciadamente, recientes controversias han convertido Rom. 3, 21-26 en un avispero. Vulgar y dura es la frase, pero demasiado exacta. Un exegeta sincero, que tiene por oficio buscar lealmente el sentido exacto y preciso de los textos paulinos, frecuentemente difícilísimos; un exegeta imparcial, que trabaja por leer en los textos todo lo que dicen y sólo lo que dicen, queda dolorosamente sorprendido al topar en algunos críticos o teólogos, empeñados en probar *su tesis*, con interpretaciones arbitrarias, que, contra los principios más elementales de la exegesis, violentan lastimosamente los textos; con interpretaciones fantásticas, en que las sutilezas más retorcidas y caprichosas alternan con el literalismo más craso. Se nos perdonará la molestia de citar ejemplos [25]. Naturalmente, procuraremos evitar esos procedimientos nada científicos.

Ante todo, vamos a dar el pasaje traducido con la posible fidelidad, retocando ligeramente la Vulgata latina. Creemos ayudará, para su mejor inteligencia, el presentarlo distribuido algo así como *per cola et commata:* procedimiento sencillo, que permitirá apreciar la estructura y desenvolvimiento del pensamiento.

A) La justicia de Dios manifestada sin la ley, por la fe

21 Nunc autem sine Lege iustitia Dei manifestata est:
<testimonium habens> a Lege et prophetis:
22 iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi
in omnes et super omnes qui credunt [...];
non enim est distinctio:
23 omnes enim peccaverunt, et <carent> gloria Dei,

B) El modo de la manifestación

24 <quippe qui iustificantur> gratis <gratia> ipsius
per redemptionem quae est in Christo Iesu:
25 quem proposuit Deus
<propitiatorium> per fidem in sanguine ipsius,

C) El objeto de la manifestación

<in> ostensionem iustitiae suae
propter <dissimulationem> praecedentium delictorum
26 in <sustinentia> Dei;
ad (istam) ostensionem iustitiae <suae> in hoc tempore,
ut sit ipse iustus et iustificans
eum qui est ex fide Iesu [...].

[25] Ya que nos abstenemos de citar ejemplos que habríamos de censurar, séanos lícito recordar y recomendar con el elogio que se merece el magnífico estudio del R. P. LAGRANGE *La justification d'après Saint Paul,* publicado en *R. Bib.* (1914) 321-343 y 481-503, y en gran parte reproducido en su comentario sobre la *Epístola a los Romanos* (París 1916) 119-141. Semejante recomendación se merece lo que sobre la justicia de Dios y la justificación escribe el R. P. PRAT en su *Teología de San Pablo.*

Evidentemente, la clave de todo el pasaje es la expresión *justicia de Dios.* Pero precisamente esta expresión es la manzana de la discordia. Creemos, con todo, que si se hubiera estudiado con menos prejuicios y con mayor fidelidad en emplear para su exacta inteligencia los procedimientos normales de la hermenéutica, no hubiera dado lugar a tan reñidas controversias. Dejemos, pues, ahora a un lado toda idea preconcebida y apelemos a las normas ordinarias de la sana exegesis. Se seguirán estas o aquellas consecuencias; pero las consecuencias no se han de convertir en principios. No hay que invertir los papeles dialécticos.

Comencemos por lo que es evidente. Lo claro ha de servir para iluminar lo oscuro; no lo oscuro para entenebrecer lo claro.

La idea dominante es a todas luces la de la manifestación de la justicia de Dios. Esta idea se anuncia enfáticamente al principio en *manifestata est,* se repite luego en *proposuit* [26] y se recalca en la frase repetida *<in>* (o *ad) ostensionem iustitiae suae.* Este relieve que tiene la idea de la manifestación prueba lo fijo que está en la mente de San Pablo el tema de la Epístola (o, por lo menos, de esta primera sección): *Iustitia enim Dei in eo* (Evangelio) *revelatur* (1,17). Según esto, la *justicia de Dios* ha de ser algo que se manifieste y revele con este relieve o esplendor. Este será el primer criterio para conocer el sentido exacto de *justicia de Dios.*

Otro criterio más importante nos lo da la frase *ut sit ipse iustus et iustificans,* que corresponde exactamente a la precedente *ad ostensionem iustitiae <suae>.* Ambas constan de los mismos dos elementos: la manifestación, concebida como finalidad, y la justicia de Dios, como cosa manifestada. Este estricto paralelismo sirve para determinar el sentido de las expresiones, que pudieran parecer ambiguas por su correspondencia con las expresiones paralelas claras. En este sentido es el paralelismo criterio o principio hermenéutico. Según esto, la expresión *ut sit,* paralela a *ad ostensionem,* se ha de entender no en sentido ontológico *(para que sea),* sino en sentido lógico *(para que se manifieste, para que conste ser),* interpretación, por lo demás, exigida por razón de la materia; pues ninguna manifestación puede constituir a Dios justo en sí mismo. Según esto, también la expresión *iustitiae suae,* paralela a *ipse iustus et iustificans,* muestra dos cosas, a cuál más importante: que la justicia de que habla el Apóstol no es un concepto simple, sino compuesto o complejo, que comprende una propiedad *(iustus)* y una acción *(iustificans);* y que el sujeto a quien se atribuyen esta propiedad y esta acción *(ipse)* es el mismo Dios. Por tanto, el genitivo *Dei* en la expresión *iustitia Dei* es aquí, por lo menos directa y explícitamente, genitivo subjetivo o de pertenencia.

Antes de determinar el sentido exacto de *iustus* y de *iustificans,* no será inoportuna una reflexión. Hemos visto que el sentido de *iustitia Dei* es complejo o comprensivo, como que encierra en sí los

[26] Luego, en la exegesis que hacemos de este pasaje, demostramos más en particular que tal es el sentido de *proposuit.*

dos conceptos, de suyo distintos, de *justo* y de *justificante.* Si esa complejidad de sentido fuera un fenómeno inaudito en San Pablo, podríamos dudar del hecho. Pero es el caso que semejante fenómeno es muy frecuente en San Pablo. Muchos ejemplos pudiéramos aducir; nos contentaremos con uno, tomado de la misma Epístola a los Romanos. Exclama el Apóstol: *Quis* [...] *nos separabit a caritate Christi?* (8,35). *Neque* <*ulla*> *creatura* <*altera*> *poterit nos separare a caritate Dei*[27] *quae est in Christo Iesu Domino nostro* (8,39). Se preguntan los intérpretes: ¿de qué amor habla aquí el Apóstol? ¿Del amor con que Dios nos ama o del amor con que nosotros amamos a Dios? Examinemos el contexto. Poco antes escribe: *diligentibus Deum...* (2,28); y luego: <*per*> *eum qui dilexit nos* (8,37). Consecuencia sencilla: que habla no de un amor unilateral, sino de un amor bilateral, mutuo o recíproco, entre Dios y nosotros: cual es siempre todo amor de amistad[28]. De haber desconocido esta mentalidad de San Pablo ha nacido tantas veces la desorientación en la exegesis de sus escritos. Que no habla siempre San Pablo dando a las palabras un sentido precisivo o esquemático, sino más bien un sentido pleno y comprensivo y, por así decir, viviente y realista. Y tal es, como hemos comprobado, el concepto de *justicia de Dios.* Notemos también de paso que en el pasaje que acabamos de citar se sustituyen, como sustancialmente equivalentes, las dos expresiones *a caritate Christi* y *a caritate Dei quae est in Christo Iesu.* Este hecho nos previene de que si en vez de la fórmula *iustitia Dei* hallamos alguna otra, distinta a la vez y sustancialmente equivalente, no deduzcamos prematuramente que con fórmulas distintas habla San Pablo de distintas realidades. Tengamos presente la movilidad y variabilidad de su pensamiento no sólo en el

[27] Merece notarse que a la pregunta del v.35, que habla de la *caridad de Cristo,* responde la afirmación del v.39, que habla de la *caridad de Dios en Cristo Jesús.* Para expresar una misma realidad emplea San Pablo dos fórmulas notablemente diferentes. Fenómeno literario es éste, curioso y extraño, si se quiere, pero que hay que tener en cuenta en la interpretación de San Pablo.

[28] Citaremos otro ejemplo, referente a la misma caridad. El texto *caritas Dei* <*effusa*> *est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum* (Rom. 5,5) se ha interpretado de dos maneras diferentes: de la caridad teologal con que nosotros amamos a Dios y del amor con que Dios nos ama a nosotros. Creemos que el sentido verdadero es el compuesto o complejo. La razón es porque ninguno de los dos amores puede excluirse. No el primero: porque lo exige el *texto.* No el segundo: porque lo exige el *contexto.* El primer amor lo exige el texto, esto es, el sentido mismo de las palabras que lo integran. La expresión <*effusa est*> evidentemente se verifica mejor de la caridad teologal, infundida en nuestros corazones, que no del amor, inmanente, con que Dios nos ama. Y en este sentido entienden el texto los concilios Arausicano (cans.17 y 25: Denz. 190 y 198) y Tridentino (sess.6 c.7: Denz. 800) y muchísimos intérpretes y la generalidad de los teólogos. Que el segundo amor lo exija el contexto, lo prueba evidentemente el v.8: *Commendat autem caritatem suam Deus in* <*nos*>; y tal es la interpretación general de los exegetas modernos. Si ambos amores, pues, han de incluirse, síguese que la *caridad de Dios* tiene sentido complejo o compuesto. Este sentido compuesto, propuesto ya por ORÍGENES (PG 14,997), lo han patrocinado ECUMENIO (PG 118,407-412), PRIMASIO (PL 68,348), SEDULIO ESCOTO (PL 103,53), HAYMÓN DE HALBERSTADT (PL 117,403), SANTO TOMÁS, A. LÁPIDE, TIRINO, GORDON y recientemente EDMUNDO KALT *(Herders Bibelkommentar* t.14). Es curioso notar que este sentido lo propone el concilio Arausicano (can.25: Denz. 198), cuyas palabras reproduce casi a la letra PEDRO LOMBARDO (PL 191,1381).

desenvolvimiento de las imágenes[29], sino también en el empleo de fórmulas más racionales. Ingenio comprensivo, ingenio versátil: tal es San Pablo, y tal ha de ser el postulado necesario para interpretar ajustadamente su pensamiento.

Investiguemos ya cuál es el sentido exacto de *iustus* y de *iustificans.*

El sentido de *iustus* lo determina inequívocamente el Apóstol en la frase anterior: <*in*> *ostensionem iustitiae suae propter* <*dissimulationem*> *praecedentium delictorum in* <*sustinentia*> *Dei,* que es decir: Dios se propuso hacer demostración de su justicia por razón de la connivencia o tolerancia que había usado con los precedentes delitos en el tiempo de su paciencia o aguante. La conexión causal entre la connivencia precedente y la presente demostración, es decir, el que la precedente connivencia haya determinado la presente demostración, supone necesariamente que la justicia que ahora se demuestra había quedado como eclipsada y comprometida por la tolerancia anterior. El peligro de aparecer menos justo a los ojos de los hombres, por haber dejado impunes los delitos de tiempos pasados, ha movido a Dios al supremo alarde de justicia que hace ahora. Y si esto es así, la lógica más elemental nos obliga a deducir que una misma es la justicia que Dios pareció como olvidar en los tiempos de su paciencia y la que ahora muestra y ejerce. Ahora bien: la justicia que en tiempos pasados no se manifestó según lo merecían los delitos era evidentemente la justicia vengadora. Esta es, por tanto, la que ahora se manifiesta; la que consiguientemente se incluye en la *justicia de Dios.*

Esta consecuencia, mejor, esta afirmación implícita de San Pablo, choca contra la opinión corriente entre los modernos, que por no sé qué horror a la justicia vengadora la dejan a un lado, o positivamente la eliminan, cuando tratan de determinar el sentido de la expresión *justicia de Dios* en San Pablo. Pero, si más no hubiera, nos debía bastar la afirmación del Apóstol, no por implícita menos clara. Mas, dada la enorme importancia que tiene este aspecto de la *justicia de Dios* para la cabal inteligencia de todo el pasaje y de toda la Epístola y de toda la Teología de San Pablo, será conveniente afianzar más sólidamente este punto capital.

En el centro de todo el pasaje se alza la trágica figura del Redentor, a quien Dios expuso a los ojos de todo el mundo como propiciatorio en su sangre. Si Dios tratara simplemente de justificar al hombre, sin ninguna intervención de su justicia vengadora, ¿a qué venía derramar sin causa la sangre preciosísima del Hijo de Dios? Y lo que aquí insinúa, en otros muchos pasajes lo afirma San Pablo con una claridad aterradora: *Qui traditus est propter delicta nostra* (Rom. 4,25); *Christus... pro impiis mortuus est* (Rom. 5,6); *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom. 8,32); *Qui dedit redemptionem* (ἀντίλυτρον)

[29] Puede verse nuestro estudio «Variaciones de una imagen tropológica en San Pablo»: Razón y Fe, 52 (1918, 111) 453-459.

semetipsum pro omnibus (1 Tim. 2,6); *Nunc autem semel in consummatione saeculorum ad <abolitionem> peccati per <immolationem sui manifestatus est>* (Hebr. 9,26). Y, sobre todo, ahí están aquellos dos textos, que no pueden leerse sin estremecimiento: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (2 Cor. 5,21); *Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum* (Gál. 3,13). Eliminar de la redención la justicia vengadora de Dios es despojarla de su trágica grandiosidad. El amor de Dios, su gracia y misericordia, no está en haber dejado impunes los pecados de los hombres, sino en haberlos transferido y castigado en la persona de su divino Hijo. Hermosamente lo dice el mismo Apóstol: *Commendat autem caritatem suam Deus in <nos> quoniam, cum adhuc peccatores essemus,* [...] *Christus pro nobis mortuus est* (Rom. 5,8). En la muerte expiatoria de Cristo se manifestó, como en un supremo alarde, la justicia vengadora de Dios: *Quem proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine eius, ad ostensionem iustitiae suae;* mas, al descargar en Cristo, se trocó para nosotros en justicia bienhechora y justificante: *ut sit ipse iustus et iustificans.* La nube de la divina justicia, al descargar sus rayos en el Calvario, se deshizo en lluvia benéfica de bendiciones celestiales sobre la Humanidad. *Fulgura in pluviam fecit* (Ier. 10,13; 51,16). ¡Cuánto más hermosa y sublime aparece la justicia de Dios, teñida con la sangre del Redentor!

El examen de *iustus* nos ha mostrado el aspecto justiciero de la justicia de Dios: el examen de *iustificans* nos descubre su aspecto benéfico. Aquí la dificultad está no en reconocer el carácter beneficioso o favorable de la justicia de Dios, sino en determinar en qué consiste su efecto, que es la justificación del hombre. Ante todo notemos que San Pablo expresa la justificación bajo sus dos aspectos, activo *(iustificans)* y pasivo *(<quippe qui iustificantur>)*. Es, por tanto, la justificación una acción de la justicia de Dios y un efecto (o, mejor, *pasión)* en el hombre. Dios justifica y el hombre es justificado. Pero ¿en qué consiste esa justificación? Aquí se dividen los intérpretes y teólogos en dos grandes campos. Para unos, en general los antiguos protestantes, la justificación es un acto forense o sentencia judicial, que declara justo al pecador, sin comunicarle ninguna justicia interna. Para otros, generalmente los católicos, es una acción que hace justo al pecador, produciendo en él la justicia interna, que borra sus pecados. ¿Y qué dice San Pablo? ¿Concibe la justificación como una declaración judicial o bien como una acción que obra en el hombre la justicia?

No vamos a tratar ampliamente esta cuestión; y aun podríamos remitirnos a los exegetas y teólogos católicos, antiguos y modernos, que han demostrado hasta la evidencia la índole eficiente de la justificación. Nos ceñiremos al pasaje que estudiamos: él nos bastará para convencernos de que San Pablo concibe la justificación como una acción que produce en el hombre la justicia.

Por de pronto, San Pablo presenta la manifestación de la justicia de Dios no como un juicio de sentencia declaratoria, sino como una acción, en que la sanción inicial, ejecutada en Cristo, se resuelve en el beneficio de la justificación para el hombre. Además, en la hipótesis protestante se manifestaría la justicia del hombre con la declaración judicial; y San Pablo una y otra vez nos habla de la manifestación de la justicia de Dios. Y si Dios se había de contentar con tratar al pecador como si fuera justo, ¿qué haría sino continuar la connivencia con el pecado, que ahora, por así decir, se propone retractar? La solemne manifestación de la justicia de Dios, contrapuesta a la tolerancia pretérita, no se había de limitar a declarar judicialmente que el pecador, quedando pecador, ya no es pecador. ¡Y con qué verdad! Muy otra es la manera como San Pablo concibe la justificación. Recordaremos aquellas palabras, llenas de inefables misterios: ... *<iustificantur>... per redemptionem quae est in Christo Iesu... in sanguine ipsius.* Cristo, al incorporar consigo la Humanidad prevaricadora, se apropió sus pecados. Como representante de toda la Humanidad, que en sí encerraba, expió sus pecados y pagó colmada y sobradamente con su sangre la pena que por ella debíamos a la divina justicia. Satisfechos así los derechos divinos y reparado el orden de la justicia violado, el pecado quedaba radicalmente abolido, Dios aplacado y el hombre rehabilitado. Con esto la Humanidad quedaba como en regla y en paz con Dios y recobraba el estado de justicia perdido. Saldada la quiebra y saldada la deuda del pecado, no existía ya el doble reato de culpa y de pena. Si a todo trance se quiere hacer intervenir aquí una declaración o constatación divina, no es esa declaración una sentencia judicial, dada *pro tribunali,* y mucho menos una sentencia absurda, contraria a la realidad objetiva, que declare justo al que sigue siendo pecador.

Pero hay más. Hasta aquí no hemos considerado sino el aspecto negativo de nuestra justificación: que la sangre de Cristo expió y extinguió nuestros pecados. Pero si nuestra unión con Cristo fue poderosa para transferir en él nuestros pecados, no es menos poderosa para transferir él en nosotros su propia justicia. Y esta transferencia no es una mera imputación extrínseca, que, a manera de velo, encubra nuestra propia injusticia, sino una comunicación intrínseca, que, por participación, nos haga real y verdaderamente justos con la misma justicia de Jesu-Cristo: *per unius oboeditionem «iusti constituentur» multi* (Rom. 5,19). La expresión *iusti constituentur* parece tomada de la terminología aristotélica o escolástica. Y con la justicia nos comunica Cristo, en virtud de nuestra incorporación en él, en su propia vida, su divina filiación, su Espíritu.

Un punto conviene esclarecer aquí, cuya confusión ha dado lugar a lamentables equivocaciones. Se pregunta: ¿la comunicación del Espíritu Santo, que es Espíritu de vida y de filiación adoptiva, es algo incluido en la comunicación de la justicia o bien algo distinto y sobrepuesto a ella? Conocida es la frase de Pfleiderer: que la justicia y la santidad son dos corrientes distintas que fluyen por el

mismo cauce sin mezclar sus aguas. Creemos que una sencilla distinción pone las cosas en su punto. El concepto abstracto y precisivo de justicia, evidentemente no entraña en sí la santidad o comunicación del Espíritu Santo. Y en este sentido podemos decir que la justificación *vi termini* es de orden puramente *moral* (no decimos *forense* y menos *ficticio)*. Pero el concepto concreto y real de la justicia, cual la concibe San Pablo y cual se realiza por la redención de Jesu-Cristo, entraña en sí la comunicación del Espíritu Santo. Prescindiendo de otras muchas razones que pudieran aducirse, tiene San Pablo una declaración que no deja lugar a duda alguna. Escribe a Tito: *Cum autem benignitas et <philanthropia> apparuit Salvatoris nostri Dei, — non ex operibus <in iustitia> quae <fecissemus> nos, sed secundum suam misericordiam, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos <opulente> per Iesum Christum Salvatorem nostrum: ut, «iustificati» gratia <illius>, heredes <efficiamur> secundum spem vitae aeternae* (Tit. 3,4-7). Por poco que se considere, esta última frase es un resumen de las precedentes. Como a *misericordiam* corresponde *gratia,* así a *operibus <in iustitia>* (por vía de contraste) y a *regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* (por vía de equivalencia) corresponde *iustificati.* La justificación, por tanto, encierra realmente en sí la comunicación regeneradora y renovadora del Espíritu Santo. Las dos corrientes, distintas en el terreno de las ideas abstractas, mezclan sus aguas y forman una sola corriente en el cauce de la realidad.

Con esto queda declarado el concepto complejo y, por así decir, *pregnante* de la justicia de Dios. Es a la vez una propiedad y una doble actividad de Dios: actividad vengadora y actividad benéficamente comunicativa, y esta actividad benéfica comprende o connota su propio efecto, que es la producción de la justicia en el hombre, y esta justicia del hombre, como cualidad inmanente, en cuanto es como un trasunto o traslado de la justicia divina, queda también comprendida bajo la denominación de *justicia de Dios* [30]. Verdad es que no siempre todos estos aspectos aparecen por igual y con el mismo relieve; pero todos ellos se encierran en la *justicia de Dios.* Así pensaba San Pablo, y así es fuerza interpretarle. Con esto se obtiene la identidad de sentido de esta expresión en todos los pasajes en que la emplea San Pablo. Los que han dado a la expresión un sentido precisivo, ya sea el *teológico* (justicia inmanente o activa de Dios), ya sea el *antropológico* (justicia inherente al hombre), no han logrado reducir todos los textos a la unidad de sentido sino a fuerza de violentar el sentido de las palabras. Por esto, otros, manteniendo

[30] Analizando con más precisión el concepto comprensivo de *justicia de Dios,* hallamos en él cuatro aspectos (o, si se quiere, cuatro sentidos precisivos o esquemáticos): 1) la justicia *inmanente,* con que Dios es justo; 2) la justicia *(eficiente* o *transeúnte) vengadora,* con que Dios castiga lo injusto; 3) la justicia *(eficiente* o *transeúnte) comunicativa,* con que Dios obra la justificación del hombre; 4) la justicia del hombre, recibida de Dios, pero *inmanente* en el hombre, con la cual es justo. A estos cuatro aspectos de la *justicia,* como propiedad o cualidad, hay que añadir los dos (activo y pasivo) de *justificación* (como *acción* y como *pasión).*

el sentido precisivo y no queriendo hacer violencia a la frase, han renunciado a la unidad de sentido. Unos y otros, si hubieran reparado en el sentido comprensivo que da San Pablo a muchas expresiones, habrían llegado a la unidad, sin violentar arbitrariamente la significación de las palabras.

* * *

Dilucidada ya la idea fundamental de *justicia de Dios,* resta que expongamos sucintamente el *desenvolvimiento lógico del pasaje* y declaremos algunas expresiones que pudieran ofrecer dificultad.

Si atendemos al desarrollo del pensamiento—al cual ciertamente no corresponde la estructura gramatical de la frase, generalmente descuidada en San Pablo—, podemos dividir el pasaje en tres partes o períodos.

a) *La manifestación de la justicia de Dios con relación a la Ley y a la fe.*—La relación con la Ley es doble: por una parte, se hace independientemente de la Ley; por otra, es abonada con el testimonio de la Ley y de los profetas. Doble también es la relación con la fe, por cuanto la fe objetiva (el Evangelio) es un medio o instrumento por el cual Dios ofrece a los hombres su justicia, y la fe subjetiva es la disposición para que todos los hombres puedan apropiarse la justicia de Dios. La independencia respecto de la Ley y la conexión con la fe, y no menos la universalidad misma del pecado, determinan la universalidad de la justicia de Dios.

21. *Nunc:* se ha de entender en sentido temporal y responde a *in hoc tempore* (26). Significa que con la manifestación de la justicia de Dios se inicia una nueva época en la economía de la divina Providencia. *Sine lege:* es lo mismo que *sin intervención ninguna de la Ley. Manifestata est:* expresa no solamente la manifestación lógica o la aparición a los ojos de los hombres, sino también y principalmente la manifestación efectiva o su acción en orden a la justificación del hombre. *A Lege et prophetis:* en el contexto, como notó ya San Juan Crisóstomo (PG 60,443), aduce San Pablo *el testimonio de la Ley* (Gén. 15,6) *en el caso de la justificación de Abrahán* (4,3) *y el testimonio de los profetas al citar las palabras de David* (Sal. 31, 1-2; Rom. 4,6-8) *y de Habacuc* (2,4; Rom. 1,17).

22. *Iustitia autem:* suele entenderse *autem* como equivalente de *inquam: la justicia*—digo—*de Dios.* Quizá podría *autem* conservar su sentido normal, si se relaciona esta expresión con el inciso anterior. El sentido sería: «... abonada sí por el testimonio de la Ley; pero una justicia (no por la Ley, sino) por la fe...» *Per fidem:* se entiende generalmente de la fe subjetiva; nos inclinamos, empero, a creer que se trata principalmente de la fe objetiva, pero en cuanto es recibida por la fe subjetiva; *fe* sería equivalente de *Evangelio creído.* Motivaremos nuestra interpretación. Primeramente, que *fe* en San Pablo significa muchas veces la fe objetiva, es evidente y nadie duda de ello. Que aquí de hecho lo signifique, parecen indicarlo no leves indicios. Primeramente habla aquí el Apóstol no precisamente

de la justicia de Dios, sino de esta justicia en cuanto se manifiesta. Ahora bien: esta manifestación, si bien es efectiva, como antes hemos notado, no por eso deja de ser manifestación en el sentido ordinario o primario de la palabra. Y esta manifestación, así especulativa como también efectiva, se hace precisamente por el Evangelio y no por la fe subjetiva, que permanece oculta en el fondo del corazón. Además, *per fidem* corresponde antitéticamente a *sine Lege;* parece, pues, obvio y natural que *fe* tenga el mismo sentido objetivo que tiene *Ley;* es decir, que la *fe* represente la nueva economía, como la *Ley* representa la antigua. Confírmase este sentido de *fe,* precisamente en contraposición a *Ley,* por un pasaje muy parecido de la Epístola a los Gálatas, donde dice el Apóstol que *prius... quam veniret «fides»* (= la nueva economía), *sub Lege* (= antigua economía) *custodiebamur conclusi in eam «fidem» quae «revelanda» erat. Itaque Lex paedagogus noster <exstitit> in <Christum>, ut ex «fide iustificemur». At ubi venit «fides»...* (Gál. 3,23-25). Fe objetiva, pero que connota o provoca la fe subjetiva *(ex fide);* fe, síntesis de la nueva economía; fe, que se había de revelar; fe, destinada a la justificación; tal es la fe de este pasaje, y tal parece ser la del pasaje que estudiamos [31]. *Iesu Christi:* es genitivo objetivo, no sólo respecto del elemento subjetivo, connotado o significado indirectamente por *fidem* (fe en Jesu-Cristo), sino también respecto del elemento objetivo directamente significado (el Evangelio acerca de Jesu-Cristo). En todo el pasaje, la *acción* se atribuye a Dios (Padre). *In omnes et super omnes:* admitimos como más probable (con Weiss [von Soden] y Vogels) la expresión compuesta; la omisión de *et super omnes,* atestiguada por los códices alejandrinos, parece debida al prurito de abreviar que los distingue. El sentido obvio de *in* y *super,* sin apelar a sutilezas, es que la justicia de Dios se dirige o está destinada *a* todos y recae o reposa *sobre* todos. *Qui credunt:* ahí tenemos explícitamente la fe subjetiva, como disposición para recibir la justicia de Dios. Esa disposición subjetiva prueba evidentemente que la justicia de Dios se recibe en el hombre, como en sujeto dispuesto o preparado por la fe. Esto ofrecería dificultad si San Pablo concibiese la justicia de Dios de un modo precisivo o esquemático; pero no si la concibe de un modo comprensivo y com-

[31] Otra consideración parece confirmar nuestra hipótesis. Este pasaje es una declaración de 1,16-17, como varias veces hemos indicado. Ahora bien: en 1,16-17, el *Evangelio* tiene un relieve muy notable. Parece, por tanto, que no puede dejar de figurar en 3,21-26. Y si ha de figurar, no existe en él otra expresión que lo pueda significar sino ésta: *per fidem.* Podemos precisar más. En 1,17 se pueden distinguir cuatro elementos: *a*) *iustitia Dei, b*) *in eo (Evangelio), c*) *revelatur, d*) *ex fide in fidem.* A éstos responden en 3,21-22 estos otros cuatro: *iustitia Dei* (repetido dos veces), *per fidem, manifestata est, in omnes et super omnes qui credunt.* Como se ve, *a*), *c*) y *d*) tienen aquí su exacta correspondencia; a *b*) sólo puede corresponder *per fidem.* Se confirma esta correspondencia o equivalencia entre *fe* y *Evangelio* por el paralelismo entre ciertas frases en que los verbos *evangelizare, praedicare, oboedire* (u *oboedientia)* tienen por objeto ya el Evangelio, ya la fe. He aquí algunos ejemplos: *«Evangelium», quod evangelizatum est a me* (Gál. 1,11. Cf. 1 Cor. 15,1; 2 Cor. 11,7) = *Nunc evangelizat «fidem»* (Gál. 1,23); *«Evangelium», quod praedico* (Gál. 2,2. Cf. Col. 1,23; 1 Tes. 2,9) = *Hoc est verbum «fidei», quod praedicamus* (Rom. 10,8); *Non omnes <oboedierunt> «Evangelio»* (Rom. 10,16. Cf. 2 Tes. 1,8) = *Ad oboediendum* (litt. *in oboeditionem) «fidei»* (Rom. 1,5. Cf. Rom. 16,26).

plejo, que encierra en sí aspectos o elementos diferentes. *Non enim est distinctio:* es la razón, en parte negativa, de la universalidad antes mencionada.

23. *Omnes enim peccaverunt:* razón de por qué Dios no hace distinción. La universalidad del pecado, al motivar la universalidad de la justicia de Dios, es negativa en orden al beneficio de la justificación, pero es positiva respecto de la sanción, que a todos alcanza *en Cristo Jesús,* como dirá después el Apóstol. *<Carent> gloria Dei:* frase difícil, que ha dado lugar a variadísimas interpretaciones. *<Carent>* responde a ὑστεροῦνται, que etimológicamente significa *quedar rezagado* o *no llegar a tiempo,* pero que en el uso corriente vino a significar *carecer, estar privado* o, como decimos en castellano con una imagen parecida, *estar* o *andar alcanzado. Gloria Dei* es para muchos la gracia santificante; pero no explican por qué la expresión bíblica equivale a la fórmula teológica. El origen de las vacilaciones quizás depende de no haber reparado en el sentido o matiz especial que frecuentemente da San Pablo a la palabra *gloria.* He aquí algunos ejemplos [32]: *Christus (resuscitatus est)... «per gloriam» Patris* (Rom. 6,4); ... *ut det vobis, secundum divitias «gloriae suae», virtute corroborari* (Ef. 3,16); *In omni <fortitudine> confortati secundum potentiam <«gloriae»> eius* (Col. 1,11). En estos ejemplos, *gloria* no es ni la alabanza, ni la buena opinión, ni la felicidad eterna, ni siquiera la irradiación esplendorosa de la divina Majestad: es la exhibición o la ostentación eficiente de la omnipotencia o de otros atributos divinos a favor o en beneficio del hombre. En este sentido dice San Pablo que *Cristo resucitó mediante la ostentación que de su poder hizo el Padre.* Conforme a esto, *<carent> gloria Dei* quiere decir que los hombres estaban privados de esa actuación benéfica de la divina potencia sobre ellos. Es, para declararlo con una comparación, como si dijésemos de una planta que está privada de la actividad benéfica de los rayos solares; bíblica o poéticamente podríamos decir que está privada de la gloria del sol. Ahora que, como esa privación no puede referirse a la actuación natural de los divinos atributos, sino a su actuación sobrenatural, y como en el contexto se habla de pecado y de justificación, de ahí que en último término la *gloria de Dios* viene a significar o connotar la justicia o la gracia santificante. Y así, por otro camino, venimos a parar en la opinión más extendida.

b) *El modo histórico de la manifestación.*—La *justicia de Dios* se manifestó y se realizó por medio de la redención y del sacrificio de Cristo, o, más brevemente, *en Cristo Jesús.* En pocos pasajes ha condensado San Pablo más ideas en menos palabras; cuyo alcance casi no sospecharíamos siquiera si en otros pasajes no hubiera explicado más ampliamente los mismos pensamientos.

24. Cuatro elementos principales contiene este primer ciclo: el hecho de la justificación, su origen o índole gratuita, el acto de justicia con que se obró la justificación, el modo misterioso con que se

[32] Cf. además Rom. 5,2; 9,23; 2 Cor. 3,18; Ef. 1,6.

obró *en Cristo Jesús*. <*Quippe qui iustificantur*>: La Vulgata traduce simplemente *iustificati;* pero este participio pretérito no responde ajustadamente al presente griego δικαιούμενοι. En castellano se traduciría más exactamente por el gerundio pasivo *siendo justificados*, gerundio, ciertamente, poco literario, igual en esto al participio desligado o desarticulado de San Pablo. Otros proponen traducir *et iustificantur*, con el inconveniente de convertir una oración subordinada en coordinada o principal. De todos modos, el nexo causal que une el participio (o todo el versículo) con lo que precede (ya sea el v.23, ya el v.22, ya entrambos a la vez) es más tenue de lo que expresa la frase *quippe qui*. En castellano podríamos traducir, cuanto al sentido, *justificados como son*. La significación de *justificados* es, como anteriormente hemos indicado, *puestos en estado de justicia en orden a Dios* o *hechos justos;* es decir, que la justicia de Dios se ha manifestado y realizado eficazmente en ellos. *Gratis* <*gratia*> *ipsius:* el adverbio *gratis* indica el modo gratuito o gracioso de la justificación; el sustantivo <*gratia*> expresa el origen, que es la bondad o misericordia de Dios. Explicados los términos, dos puntos quedan todavía por declarar. El nexo ligeramente causal o expositivo con lo que precede puede concebirse de dos maneras. Si se relaciona con la justicia manifestada (v.21-22), el peso de la frase recae en <*quippe qui iustificantur*>, que es su declaración motivada. Pero si, como creemos más sencillo y natural, se relaciona con el inciso precedente *omnes enim peccaverunt...*, entonces el peso de la frase recae en *gratis gratia ipsius;* como quien dice: «estaban privados de la justicia y fuera de camino para alcanzarla por sí mismos, como que sólo graciosamente por la misericordia de Dios son justificados». El otro punto es la aparente incoherencia entre los términos *justificados* y *graciosamente por misericordia*. Justicia y gracia son dos órdenes diferentes y en cierto sentido incoherentes e incompatibles. Por gracia se hace un favor, pero no se hace justicia. En esta aparente incoherencia y en su real compaginación y harmonía se halla precisamente lo más profundo del misterio de la redención. *Per redemptionem:* la palabra *redención*, de cuño paulino [33], ha venido a ser como el término técnico para expresar la obra de la salud humana; y significa aquí, conservando su valor etimológico, la liberación de los hombres rescatados por el precio de la sangre de Cristo [34]. Generalmente se rescataban

[33] El término más frecuente y principal, ἀπολύτρωσις, se usa diez veces: una en Lc., dos en Rom., una en 1 Cor., tres en Ef., una en Col. y dos en Hebr. Este hecho, nótese de paso, confirma la relación de San Lucas con San Pablo y el origen paulino de Ef., Col. y Hebr. La palabra λύτρωσις, menos precisa, se lee dos veces en Lc. y una en Hebr. El verbo λυτρόομαι se halla tres veces: una en Lc., otra en Tit. y otra en 1 Petr. La idea, con todo, de rescate se halla ya con el término λύτρον en los pasajes paralelos de Mt. (20,28) y Mc. (10,45). San Pablo usa una vez el término más expresivo de ἀντίλυτρον (1 Tim. 2,6). El verbo ἀγοράζω, aplicado metafóricamente a la redención, no es tan exclusivo de San Pablo; se halla en él dos veces, una en 2 Petr. y tres en Apoc. En cambio, el verbo compuesto ἐξαγοράζω, más expresivo, es exclusivo de San Pablo, quien lo emplea cuatro veces, dos de ellas hablando de la redención.

[34] Para significar el *precio* de la redención emplea San Pablo dos veces la palabra

los reos, los esclavos, los cautivos. La redención de Cristo rescata a los hombres principalmente, si no exclusivamente, como reos. El contexto no deja lugar a duda: el efecto de la redención es la *justificación;* los rescatados son los que *peccaverunt*, los mismos de que poco antes ha dicho San Pablo: *Ut omne os obstruatur, et* <*reus*> (ὑπόδικος) *fiat omnis mundus Deo* (3,19); el precio es *in sanguine eius*, y la sangre humana, si no es por una aberración inhumana, no puede exigirse como precio para rescatar a un esclavo o a un cautivo. Lo mismo confirman otros pasajes paralelos: *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum* (Ef. 1,7. Cf. Col. 1,14); ... *ut morte intercedente in redemptionem... praevaricationum* (Hebr. 9,15). Verdad es que en otras partes habla San Pablo de nuestra anterior esclavitud y cautiverio (Rom. 6,17; 6,19; 7,23...); mas semejantes expresiones son metafóricas y secundarias, empleadas para significar el reato de pecado con sus desastrosos efectos. *Quae est in Christo Iesu:* no se dice *per Iesum Christum*, sino *in Christo Iesu*. Tenemos aquí la fórmula paulina, empleada en la plenitud de su profundo significado. Si la redención fuese simplemente para pagar una deuda o una multa, no habría dificultad en que uno pagase por *otro;* mas siendo para pagar, y pagar con la muerte, la pena de un delito, no sería demostración de justicia, sino el colmo de la injusticia hacer que uno pagase por otro, el inocente por el culpado. Por esto, para que Cristo pudiese pagar la pena terrible merecida por nuestros pecados, era menester que antes tomase sobre sí los pecados mismos y se los apropiase, y esto con tanta verdad que ante la divina justicia pudiera ser considerado como responsable de ellos. Y así fue. *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (2 Cor. 5,21). Pero recurre otra vez la misma dificultad. El pecado es estrictamente personal, y no puede transferirse a otro. Vale aquello de Ezequiel: *Iustitia iusti super eum erit, et impietas impii erit super eum* (Ez. 18,20). Para que nuestros pecados, por tanto, pudieran transferirse a Cristo era necesario que de alguna manera, no por inefable menos verdadera, pudiera decirse que él era nosotros, y nosotros él. Y esta misteriosa compenetración o mística identificación de los hombres con Cristo es la que expresa la fórmula paulina *in Christo Iesu;* y es la que resuelve harmónicamente la incoherencia o antinomia antes notada entre gracia y justicia. Obra fue de estricta justicia la redención hecha por la sangre de Cristo; mas el que Dios nos diera a Cristo y quisiera justificarnos por la sangre de Cristo fue la demostración suprema de su gracia y misericordia.

Misericordia et veritas obviaverunt sibi:
iustitia et pax osculatae sunt. (Ps 84,11.)

25. Cuatro elementos contiene asimismo este segundo ciclo, que abarca la primera mitad del versículo. *Quem proposuit Deus:* de

τιμή (1 Cor. 6,20; 7,23), exclusiva de San Pablo en este sentido. Este precio es la sangre de Cristo (Ef. 1,7); Hebr. 9,12), o su muerte (Hebr. 9,15), o más vagamente el mismo Cristo (1 Tim. 2,6; Tit. 2,14).

los dos sentidos que se han dado a *proposuit:* el de *proponerse* y el de *exponer* a la vista del mundo, el segundo es el que mejor cuadra con el contexto, que todo él habla de manifestación y ostentación de la divina justicia. Tres consideraciones, en particular, confirman semejante interpretación. Primera: la contextura misma de la frase *proposuit... <in> ostensionem...* Segunda: si bien se mira, en todo el pasaje el rico elemento, por así decir, espectacular es precisamente Cristo crucificado. Tercera: la semejanza de esta expresión con aquella de la Epístola a los Gálatas: ... *ante quorum oculos Iesus Christus <proscriptus> est* [...] *crucifixus* (Gál. 3,1); y con aquellas declaraciones que el Apóstol hace a los Corintios: *Nos autem praedicamus Christum crucifixum* (1 Cor. 1,23); *Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum* (1 Cor. 2,2), con que el Apóstol, por su parte, ponía o exponía a los ojos del mundo la imagen de Cristo en cruz.

<Propitiatorium>: sobre las diversas explicaciones e interpretaciones de esta palabra nos remitimos, para abreviar, a los comentarios modernos: expondremos la interpretación que nos parece más conforme con el pensamiento de San Pablo. Se reduce a dos puntos sustancialmente: que *propitiatorium* significa *monumento expiatorio* y que San Pablo alude al *propiciatorio* del Arca de la Alianza. Que signifique *monumento expiatorio* parecen probarlo dos razones. Es la primera que de los seis ejemplos conservados de la literatura profana más o menos contemporánea de San Pablo, los cuatro en que cierta o probablemente *propitiatorium* (ἱλαστήριον) es sustantivo, todos se refieren a monumentos expiatorios[35]. La segunda es que semejante interpretación es la que mejor cuadra con el contexto. Recuérdense los elementos esenciales de la frase: *Quem «proposuit» Deus <propitiatorium>... <in> «ostensionem» iustitiae suae.* El *exponer* a la vista de todos para *demostración* se verifica mejor en un *monumento* que en un simple *medio* o *instrumento* de propiciación. Que San Pablo haga alusión al *propiciatorio* del Arca parece sugerirlo la afinidad de este pasaje con otro de la Epístola a los Hebreos (9,1; 20,21). Este segundo pasaje, si bien es muy complejo y tiene un punto de vista bastante diferente, contiene, además del uso de la palabra *propiciatorio,* dos elementos esenciales en que coincide con el primero. Dos palabras sobre cada uno de estos puntos. El *propiciatorio* de que habla la Epístola a los Hebreos (9,5) es el del Arca. Y éste es el único lugar de todo el Nuevo Testamento, fuera del que ahora estudiamos, en que se emplea la palabra *propiciatorio,* que significa precisamente el propiciatorio del Arca. Y en la versión alejandrina que San Pablo usaba constantemente se halla con frecuencia la palabra ἱλαστήριον en el mismo sentido. Es, pues, natural que al usar esta palabra tuviese presente su sentido bíblico

[35] Pueden verse reunidos estos ejemplos en MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament;* y mejor aún en PRAT, *La Théologie de Saint Paul,* nota E (París 1920, part.1 p.504-505). Los ejemplos de la versión alejandrina se hallan reunidos en HATCH-REDPATH, *A concordance to the Septuagint.* Cf. *Quem proposuit Deus «propitiatorium»:* «Verbum Domini», 18 (1938) 137-142.

ordinario. Los otros dos rasgos afines o paralelos entre ambos pasajes son: que en presencia del propiciatorio, oculto en el *Sancta Sanctorum,* sólo entraba el sumo sacerdote una vez al año, el día de la gran Expiación; y que entraba *non sine sanguine* (Hebr. 9,7). Sobre lo primero nota el Apóstol que con aquella prohibición o limitación de aparecer ante el propiciatorio quería significar el Espíritu Santo *nondum propalatam esse Sanctorum viam* (Hebr. 9,8); y sobre el segundo, que el sumo sacerdote entraba *in sanguine alieno* (Hebr. 9,25). Estos dos rasgos iluminan, por vía de contraste, el pasaje que estudiamos. En vez de aquel propiciatorio, escondido a la vista de los hombres e inaccesible, rociado con sangre ajena, incapaz además de expiar realmente los pecados (9,9; 9,13...), se alza ahora, expuesto a los ojos del mundo, Jesu-Cristo crucificado, rociado en su propia sangre, nuevo propiciatorio, monumento viviente de propiciación y expiación, exhibición trágica y amorosa a la vez de la justicia de Dios: de la justicia hecha en el Hijo para comunicar la justicia a los hombres. Concebida así la expresión *quem proposuit Deus <propitiatorium>,* no puede negarse que adquiere una grandiosidad divina, que está en consonancia con la magnificencia de todo el pasaje y del inefable misterio de la redención. Completa o determina, como hemos indicado, el significado de *<propitiatorium>* la expresión *in sanguine ipsius;* en virtud de la cual *<propitiatorium>* adquiere o reviste la significación de sacrificio o de víctima. Precisando más, si *propiciatorio* significa *instrumento de propiciación,* entonces la expresión compuesta *propiciatorio en su sangre* equivale (invirtiendo los términos) a *sacrificio propiciatorio,* y la idea de sacrificio es inherente o intrínseca a la expresión; pero si, como juzgamos más probable, *propiciatorio* significa *monumento de propiciación,* entonces la idea de sacrificio se halla sólo indicada en las palabras *en su sangre,* no en *propiciatorio;* y en esto se asemeja también el *propiciatorio,* de que aquí habla San Pablo, con el propiciatorio del Arca, que era rociado con sangre de víctimas sacrificadas, pero que era enteramente ajeno al acto del sacrificio, consumado en el altar de los holocaustos. Entre las dos expresiones *<propitiatorium>, in sanguine ipsius,* intercala San Pablo *per fidem:* expresión ambigua, que ha dado mucho que entender a los intérpretes. Por de pronto: ¿a quién afecta esta expresión? ¿A *proposuit?* ¿A *propitiatorium?* ¿A *in sanguine ipsius?* Descartada, como anticuada, esta tercera hipótesis, entre las dos primeras, la mayoría de los intérpretes modernos se inclina a la segunda; y explican la expresión *<propitiatorium> per fidem* en el sentido de que la expiación de Cristo sólo se realiza en el individuo mediante su fe: entre la causa y el efecto exigen en el hombre, como disposición, la fe, que es, naturalmente, la fe subjetiva. Pero no puede negarse que, si la idea es aceptable, la expresión es muy dura. Más en consonancia con el contexto, próximo y remoto, nos parece entender *per fidem* (como antes en el v.22) de la fe objetiva (pero que connota o exige la subjetiva), esto es, del Evangelio creído. Y si así

es, *per fidem* afecta no precisamente a *<propitiatorium>*, ni sólo a *proposuit*, sino a toda la frase *quem proposuit Deus <propitiatorium>;* y el sentido total es: que Dios exhibió a Cristo como monumento propiciatorio por medio del Evangelio. Y entonces las dos expresiones *per fidem, in sanguine ipsius,* independientes entre sí y simplemente coordinadas, completan, cada una a su modo, la frase precedente. Más claro: Dios exhibió a Cristo como monumento de expiación. ¿Cómo lo exhibió tal?, por medio del Evangelio; ¿y qué señala Dios en ese monumento y en qué consiste su carácter expiatorio?, en su sangre y su muerte; que es lo que aparece a los ojos de los hombres y lo que constituye el valor expiatorio del monumento.

c) *El objeto de la manifestación.*—Lo significa San Pablo en las dos frases paralelas, iniciadas con la expresión repetida *<in>* (o *«ad»*) *ostensionem iustitiae suae.*

(25). *<In> ostensionem* es complemento final, que precisa e intensifica el significado de *proposuit.* Esta manifestación o demostración es doble: *verbal* (o declaratoria) por medio del Evangelio, y *real* (o efectiva) por el sacrificio de la cruz, por el monumento expiatorio elevado en el Calvario. *Iustitiae suae:* esta justicia, según queda declarado, encierra muchos y variados aspectos, que más precisamente pudieran declararse de esta manera: es en primer término la justicia vengadora de Dios, pero ejercida de tal modo, que, en realidad, fue para el hombre una actuación de su justicia benéfica, la cual, por razón de su eficacia, incluye la justicia intrínseca al mismo hombre. *Propter <dissimulationem> praecedentium delictorum:* es el motivo, por así decir, histórico y, sin duda, secundario que movió a Dios a la suprema ostentación que hizo de su justicia. *In <sustinentia> Dei:* es un complemento temporal, que expresa el tiempo en que Dios aguantaba y sufría los pecados de los hombres, sin castigarlos según su merecido.

26. *Ad (istam) ostensionem iustitiae <suae>:* la repetición de la frase recalca la importancia que da el Apóstol a semejante manifestación, importancia que nos ha de servir de base para investigar luego la idea primordial de la Teología de San Pablo. *In hoc tempore:* expresión de doble efecto. Por una parte es la antítesis de *in <sustinentia> Dei;* por otra es una repetición más enfática de la palabra inicial de todo el pasaje: *nunc. Ut sit ipse iustus et iustificans:* esta frase final, aposición epexegética y equivalente a la anterior, es decisiva para probar el sentido complejo de *iustitiae,* que se desdobla en el adjetivo *iustus* y en el participio *iustificans. Iustus* por sí mismo indica una propiedad: la justicia inmanente que Dios posee, y precedido de *ut sit* (= para que conste) implica una manifestación externa de esta justicia inmanente. Ahora bien: la manifestación de que uno es *justo* (sobre todo distinguiéndose *iustus* de *iustificans)* es una de dos: o la práctica de obras buenas y santas (de que aquí no se habla) o bien (principalmente en un superior, y tal es el caso de Dios) el odio y castigo del pecado. *Iustus,* por tanto, implica una manifestación de la justicia vengadora de Dios, una sanción. Y esta significación, que ya de suyo da el término *iustus,* la exige además, por muchos títulos, todo el contexto, como antes hemos demostrado. *Iustificans,* como participio que expresa acción, a la cual corresponde la correlativa *pasión* y consiguientemente el efecto producido, entraña en sí la justificación activa de parte de Dios y la justificación pasiva de parte del hombre, y también, como último resultado, la justicia con que el hombre queda hecho justo. El paso de *iustus* a *iustificans,* el trueque de la sanción en justificación, es el nudo del drama soteriológico, nudo que desató la sangre del Redentor. *Eum qui est ex fide Iesu:* si *ex fide* se relacionase con *iustitia,* sería la fe subjetiva, que puede concebirse como raíz de la justificación; pero relacionado con *eum,* no parece pueda darse ese sentido. Más obvio y natural es entenderlo de la fe objetiva, del Evangelio creído, del cual nace y, en frase hebrea, es hijo el que se justifica. La fe subjetiva, empero, si no es significada, sí es connotada implícitamente.

II. La justicia de Dios, germen de la Teología de San Pablo

El objeto principal de nuestro estudio es, como ya indicamos al principio, investigar si en Rom. 3,21-26 podemos descubrir la idea primordial o el pensamiento generador de toda la Teología de San Pablo. Mas para que el resultado de la investigación sea satisfactorio y ofrezca garantías de acierto, será muy conveniente prepararle una base sólida y luego ensayar, por vía de comprobación, una organización de la Teología de San Pablo en que la idea inicial se desenvuelva orgánicamente. Hay que tratar, pues, estos cuatro puntos: 1) Rom. 3,21-26 es uno de esos pasajes sintéticos en que San Pablo expone en sus líneas generales su Evangelio o su concepción teológica; 2) la idea de justicia de Dios es la predominante en todo este pasaje; 3) esta idea predominante es precisamente la idea germinal de toda la Teología de San Pablo; 4) el desenvolvimiento natural de esta idea da de hecho toda una Teología, que, por los elementos que la integran y por su organización intrínseca, coincide sustancialmente con las principales Teologías de San Pablo que se han escrito. El comentario que precede nos permitirá mayor brevedad en tratar estos puntos.

1. *Rom. 3,21-26, síntesis del Evangelio de San Pablo*

«Este pasaje ha parecido a algunos autores el compendio y como la idea madre de la Teología de San Pablo. Pocos hay ciertamente que entren más en lo vivo de su doctrina y que sean más ricos en enseñanzas» [36]. No, es, pues, nueva la idea que proponemos. No nos contentemos, empero, con el argumento de autoridad, que, si no es despreciable, tampoco es el más científico ni el más sólido y seguro. Hay que buscar otros apoyos más firmes.

[36] PRAT, o.c., part.2 p.203.

Suelen notar los intérpretes, y con razón, que San Pablo en Rom. 3,21, después de demostrar la ineficacia de la sabiduría humana y de la Ley mosaica en orden a la adquisición de la justicia, vuelve otra vez al punto de partida para demostrar positivamente la tesis establecida en 1,16-17. Y ¿cuál es esta tesis? *Non enim erubesco «Evangelium». Virtus enim Dei est in salutem omni credenti... «Iustitia» enim «Dei» in «eo revelatur»...* Ahora bien: ya las palabras mismas que encabezan el pasaje: *«Nunc» autem sine lege «iustitia Dei manifestata est»...,* están diciendo bien a las claras que en 3,21-26 pretende el Apóstol declarar, desenvolver, demostrar, el Evangelio enunciado en 1,16-17. En 3,21-26 tenemos, por tanto, una exposición del Evangelio de San Pablo, es decir, de lo más característico de su concepción teológica.

Otras consideraciones refuerzan esta razón fundamental. Primeramente, las expresiones *nunc, in hoc tempore,* dado el énfasis que revisten, no son meras indicaciones temporales, sino que indican una nueva edad, una fase nueva y definitiva de la providencia sobrenatural de Dios, *el día de la salud* (2 Cor. 6,2), en que Dios realiza integralmente sus designios eternos sobre la salud de los hombres. Y esta realización es el contenido del Evangelio. Corrobora esta significación trascendental de *nunc* y de *in hoc tempore* su doble oposición a la Ley y al tiempo de la *paciencia de Dios.* A la antigua economía de la Ley se contrapone la nueva economía de la gracia; a la pasada economía de la connivencia se contrapone la presente economía de la justicia de Dios. Indicios todos estos de que San Pablo intenta exponer, en sus líneas generales a lo menos, la nueva economía de la salud, esto es, su Evangelio, su Teología. Por fin, en el comentario que antes hemos hecho del pasaje hemos podido observar cuántos y cuán variados elementos doctrinales se encierran en él: sobre Dios y sobre sus designios de justicia y misericordia, sobre Jesu-Cristo y su obra redentora, sobre la prehistoria y la historia de la redención humana, sobre la inefable unión de los hombres *en Cristo Jesús,* sobre la justificación de los hombres mediante la fe...; que son precisamente los elementos que integran todas las Teologías de San Pablo.

2. *Preponderancia de justicia en Rom. 3,21-26*

Ya antes hemos notado esta preponderancia y relieve que en todo el pasaje alcanza la idea de justicia de Dios. Ahora, brevemente, precisaremos algo más. Bajo dos aspectos se muestra esta preponderancia: material y formal.

Materialmente, la idea de justicia de Dios llena todo el pasaje, desde el principio hasta el fin. Comienza: *Nunc autem sine lege «iustitia Dei» manifestata est.* Y termina: *«Iustificans» eum qui est ex fide Iesu.* Y en medio, en cada versículo, con una u otra fórmula, positiva o negativamente, reaparece la misma idea de justicia.

Pero mayor importancia tiene la preponderancia formal. La cual se revela de dos maneras. Primera: porque la manifestación de la justicia de Dios, expresada al principio, es el tema de todo el pasaje. Segunda: porque todos los otros elementos están, por así decir, concebidos en función de la justicia de Dios. La Ley es un régimen impotente para dar la justicia, y es a un mismo tiempo un testigo de la justicia, lo mismo que los profetas. La fe, objetivamente considerada, es decir, el Evangelio creído, es el mensaje divino de la justicia y es una fuerza de Dios en orden a producir la justicia; y, subjetivamente considerada, es la disposición indispensable a la vez y universal para recibir la justicia. Jesu-Cristo es el objeto, el único objeto señalado, de esta fe justificadora. Los hombres, todos pecadores, todos privados de la justicia, son, si vale la frase, el campo en que opera la justicia. La muerte de Cristo es redención: acto de justicia; y es sacrificio expiatorio: ordenado a restablecer la justicia. La sangre de Cristo es la sanción de la justicia vengadora y es el precio de la justicia bienhechora. La gracia y misericordia de Dios es la que trueca la sanción en justificación. La inefable unión *en Cristo Jesús* es el principio de solidaridad, que hace nuestra la justicia de Cristo. La aparente connivencia de Dios con los delitos pasados es el fondo que pone de relieve la presente manifestación de la justicia de Dios. En una palabra, toda la economía de la providencia sobrenatural de Dios tiene por fin o blanco la manifestación de su justicia: y la *gloria de Dios* es el foco potente de la justicia divina, que irradia justicia sobre los hombres.

3. *La justicia, idea germinal de la Teología*

Después de lo que acabamos de decir pudiera parecer superfluo el querer demostrar que la idea de justicia es para San Pablo el punto de partida de su pensamiento o la célula germinal de toda su Teología. Pero la importancia de este punto demanda una demostración más concreta y precisa.

El contenido del Evangelio, el cual se presenta en Rom. 3,21-26, y cual aparece en todos los escritos inspirados del Nuevo Testamento, no es ni una simple especulación doctrinal ni una simple historia: es un sistema doctrinal cristalizado en una historia o una historia informada y vivificada por una doctrina; es un hecho, o un conjunto de hechos coordinados, presidido por un pensamiento. Bajo ambos aspectos busquemos el punto inicial del Evangelio de San Pablo.

El hecho evangélico se inicia, según San Pablo, con el designio que Dios concibe de manifestar su justicia. Al proponer esta manifestación como fin o blanco de toda la providencia sobrenatural de Dios: *in ostensionem iustitiae suae..., ut sit ipse iustus et iustificans,* dice, por el mismo caso, que la voluntad eficaz de realizar este fin fue el primer impulso y el primer paso dado en orden a la salud humana. Que la intención del fin es la que determina la acción. Por tanto, en el primer momento del hecho evangélico, así desde el punto de vista cronológico como desde el punto de vista de la coordinación de los hechos, hallamos la justicia. La justicia es el punto de

arranque del Evangelio históricamente considerado. Veamos si lo es igualmente el Evangelio considerado lógica o doctrinalmente.

El pensamiento evangélico está todo encerrado, como en germen, en la idea de justicia, cual la concibe San Pablo. Ante la previsión del pecado humano reacciona, según nuestro modo de concebir, la divina justicia. Y reacciona, divinamente, en dos sentidos: como justicia rectísima, que no sufre ni tolera el pecado, reacciona con el propósito de reparar con la sanción el orden trastornado; como perfección divina, que tiende a comunicarse a sus criaturas, reacciona con el deseo de justificar al pecador. Pero estas dos reacciones, estos dos deseos, son incompatibles. La sanción, si ha de corresponder al pecado, como lo exige la justicia, deja al pecador fuera del alcance de la justicia benéficamente comunicativa. Es el nudo del drama soteriológico. Para la solución de este nudo era menester un hombre nuevo que, entroncando en el linaje de Adán, representase y concentrase en sí toda la Humanidad prevaricadora; un hombre nuevo que, sometiéndose a la sanción, diese plena satisfacción a la divina justicia sin sucumbir a ella definitivamente. Y este hombre no podía ser sino Dios mismo humanado: Jesu-Cristo. Sólo con la intervención de Jesu-Cristo, el hombre por antonomasia, dejaban de ser incompatibles las dos reacciones de la justicia divina.

Analicemos más en particular este primer desenvolvimiento interno de la idea de justicia para constituirse en germen completo y fecundo de la Teología de San Pablo. No tratamos todavía del desarrollo de la semilla en planta, sino de la plena formación de la misma semilla. En ella hemos hallado tres elementos: la idea de justicia, la persona de Jesu-Cristo, el principio de la solidaridad de los hombres en Cristo-Jesús: elemento real, elemento personal, elemento modal. Pero estos tres elementos no son independientes o simplemente coordinados; no entran todos tres por igual y por idéntico título como constitutivos de la idea germinal. El elemento primordial y básico, el que primero hemos hallado, es la idea de justicia; los otros dos elementos han aparecido después, y precisamente determinados y exigidos por la idea de justicia, para que fuese realizable o viable.

Nos hemos adelantado a llamar primordial, inicial, germinal (hipotéticamente y para declaración de los términos) la idea compleja o combinada de *justicia de Dios solidaria en Cristo.* Pues ya que tal idea sea realmente el pensamiento generador de toda la Teología paulina, no ofrece especial dificultad. Para no repetirnos demasiado, nos remitimos, como a comprobación convincente, al ensayo que luego vamos a hacer, deduciendo de esta idea primordial toda la Teología de San Pablo. Sólo notaremos dos cosas. Primeramente, lo difícil u oscuro era demostrar cómo y por qué en el primer germen de la Teología paulina habían de aparecer Jesu-Cristo y el principio de solidaridad, y estos dos principios, personal y modal, los hemos visto determinados y exigidos lógicamente por la idea de justicia. Con esto todo es coherente, todo queda motivado. Y una

vez en posesión de estos dos elementos, ya todo lo demás fluye natural y sencillamente. En segundo lugar, en el desenvolvimiento orgánico de la concepción paulina no es menester que todas y cada una de las partes se deriven inmediatamente de la idea de justicia; basta que nazca directamente de uno de los otros dos principios, para que mediatamente brote como de raíz de la idea primordial de justicia, que es, por tanto, el primer principio de unidad de toda la Teología de San Pablo. Que en el árbol no todas las ramas brotan directamente de la raíz o del tronco: de las ramas principales proceden otras secundarias, sin detrimento de la unidad orgánica del árbol. Hallar una idea lo más simple posible, de la cual todo, directa o indirectamente, se originase, era precisamente el objeto de nuestra investigación.

4. *Desenvolvimiento orgánico de la Teología de San Pablo*

No vamos a desenvolver ahora integralmente la Teología de San Pablo; sólo intentaremos ensayar o comprobar cómo de la idea inicial se van derivando todos los elementos teológicos contenidos en Rom. 3,21-26. A este desenvolvimiento principal por vía de derivación hay que asociar naturalmente el desenvolvimiento interno de cada uno de los elementos integrantes por vía de análisis.

La idea inicial pasa por dos estadios sucesivos: el de proyecto y el de ejecución. En la ejecución se distinguen dos tiempos: el de preparación y el de realización. En la realización, a su vez, existen dos momentos principales, cuya razón de ser indicaremos luego: el que podemos llamar virtual o radical y el actual o formal. De ahí los cuatro pasos que recorre el desenvolvimiento de la idea de justicia solidaria en Cristo.

a) *La justicia de Dios en proyecto.*—El postulado necesario de la presente providencia de Dios es la previsión del pecado universal: *Omnes enim peccaverunt.* Lo que antecedentemente a esta previsión había o hubiera determinado Dios, no lo dice aquí San Pablo.

Ante la previsión del pecado reaccionó doblemente la divina justicia. La incompatibilidad de esta doble reacción se resolvió o harmonizó con la intervención de Jesu-Cristo, hecho solidario con la Humanidad pecadora. Aquí entra el decreto de la encarnación del Hijo de Dios. Este decreto y el deseo que lo motivó, de conciliar las dos tendencias opuestas de la divina justicia, fue obra de la gracia. De ahí el carácter gracioso o gratuito de la justificación del hombre.

El proyecto de manifestar su justicia fue en Dios un propósito o voluntad eficaz. Si el verbo *proposuit* no significa directamente este propósito, sí lo supone. De todos modos, la eficacia está claramente indicada y recalcada en la triple expresión de la finalidad, y más aún en el hecho mismo de haber sido realizados los designios divinos.

No se propone el Apóstol en este pasaje, y generalmente en sus Epístolas, dar enseñanzas particulares sobre Dios, sobre su esencia y atributos. No son, con todo, para desperdiciar cuatro expresiones que ocurren en este pasaje y que nos descubren cuatro atributos o

propiedades de la divinidad: *justicia de Dios, gloria de Dios, gracia de Dios, paciencia de Dios.* Todas cuatro quedan declaradas anteriormente; ahora sólo notaremos que todas ellas se refieren aquí a la justicia de Dios. *Gloria de Dios* es la potencia o actividad de su justicia benéfica, que irradia o difunde justicia en el hombre. *Gracia de Dios* es su bondad o misericordia, que, sin méritos nuestros, trueca la sanción de su justicia vengadora en comunicación de su justicia benéfica. *Paciencia de Dios* es como la moderación o freno de su justicia vengadora. Sin duda, el atributo dominante en este pasaje es la justicia; mas esa misma justicia se presenta a nuestros ojos como benéfica y amable. Es muy característico en San Pablo este modo de presentar en sus Epístolas el lado amable y amoroso de Dios *Padre de las misericordias* y *Dios de toda consolación* (2 Cor. 1,3).

b) *Período de preparación.*—Ante todo, si bien negativamente, caracteriza San Pablo este período de preparación como tiempo de la *paciencia de Dios.* Durante todo él, Dios parecía mostrar cierta *connivencia* con los delitos que los hombres no cesaban de cometer. La razón de esta actitud, al parecer incomprensible en un Dios justo, está en la misma idea inicial. Quería Dios, por una parte, castigar los pecados de los hombres según se merecían, y, por otra, no quería arruinar al hombre definitiva e irremediablemente. Esta sanción, condigna a la vez y no destructora, la reservaba Dios a Jesu-Cristo, como representante de toda la Humanidad delincuente. Era, pues, lógico que entre tanto cohibiese las manifestatciones de su justicia vengadora.

Fuera de esta actitud negativa, dos instituciones positivas señala San Pablo en este período de preparación: la Ley de Moisés y los profetas. No las desarrolla aquí con la amplitud de otros pasajes, pero bastan para nuestro objeto las ligeras insinuaciones que hace.

Dos cosas dice de la Ley: que independientemente de ella se ha manifestado la justicia de Dios, y que abona con su testimonio esta misma justicia; ambas, como se ve, relacionadas con la justicia de Dios. Conforme esta doble relación con la justicia, tiene la Ley dos sentidos diferentes. En la expresión *sine Lege* es la Ley el sistema legal o la constitución político-religiosa de Israel establecida en el Sinaí. En la expresión *a Lege* es la Escritura divina, o más bien la promesa hecha por Dios a Abrahán, referida en el Génesis. Estas dos instituciones, que son como los dos polos de la Antigua Alianza, en otros lugares las denomina San Pablo simplemente *Ley* y *Promesa.* De la *Ley* así entendida sólo expresa aquí San Pablo su aspecto negativo: su impotencia para justificar; impotencia que se convierte en ocasión de pecado (Rom. 7,8-11) y aun en energía de pecado (1 Cor. 15,56). En su aspecto más positivo fue la *Ley,* como *pedagogo,* esclavo niñero, destinado a conducir los israelitas a Cristo para ser por él justificados (Gál. 3,24). Con la *Promesa* están relacionados los *profetas,* cuya misión era confirmar y precisar la promesa de justicia hecha a Abrahán.

c) *Ejecución radical de los designios divinos.*—La muerte de Cristo es el momento culminante, decisivo y, por así decir, crítico de la manifestación de la justicia de Dios. En este momento se ejecutan virtual o radicalmente los designios divinos. En él, satisfecha con la terrible sanción la justicia vengadora, desaparecen los obstáculos que cohibían la efusión de la justicia benéfica. Sobre la significación, la importancia y el valor justificativo de la muerte de Cristo son riquísimas en enseñanzas las Epístolas de San Pablo. Aquí nos limitaremos a recoger y coordinar los elementos contenidos en este breve pasaje. Los principales son: la persona de Cristo, su muerte como redención y como sacrificio, la justificación de los hombres como efecto de esta redención y de este sacrificio, la solidaridad de los hombres en Cristo como elemento esencial de esta justificación.

Naturalmente, lo primero que atrae nuestras miradas es la persona misma del Redentor. Casi nada nos dice el Apóstol en este lugar, comparado con las enseñanzas de otros pasajes, sobre Cristo: el Hijo de Dios, el Señor, existente en forma de Dios, el gran Dios, el Dios sobre todas las cosas bendito, y al mismo tiempo hombre como nosotros, nacido de Mujer, nuevo Adán, descendencia de Abrahán, heredero de David. Mas en eso poco que dice es digna de notarse aquella expresión repetida: *per fidem Iesu Christi, ex fide Iesu;* en la cual, como antes hemos declarado, todo el objeto de la fe, o todo el contenido del Evangelio, es Jesu-Cristo, que encarna en sí, en su persona y en su obra, toda la grandeza y todas las misericordias de Dios, toda la verdad revelada, toda la justicia y santidad, todos los ideales y todas las esperanzas de la Humanidad.

Todo esto lo es Cristo para nosotros en virtud de su muerte. En la cual señala San Pablo los dos aspectos de redención y de sacrificio, ambos realización de la justicia de Dios, según antes hemos explicado. En estos dos aspectos y en las múltiples fórmulas afines empleadas por San Pablo descubre el análisis los conceptos de satisfacción y de sustitución penal, que, completados por el principio de solidaridad, dan una idea exacta y completa de la soteriología paulina. Imposible, y no necesario para nuestro objeto, explanar aquí todos estos puntos según se merecen. Basta haber notado el lugar que ocupan en el desenvolvimiento orgánico del pensamiento de San Pablo y su conexión o dependencia respecto de la idea de justicia.

Hecho digno de consideración. Aquí, como siempre que habla de la redención, propone San Pablo como su fruto o resultado principal—efecto formal primario, diríamos en lenguaje teológico—la justificación: *Iustificantur per redemptionem.* La paz o reconciliación con Dios es lógicamente consiguiente a la justificación: *Iustificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum* (Rom. 5,1). Aquí la reconciliación con Dios está significada en la palabra <*propitiatorium*>, que incluye los dos conceptos de expiación y de propiciación. Hay que notar aquí que esta justificación y reconciliación

con la muerte del Redentor sólo se realizan virtual o radicalmente, no actual o formalmente. La justificación actual en cada individuo no se realiza sino mediante la fe. Pero tanto la virtual como la actual no se realizan sino en *Cristo Jesús,* por el llamado principio de solidaridad.

Este principio de solidaridad en Cristo, exigido por la misma idea de justicia, en el sentido antes expuesto, es acaso lo más característico, lo más excelso, lo más fecundo de toda la concepción paulina. Aquí entra la concepción del Cuerpo Místico de Cristo o del Cristo místico; concepción sumamente compleja por los variados elementos que la integran y por los diferentes estadios que sucesivamente recorre. Esta concepción informa y realza maravillosamente toda la Teología de San Pablo: sobre la Iglesia, que es como la concreción visible o cristalización de ese Cuerpo Místico; sobre el Espíritu Santo, que es su principio vivificante; sobre los sacramentos, que son sus energías vitales; sobre la perfección cristiana, que es la vida de la Cabeza transfundida a sus miembros; sobre la bienaventuranza eterna, que es la plenitud y consumación gloriosa de esta vida *en Cristo Jesús.*

d) *Justificación actual.*—Los designios divinos, su preparación providencial, su ejecución radical, todo va ordenado a la justificación individual, que es su término. Cuanto sigue a la justificación no es ya sino su desenvolvimiento o fructificación connatural. De ahí la importancia de la justificación.

Sobre la realidad y vitalidad de la justificación no hay para qué repetir lo dicho anteriormente; sólo añadiremos, por vía de confirmación, que semejante realidad de la justificación está indicada, clara aunque indirectamente, en la expresión *gloria de Dios.* Si antes de la redención estar *privados de la gloria de Dios* era lo mismo que estar fuera del alcance de la potencia justificadora de Dios, por el contrario, después de la redención, el no verse ya *privados de la gloria de Dios* será recibir en sí el influjo activo de esa potencia justificadora, expuestos, por así decir, a los rayos benéficos del Sol de justicia. No es, por tanto, la justificación una mera declaración forense, sino una acción o un efecto de la potencia divina.

La justificación es obra de Dios. No es el hombre quien se justifica a sí mismo: es Dios quien le justifica. No quiso, con todo, Dios que la justificación fuera fatal o mágica o simplemente pasiva. Si así hubiera de ser, habría sido plenamente realizada y consumada, de una vez para siempre, en el acto mismo de la redención. La justificación del hombre había de ser *humana.* El hombre había de poner algo de su parte; algo que fuera no propiamente causa, pero sí disposición o condición indispensable. Esta disposición es la fe. De ahí el sentido, la razón de ser y la importancia de la fe. Si la fe es esencialmente una adhesión de la inteligencia a la verdad revelada por Dios, es también, si es plena y consecuente consigo misma, una sumisión rendida de todo el hombre a Dios. La adhesión de la inteligencia, si es normal, determina todo un estado psicológico, que

dispone al hombre a recibir la justicia de las manos misericordiosas de Dios. Es, como se ha dicho muy bien, la actitud de la criatura, que se reconoce pecadora e impotente, ante el Criador, que le ofrece liberalmente el don de la justicia.

No dice aquí más, explícitamente, el Apóstol sobre la justificación. Pero a este lugar pertenece cuanto en otros pasajes enseña sobre ella. Es un desenvolvimiento lógico del concepto y de la realidad de la justificación, combinada con el principio de solidaridad en Cristo, cuanto el Apóstol enseña sobre la gracia santificante, sobre la filiación divina, sobre la efusión del Espíritu Santo, sobre las virtudes, especialmente las teologales; sobre los sacramentos, sobre la vida de justicia, sobre la vida eterna.

* * *

Hemos visto cómo de la idea de justicia se han ido deduciendo, como un desenvolvimiento natural de los hechos y una ilación lógica de los conceptos, todos los elementos característicos que integran la Teología de San Pablo. No pretendíamos otra cosa. Si a base de la idea de justicia se puede construir un sistema doctrinal sólido y coherente, si de esta misma idea brota espontáneamente un organismo harmónico y viviente, la conclusión debe ser que la idea de justicia es el fundamento, el punto de partida, la raíz o el germen, es decir, la idea madre o el pensamiento generador de toda la Teología de San Pablo.

LIBRO III

ANTECEDENTES DE LA REDENCION: UNIDAD, TRINIDAD Y PROVIDENCIA SOTERIOLOGICA DE DIOS

CAPITULO I

El conocimiento natural de Dios según San Pablo (Rom. 1,18-23; 2,12-16)

La fe, absolutamente hablando, no necesita de la Filosofía; pero la Filosofía cristiana, agradecida a las luces que recibe de la fe, no por indirectas menos apreciables, tiene a grande honra poner a su servicio sus propias luces. Ni es sola la Teología dogmática la que recibe y utiliza los valiosos servicios de la Filosofía, sino también la exegesis bíblica. San Pablo no fue solamente un gran Apóstol, el Apóstol de Jesu-Cristo por excelencia, sino también un gran filósofo. Por eso, para penetrar su pensamiento en toda su profundidad, es necesario a veces el concurso de la Filosofía. Ella, en cambio, al entrar en trato íntimo con el Apóstol, se gloría de contarle entre los más profundos filósofos, y se aprovecha de sus luces sobrehumanas para la más acertada dirección de sus investigaciones y la más sólida certeza de sus conclusiones.

El objeto más noble de la Filosofía es Dios, y el fundamento de toda la ciencia natural de Dios es el conocimiento de su existencia. Cuanto contribuya a esclarecer y consolidar este conocimiento es de un valor inapreciable para la Teodicea cristiana. Sobre este conocimiento natural de la existencia de Dios tiene San Pablo luces que no puede desaprovechar la Filosofía. De los múltiples argumentos con que suele demostrarse la existencia de Dios, dos insinúa el Apóstol: el que de la vista de las criaturas sube al conocimiento del Criador y el que de la existencia de la ley natural viene en conocimiento del supremo Legislador y soberano Juez. Son rápidas insinuaciones las del Apóstol; pero las insinuaciones del genio valen a veces más que largas demostraciones. Estas insinuaciones procuraremos desarrollar conforme a los principios de la exegesis bíblica y a la luz de la Filosofía cristiana.

I. Por las criaturas al Criador

Primeramente oigamos al Apóstol. *Se revela, en efecto*—dice—, *la cólera de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia. Porque el conocimiento de Dios existe claro en ellos, puesto que Dios se lo manifestó. Pues los (atributos) invisibles de Dios se hacen visibles por la creación del mundo, conocidos por la inteligencia en sus obras: así su eterna potencia como su divinidad; de suerte que son inexcusables. Por cuanto habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le hicieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón. Alardeando de sabios, se embrutecieron, y trocaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de un hombre corruptible, y de volátiles, y de cuadrúpedos, y de reptiles* (Rom. 1,18-23).

Es muy complejo el pensamiento del Apóstol expresado en estas breves palabras y muchas e importantísimas las verdades en ellas contenidas. Con penetrante análisis y ordenada gradación enseña: 1) el hecho del conocimiento de Dios que alcanzaron los gentiles y su causa primera; 2) el medio y el modo de su conocimiento; 3) su extensión o su objeto principal, y 4) sus consecuencias. Algunas observaciones sobre estos puntos nos pondrán de manifiesto todo el alcance del pensamiento de San Pablo y toda la fuerza demostrativa que él atribuía a las criaturas para llevar al conocimiento del Criador.

1. *El hecho y su causa primera.*—San Pablo afirma no solamente la posibilidad del conocimiento de Dios en los gentiles, sino también el hecho. *En efecto*—dice—, *el conocimiento de Dios existe claro en ellos.* Con las cuales palabras señala dos propiedades en este conocimiento: primeramente, que es claro y evidente, con la evidencia que da origen a la entera certidumbre, y, en segundo lugar, que está en ellos, esto es, que es plenamente consciente y reflexivo, que ellos se dan perfecta cuenta de este conocimiento de Dios, sin que puedan sustraerse al testimonio íntimo de su conciencia.

¿Y cuál es la causa de tal conocimiento? ¿Cuál es el maestro que se lo comunicó? *Dios mismo se lo manifestó*, añade San Pablo. Tenemos, pues, que los gentiles conocen a Dios, porque Dios se les ha revelado. También en el orden natural existe una revelación de Dios: revelación universal, que llega a todos los hombres.

2. *El medio y el modo.*—El medio de esta revelación es la creación visible. *Pues los* atributos *invisibles de Dios se hacen visibles por la creación del mundo.* Dios es invisible, invisibles todos sus atributos y perfecciones. Pero lo que en sí es invisible, se hace visible al reflejarse en las maravillas de la creación. Los cielos y la tierra, el mundo material y el mundo espiritual, los astros que pueblan la inmensidad de los espacios y los átomos imperceptibles, la luz y la vida, con sus misterios impenetrables y claridades deslumbradoras, con los destellos fulgurantes que irradian, de belleza, de verdad y de bondad, hablan de Dios, cantan a Dios, guían de la mano hacia Dios: son un testimonio, una demostración de Dios.

Y de parte del hombre, ¿cuál es el modo con que lo invisible de Dios se le hace visible en las obras de la creación? *Los atributos de Dios*—dice el Apóstol—*son conocidos en sus obras por la inteligencia.* La inteligencia humana alcanza el conocimiento de Dios *en*

sus obras o *por sus obras.* El hombre no posee por ideas innatas, ni obtiene por sus propios esfuerzos, un conocimiento intuitivo, una visión directa e inmediata de la divinidad. Conoce a Dios solamente por sus obras: esto es, por las criaturas, en cuanto son obras de Dios, discurriendo de los efectos a la causa, de la obra de arte al artífice soberano que la creó, de la imagen visible al ideal invisible que reproduce y representa. Esta doctrina del Apóstol condena, de antemano y por igual, al ontologismo, que pretende alcanzar la visión intuitiva de Dios, y al tradicionalismo, que exige para conocerle la tradición humana. La invisibilidad intrínseca de Dios excluye el ontologismo; la visibilidad extrínseca que le prestan sus obras excluye el tradicionalismo.

3. *La extensión y el objeto.*—No todos los atributos de Dios se revelan igualmente en las obras de la creación. Tres perfecciones o atributos divinos señala el Apóstol como objeto especial del conocimiento que naturalmente alcanzamos de Dios; y son: *así su potencia eterna como su divinidad.* El poder de Dios, su existencia eterna y su divinidad es lo que principalmente se manifiesta en sus obras. Donde son de notar dos cosas: el orden con que enumera el Apóstol estas propiedades y la distinta manera con que las presenta.

Lo primero que descubre la inteligencia al contemplar las maravillas de la creación es la necesidad de una causa, cuyo poder ilimitado explique suficientemente la existencia de estas maravillas, su número, su grandeza, su variedad, sus perfecciones, sus relaciones mutuas de orden, dependencia y harmonía. Por otra parte, toda la creación, y cada una de las criaturas, está sujeta a un continuo flujo y reflujo de variabilidad y mudanza. Verdad es que nosotros no hemos asistido a la producción de las criaturas; pero su contingencia, medida por el tiempo, nos persuade que también su principio se mide por el tiempo y que, por tanto, su existencia no es eterna. Pero, en cambio, el poder al cual deben su existencia carece de principio, es eterno y necesario. De modo que, según San Pablo y según la verdad de las cosas, la omnipotencia de Dios se colige directa e inmediatamente de las criaturas; la eternidad, en cambio, se aprende más bien como propiedad de su poder. Pero, además del poder eterno de Dios, las criaturas manifiestan su divinidad. *Divinidad* es aquí no precisamente la naturaleza divina, sino más bien su soberanía trascendental, su eminencia suprema e incomparable. El poder eterno de Dios, que revelan las criaturas, no es análogo a las fuerzas criadas, aun las más perfectas, pues así nada se explicaría; quedaría en pie el problema planteado por la existencia de las criaturas. Mediata o inmediatamente, hay que llegar a un poder de otro orden, a un poder que no estribe en otro poder, ni en su obrar ni en su ser. Hay que venir, finalmente, a un poder soberano, que, en su existencia, lo mismo que en sus operaciones, sea independiente de toda condición extrínseca, de toda materia preexistente, un poder capaz de sacar los seres de la nada, un poder estrictamente creador. Y este poder de tan asombrosas energías, dirigido por una inteligencia proporcionadamente poderosa, impulsado por una bondad desbordante, está concentrado y concretado en un ser personal, capaz, sí, de aplastarnos y aniquilarnos con una mirada, pero inefablemente bueno y benéfico; ser ante quien deberíamos temblar aterrados, pero que, por su dulcísima bondad, inspira, más bien que el espanto, la reverencia, unida a la gratitud y el amor.

4. *Consecuencias.*—Tal es la noción que, más o menos precisa, se forma de Dios la inteligencia humana a la vista de la creación. Y es tal la facilidad y seguridad con que el hombre sincero puede llegar a este conocimiento, que San Pablo llama inexcusables no precisamente a los que no le alcanzan, pues da por supuesto que todos lo poseen, sino a los que oprimen y como ahogan la verdad claramente conocida con la injusticia de sus obras, a los que no conforman su vida con el conocimiento que tienen de Dios, a los que no le glorifican como le conocen.

Esta es la primera consecuencia que deduce San Pablo de la impiedad e injusticia de los gentiles: *que son inexcusables* ante el tribunal de Dios. Pero esta consecuencia de orden jurídico va acompañada y seguida de otras más reales y terribles: la degradación y corrupción a que llegaron los gentiles. Fue tal esa degradación y corrupción, que San Pablo, como temeroso de comprometer la justicia y bondad de Dios al pintar con tan tremenda verdad la atrocidad del castigo, quiere dejar bien asentada y comprobada la perversidad de los criminales. Así añade: que los gentiles, *habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le hicieron gracias.* Su crimen capital fue la *impiedad y la injusticia* con que negaron a Dios el tributo de glorificación y bendición que le debían. A Dios, por lo que es en sí, por la intrínseca perfección y majestad de su ser, debe el hombre el tributo de su alabanza y glorificación; por lo que es respecto del mismo hombre, por su bondad y beneficencia, le debe el tributo de bendición y hacimiento de gracias. Los gentiles, a pesar de conocer a Dios, le negaron este doble tributo.

A esta perversión de la voluntad, a esta apostasía, siguió la aberración de la inteligencia. Y de precipicio en precipicio cayó el hombre hasta el abismo de la degradación. Cuatro grados señala el Apóstol en esa degradación de los gentiles. Fue el primero la vanidad y tontería de sus pensamientos y discursos, de sus consejos y designios, desprovistos de toda solidez, seriedad y utilidad: todo boberías e ilusiones fútiles. Esto quiere decir que *se desvanecieron en sus pensamientos.* El segundo grado fue la oscuridad de la inteligencia. *Y se entenebreció*—dice—*su insensato corazón.* El corazón humano, perdido el tino y el rumbo, perdió también la luz y quedó envuelto en espesísimas tinieblas, que le impedían ver con claridad la verdad y la bondad en el orden religioso y moral. Más deplorable fue el tercer grado: *Alardeando de sabios, se embrutecieron.* Al desatino siguió la estupidez, o, según la fuerza de la palabra original, el embrutecimiento del corazón y, consiguientemente, de la voluntad y de todo el ser moral: embrutecimiento tanto más repulsivo y abo-

minable cuanto más contrastaba con los necios alardes de su vanidad y presunción. Por fin, como consecuencia de tanta depravación, cayó el hombre hasta lo más profundo de la degradación y vileza: la idolatría. *Y trocaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de un hombre corruptible, y de volátiles, y de cuadrúpedos, y de reptiles.* Las cervices protervas, que no quisieron inclinarse noblemente ante la majestad del Ser supremo, ante la gloria incomunicable de Dios eterno e inmortal, se rebajaron ignominiosamente ante un simulacro inánime de miserables criaturas. Y a la vez que la mayor de las vilezas, fue también la más grave ofensa de Dios trocar su gloria por una torpe imagen no ya solamente de seres humanos, sino hasta de brutos animales, de aves rapaces, de cuadrúpedos estúpidos, de reptiles inmundos. Tal fue la caída de los gentiles: desde la irreligión, pasando por todos los grados de la necedad, hasta el abismo de la idolatría.

Tiene estrecha afinidad con el pasaje que estudiamos de San Pablo el capítulo 13 del libro de la Sabiduría, que, para ilustrarle, merece transcribirse:

Necios en verdad ingénitamente todos los hombres,
en quienes se halló el desconocimiento de Dios,
y que partiendo de los bienes visibles
no fueron capaces de conocer al que es,
ni por la consideración de las obras reconocieron al Artífice;
sino que o el fuego, o la brisa, o el aire veloz,
o el giro de los astros, o el agua impetuosa,
o las lumbreras del cielo,
pensaron ser dioses, gobernadores del mundo.
Que si, embelesados con su hermosura,
los tomaron como dioses,
entiendan cuánto es más hermoso el Señor de ellos;
pues el Principio original de la belleza es quien los creó,
y si, sobrecogidos por su potencia y energía,
entiendan por ellos cuánto es más poderoso el que los formó;
pues por la magnitud de la belleza de las creaturas
analógicamente se deja ver su Hacedor original.
Mas, aun así, recae sobre ellos menor reproche;
por cuanto ellos tal vez se extravían,
buscando a Dios y deseando hallarle;
ya que entretenidos con sus obras las escudriñan,
y quedan prendados de su vista,
pues tan hermoso es lo que se ve.
Mas, por otro lado, ni aun éstos son excusables;
pues si tanto alcanzaron a saber,
que acertaron a conocer el universo,
¿cómo al Señor de ello no hallaron más pronto?
Desventurados, empero, y perdidas en cosas muertas sus esperanzas,
los que llamaron dioses obras de manos de hombres,
oro y plata, engendro laborioso del arte,
y representaciones de animales,
o piedra inútil, obra de mano antigua. (Sab. 13,1-10.)

Por la simple lectura de este pasaje se entiende fácilmente que para el autor de la Sabiduría, lo mismo que para San Pablo, el ateísmo sincero es imposible en el estado normal de la inteligencia, si el corazón no está corrompido. Todo ateo que no lo sea de meras palabras, por moda o por alarde de independencia, es víctima desgraciada o de una aberración mental vecina a la locura, o de una inconsideración o atolondramiento que le han sacado de quicio, o de la depravación moral que le ha entenebrecido la inteligencia y le ha hecho incapaz para elevarse a Dios. Es tan fácil y tan natural buscar a Dios a la vista de las maravillas creadas, que es moralmente imposible no hallarle en las condiciones normales de las facultades humanas.

II. Por la ley natural al divino Legislador

Entre los argumentos morales con que se demuestra la existencia de Dios, uno es el que de la existencia y conocimiento de la ley natural y de la voz de la conciencia colige la existencia de un supremo Legislador y soberano Juez. Claro está que semejante argumentación no posee la misma claridad y fuerza que otros argumentos de orden físico o metafísico. No es, con todo, despreciable la nueva luz que comunican estos fenómenos internos, parte morales y parte psicológicos, para un conocimiento más amplio, más completo y más profundo del Ser supremo. Ahora, para nuestro objeto, solamente nos toca investigar lo que siente o insinúa el Apóstol sobre este delicado y complejo argumento.

Dos puntos principales comprende el razonamiento de San Pablo: primero, el hombre, naturalmente, sin necesidad de la revelación positiva, puede llegar, y de hecho llega, al conocimiento de la ley natural, grabada en su corazón por el Autor de la Naturaleza; segundo, el conocimiento de esta ley es de tal condición y anda acompañado de tales fenómenos, que necesariamente entraña en sí y sugiere cierto presentimiento, por lo menos, de un supremo Legislador.

1. *Existencia de la ley natural, según San Pablo.*—Los judíos juzgaban equivocadamente la situación desventajosa de los gentiles respecto de su situación privilegiada, y esto de dos maneras. Por una parte, ellos, los favorecidos de Dios, poseían una ley que era su orgullo; en cambio, los otros, los gentiles, carecían de ley. Por otra parte, ellos, con la posesión y conocimiento de la ley, tenían asegurada la entrada en el reino de Dios y vida eterna; los otros, si no se sometían a la ley de los judíos, estaban irremisiblemente condenados a la perdición eterna. San Pablo deshace estos dos prejuicios, tan infundados como perniciosos, demostrando que también los gentiles tienen su ley, escrita en sus corazones; y que ellos también, los privilegiados, serán juzgados conforme a su propia ley; esto es, conforme a la manera como la hubieren observado. Comenzando por esto segundo, dice, pues, el Apóstol: *Porque todos cuantos pe-*

caron sin ley, sin ley también perecerán; y cuantos pecaron con ley, por la ley serán juzgados. Que no los oidores de la ley son justos en el acatamiento de Dios, sino los obradores de la ley serán justificados (Rom. 2,12-13). Difícilmente se podía expresar con más vigor y precisión la verdad fundamental de la moral: que no es el conocimiento de la ley el que hace justo al hombre, sino su exacto cumplimiento; y que en el tribunal de Dios cada cual será juzgado conforme a las luces que hubiere recibido y según la fidelidad con que hubiere seguido los dictámenes de su propia conciencia. Esta verdad no podía menos de humillar la presunción de los judíos, orgullosos con la posesión de la ley; pero no menos debía humillarles la consideración de que también los gentiles poseían una ley, escrita en sus corazones. *Porque cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente lo que prescribe la ley, ellos, sin tener ley, son ley para sí mismos; como que muestran (tener) la obra de la ley escrita en sus propios corazones.* Que la ley esté así grabada en los corazones, se manifiesta de dos maneras: *En cuanto a su conciencia da también testimonio (de la bondad o malicia de los actos); y los pensamientos (como litigando) unos con otros, ya les acusan, ya también les defienden; (lo cual, aunque ahora sea secreto, se descubrirá) en el día en que Dios juzgará los (actos) secretos de los hombres por Jesu-Cristo, según mi Evangelio* (Rom. 2,14-16).

La importancia de este pasaje exige algunas observaciones que descubran su riquísimo contenido y juntamente prevengan interpretaciones erradas.

En primer lugar, merece notarse no ya solamente el testimonio que da aquí San Pablo de la ley natural, testimonio inequívoco e inapreciable, tratándose de un judío educado en el rabinismo farisaico, sino principalmente el profundo análisis que de ella hace. Independientemente de la ley de Moisés, y de toda otra ley positiva, existe, naturalmente, una ley escrita en el corazón del hombre, en virtud de la cual es el hombre ley para sí mismo: ley que no solamente prescribe lo que hay que hacer o evitar, sino que por cierto impulso natural y espontáneo inclina de suyo y mueve a obrar el bien que prescribe; ley, además, imperiosa y coactiva, que intima sus órdenes, ya de un modo más directo y espontáneo, por el testimonio imparcial e ineludible de la conciencia; ya de un modo más reflexivo, por los pensamientos, que, quizás tras reñido debate, muestran la malicia o bondad de las obras y que, por tanto, ora acusan, ora excusan al hombre que las ha hecho. El alboroto de las pasiones, la disipación del espíritu, el vértigo de la vida, y, sobre todo, la falta deliberada de rectitud y sinceridad, parecerán a las veces ahogar la voz de la ley y el testimonio de la conciencia; pero allá en el fondo del corazón, la ley y la conciencia dejarán oír su voz inflexible e indomable, ya entre estampidos de tormenta aterradora, ya en medio de una calma imponente, capaz de helar la sangre de las venas. Y su veredicto será de tal rectitud, que Jesu-Cristo en el tribunal de Dios no hará sino ratificarle en el último día.

Mas, por otra parte, no hay que exagerar o entender equivocadamente la espontaneidad innata de esta ley. Verdad es que por ella el hombre es ley para sí mismo; pero esta ley no es él ni procede de él. Escrita la lleva en su corazón, mas no por su propia mano, sino por el dedo de Dios, Creador y supremo Legislador. Si esta ley fuese obra del hombre, no le intimaría sus órdenes con tanto imperio e independencia. Pronto la escribiría él de otra manera, a medida de sus inclinaciones y concupiscencias, si fuese el autor de ella. Lo mismo que todas sus facultades y tendencias naturales, esta ley la ha recibido el hombre de manos de Dios.

No será inútil observar además, aunque no sea sino para prevenir equivocaciones, que cuando dice San Pablo que *los gentiles cumplen «naturalmente» las prescripciones de la ley,* de ninguna manera quiere decir que sin la gracia de Dios puede el hombre en el presente estado cumplir toda la ley natural, interpretación diametralmente contraria a toda la Teología del Apóstol; quiere decir, sencillamente, que la naturaleza hace espontáneamente en los gentiles lo que en los judíos la ley escrita. Los términos opuestos son *Ley natural* y *Ley mosaica,* no *naturaleza* y *gracia;* y como para obrar íntegra y constantemente el bien no basta la ley de Moisés sin el auxilio de la gracia divina, tampoco basta por sí sola, sin la misma gracia, la ley naturalmente grabada en el corazón humano. De suerte que ni el naturalismo de Kant ni el de Pelagio hallan en San Pablo el más leve apoyo.

Previas estas observaciones, tratemos ya de investigar qué conexión tiene la ley natural con la existencia de Dios Legislador.

2. *Conexión de la ley natural con Dios Legislador.*—Para circunscribir con la mayor precisión posible los términos de la cuestión, hay que distinguir esta conexión entre la ley natural y Dios Legislador de otras conexiones análogas de orden moral. Existen, por ejemplo, relaciones íntimas entre las aspiraciones del corazón humano a una felicidad ilimitada y Dios, último fin y bienaventuranza esencial del hombre; entre lo misterioso de las emociones estéticas y la existencia objetiva de una belleza infinita, origen y ejemplar supremo de toda belleza, principio primero de toda emoción estética. Prescindimos ahora de todas esas relaciones y de su valor demostrativo para probar la existencia de Dios; sólo consideramos la conexión entre la ley natural y Dios, Legislador y Juez supremo de nuestros actos morales. Para ello tomamos como base o punto de partida los fenómenos psicológicos que acompañan o siguen al conocimiento de la ley y la conciencia moral, y procuraremos leer en ellos lo que nos dicen de Dios.

Este problema de la conexión entre la ley y Dios es muy diverso, según se presuponga o no el conocimiento de Dios al conocimiento de la ley natural y según se trate desde el punto de vista filosófico o desde el punto de vista exegético. En otros términos: presupuesto ya el conocimiento de Dios por la consideración de las criaturas, se pregunta: la ley natural, al revelarse a la conciencia, ¿se mani-

fiesta como voz de Dios? Segundo: sin presuponer de antemano el conocimiento de Dios, la misma ley natural, leída en el fondo del corazón, ¿nos habla de un Legislador supremo, a cuyas órdenes hay que obedecer, cuya sanción hay que temer? Y de una y otra cuestión, ¿qué dice la Filosofía?, ¿qué dice San Pablo?

La primera cuestión, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista exegético, no ofrece gran dificultad. En el pasaje que estudiamos, al analizar San Pablo la ley natural, no habla explícitamente de Dios; pero al fin del capítulo anterior, al hablar de los gentiles, y refiriéndose sin duda a la misma ley natural, decía: que los gentiles, *conociendo el justo decreto de Dios, que los que hacen tales cosas son dignos de muerte, no solamente las hacen ellos, sino que aprueban a los que las hacen* (1,31). Con esto afirma el Apóstol, y con él está de acuerdo la Filosofía más elemental, que para quien ya conoce a Dios, la ley natural, con sus imposiciones y amenazas, no podría tener la fuerza que posee si no fuese intimación de la voluntad soberana de Dios. Con esta comparación entre la ley y Dios no sólo se completa el conocimiento de la ley natural, que sin algún conocimiento de Dios no puede conocerse como verdadera ley, sino que se perfecciona notablemente el conocimiento del mismo Dios, aunque ya previamente conocido por consideraciones de orden físico o metafísico. A la luz de la ley moral se conoce mejor la justicia y santidad de Dios, que no descubren tan directamente las maravillas de la creación.

El segundo problema, tanto exegética como filosóficamente, es incomparablemente más difícil y delicado. Qué sentía de él San Pablo, cómo no lo propone explícitamente, y sobre todo habiendo él hablado ya antes de Dios, a quien puede suponer conocido de antemano, no es tan fácil resolverlo. Sin embargo, por lo que insinúa, parece se inclina a la solución afirmativa. Para comprobarlo, estudiemos el análisis delicadísimo que de la ley natural hace el Apóstol; mientras exegéticamente investiguemos su pensamiento, al mismo tiempo examinaremos filosóficamente la cuestión.

Supongamos, pues, un gentil que no conoce aún a Dios por la consideración de las maravillas de la Naturaleza y que siente en su corazón la ley natural como la describe San Pablo. Por una parte siente la ley tan íntimamente entrañada en su ser, tan independiente de todo influjo extrínseco de orden humano, expresión tan espontánea de su naturaleza racional, tan identificada con su espíritu y conciencia, que realmente puede el hombre decir con San Pablo que él mismo se es la ley. Por otra parte, con no menor evidencia, conoce y siente que en la existencia y tendencia de la ley no tiene él el menor influjo: se encuentra la ley dentro de sí, sin que su conciencia, su voluntad o su actividad hayan cooperado en lo más mínimo. Y más: esta ley y su voz, que es la conciencia, le hablan con autoridad, con superioridad, con imperio ineludible e inapelable, como voz de uno que está dentro de él, pero que no es él, sino otro muy superior a él. A veces asiste a un debate o juicio que se entabla dentro de su corazón, debate reñidísimo, en que se oye a un fiscal que acusa o a un abogado que defiende; pero ni el fiscal ni el abogado es él: él allí no es sino el reo, condenado o absuelto. Y si la sentencia que se da le justifica, siente una paz, y seguridad, y bienestar profundo y suavísimo, incomparable con toda otra satisfacción que puedan proporcionar los hombres o las demás criaturas; mas si, por el contrario, se da contra él fallo de condenación, siente una intranquilidad y zozobra, y, lo que más es, unas angustias y trasudores, semejantes a los del reo delante del juez que va a pronunciar contra él sentencia de muerte, o en expectación pavorosa del verdugo que por momentos va a venir a ejecutarla.

Y contra esos terrores nada puede la soledad, ni el secreto más seguro, ni la impunidad más completa de parte de los hombres; mucho menos pueden contrarrestarlos la fortuna terrena o las orgías del desenfreno. Entre los vapores de vinos preciosos, en medio de las sinfonías y de las danzas, entre los aplausos de la adulación, en la misma embriaguez del amor impuro, sentirá el hombre amenazar sobre su cabeza la espada colgada de un hilo, o verá, horrorizado, una mano misteriosa que escribe la sentencia definitiva de su muerte. Todos estos sentimientos espontáneos e inevitables de la conciencia en los momentos de su mayor sinceridad, lucidez y rectitud, convergen en un ser superior, inmensamente superior, misterioso en su naturaleza, pero cuya rectitud inflexible en aprobar el bien y reprobar el mal, cuya perspicacia en verlo y penetrarlo todo, aun los senos más recónditos del corazón, cuya potencia formidable e ineludible, capaz de aplastarnos o aniquilarnos con una mirada, se aprenden con tal claridad, se sienten con tal viveza, que es imposible cerrar los ojos a la evidencia de la verdad. Y este Ser, soberanamente recto, perspicaz y poderoso, es Dios.

Todas estas reflexiones las sugiere San Pablo, y la Filosofía las confirma plenamente, o, mejor, contribuye para que las insinuaciones del Apóstol se desenvuelvan acertadamente en orden al pleno conocimiento de la verdad. Y la Filosofía cristiana estima como el mejor galardón de sus trabajos ver la conformidad de sus razonamientos con las enseñanzas del gran Apóstol de Jesu-Cristo.

* * *

El precedente razonamiento suscita algunas dificultades, cuya solución pondrá de manifiesto todo su valor y alcance.

Primera. ¿Es fácil, o frecuente, o posible la percepción experimental de los fenómenos morales o psicológicos que hemos descrito?

Segunda. ¿Es posible, para uno que no ha alcanzado ver a Dios en las maravillas de la creación visible, verle en los misterios de la conciencia?

Tercera. Esas vislumbres de Dios Legislador en la conciencia moral, ¿pueden llegar a ser verdadera demostración?

Después de lo expuesto anteriormente, esperamos bastarán bre-

ves observaciones para precisar la fuerza del argumento moral que desarrollamos.

Por lo que toca a la primera dificultad, la fuerza de este argumento no estriba en la facilidad o frecuencia de los fenómenos psicológicos en que se apoya: basta que sean posibles para que sea firme la demostración basada en ellos. Y su posibilidad, y aun existencia, no puede ponerse en duda. Dos cosas conviene aquí advertir. Es la primera que tales fenómenos pueden presentarse, y de hecho se presentan, con intensidad y caracteres muy variables, según la variedad ilimitada de individuos y circunstancias. Y, claro está, a medida de su potencia, y aun de su tonalidad característica, serán más o menos aptos para fundar una demostración. Pero no hay que olvidar, para mejor apreciar en general su valor, que tales fenómenos suelen ser más intensos precisamente en las personas más rectas, esto es, dotadas de facultades morales más finas y educadas. Es también muy digno de tenerse en cuenta que aun entre los mismos cristianos, que tan perfecto conocimiento de Dios han alcanzado, la intensidad de semejantes fenómenos no está en razón directa de este conocimiento. Sabido es que las ideas abstractas tienen frecuentemente escasa fuerza para despertar sentimientos y arrancar resoluciones. Por tanto, estos sentimientos de que tratamos tienen una raíz natural muy profunda, que, si brota más fácil y poderosamente cuando precede el conocimiento de Dios, con todo, no depende enteramente de ese conocimiento, sino más bien es causa de que este mismo conocimiento determine más espontáneos y profundos aquellos sentimientos.

La segunda dificultad es más especiosa. ¿Es posible conocer a Dios por estos fenómenos, sin haberle ya conocido de antemano por las obras de la creación? Porque, en efecto, más claro y más fácil es el argumento físico de la existencia de Dios que no este moral. Varias soluciones, todas suficientes, admite esta dificultad. La primera podría ser sostener la posibilidad del caso. No es imposible que uno, por razón de su temperamento más concentrado, o de las circunstancias de su vida, reflexione sobre los fenómenos de su conciencia, y lea o vislumbre en ellos la existencia de un Legislador y Juez supremo, antes de reflexionar sobre los fenómenos externos y colegir de ellos la existencia de un Hacedor sapientísimo y omnipotente. Mas prescindiendo de este caso, sin duda no frecuente, no es condición necesaria e indispensable para la eficacia de nuestro argumento moral la previa ignorancia de Dios. Nuestro argumento no estriba en el previo conocimiento de Dios; mas tampoco le excluye, sino que prescinde de él. Más aún: puede darse el caso que el previo conocimiento de Dios haya sido ocasión de ulteriores investigaciones morales, con tal que no haya sido el fundamento lógico de ellas. Por fin, para que el argumento moral tenga valor demostrativo no es menester que lo formule precisamente el mismo que experimenta los fenómenos antes descritos; basta que lo haga otro más perspicaz o más preparado, el cual, analizando las experiencias ajenas, sepa leer en ellas lo que no ha sabido ver el mismo sujeto que las siente.

La tercera dificultad, o más bien duda, es, a saber: si tales fenómenos no sólo entrañan cierto presentimiento de Dios, sino que, además, pueden fundar una demostración rigurosa y apodíctica, creemos que debe resolverse afirmativamente, a lo menos en los casos más favorables. Cierto que, ordinariamente, tales fenómenos sólo sugerirán o harán vislumbrar entre sombras misteriosas la existencia de Dios, ya por su escasa intensidad, ya por la incapacidad o preparación insuficiente del que los experimenta; mas en el caso de que sean ellos intensos y capaz el que los siente, pueden servir de base a una estricta demostración. Así, a lo menos, creemos que se colige del análisis hecho anteriormente y así parecen indicarlo las insinuaciones de San Pablo.

* * *

Mas, en fin, no hay que mezclar lo cierto con lo meramente probable, ni es prudente comprometer la firmeza de la verdad con razones dudosas. Independientemente de nuestra argumentación moral, queda demostrada con firmeza inconmovible, con evidencia meridiana, la existencia de un Ser supremo, causa primera que explique satisfactoriamente el misterio de la actividad mundana, Ser necesario que sirva de base al continuo flujo y reflujo de la contingencia del mundo. Pero también es cierto que, además de estas demostraciones principales, hay otras de orden moral, no despreciables; demostraciones que, si son inferiores en fuerza, tienen, en cambio, la ventaja inapreciable de hacernos penetrar más profundamente en el misterio de Dios y de presentarlo a nuestra inteligencia bajo un aspecto más interesante y atractivo para nosotros.

Una verdad suprema, sostén de todo el orden lógico, que ofrezca campo ilimitado a nuestras ansias de más y más saber; una belleza soberana, ideal inimitable de las bellas artes, realidad no soñada del mundo estético, que pueda dar pábulo y satisfacción a nuestro espíritu, ávido de emociones puras y nobles; una bondad suma, en quien repose dulcemente nuestro corazón, sediento de amar y ser amado; una felicidad sin límites, capaz de saciar plenamente las aspiraciones ardientes, apremiantes, avasalladoras, de gozar y más gozar, que espolean al hombre de continuo; y, por fin, una rectitud y justicia suprema, serena e inflexible, sin dureza ni rigores, base del orden moral, principio y origen de la ley, firme garantía de su cumplimiento; en suma, todos estos conceptos, o mejor dicho, realidades vivientes, están tan en harmonía con todo nuestro ser y con nuestras más profundas aspiraciones, que sin ellas la ciencia sería una contradicción, el arte una sombra vana, el amor una mentira, la felicidad un sueño cruel, la moralidad una ficción o una traba intolerable; como sin una causa primera y un ser necesario, el mundo sería un caos absurdo o un campo de batalla de fantasmas vanos e inconsistentes. Por eso, para que el mundo moral no sea un caos

o una ficción, para que el hombre no sea juguete de aprensiones, vanas a la vez e inevitables, es menester dar a la ley y a la justicia una base inconmovible en Dios, Legislador y Juez soberano.

CAPITULO II

Teología trinitaria de San Pablo

INTRODUCCIÓN

El estudio de la Teología trinitaria de San Pablo exige singulares cautelas. Un estudio somero, si lleva espontáneamente a una interpretación católica de los textos, tal vez podría desviarse a una interpretación unitaria o monarquiana, o por lo menos suscitar dudas o vacilaciones. Ante todo, es necesario plantear con la máxima precisión y en toda su crudeza el problema real.

Que en San Pablo exista cierta Trinidad, denominativa o funcional, es evidente, y nadie lo pone en duda. La fórmula ternaria *Padre, Hijo, Espíritu Santo*, o bien *Dios, Señor, Espíritu*, reaparece constantemente en los escritos del Apóstol. Además, que *Padre, Hijo, Espíritu Santo* pertenezcan al orden divino, que tengan cierta personalidad, que de alguna manera se distingan entre sí y que el Hijo y el Espíritu Santo procedan de algún modo del Padre como de su principio u origen, es también evidente. La dificultad es otra muy diferente. El problema está en averiguar si San Pablo atribuye la divinidad y la personalidad al Hijo y al Espíritu Santo precisamente en cuanto contradistintos del Padre. La interpretación monarquiana señalará el punto de la dificultad.

En el Hijo y en el Espíritu Santo existen dos manifestaciones de la divinidad. En el Hijo se manifiesta la divinidad por la encarnación y la redención, o, más sintéticamente, por la humanación soteriológica; en el Espíritu Santo, por la obra de la santificación con todos los dones divinos que la acompañan. A base de estas manifestaciones divinas, discurren así los monarquianos: el Hijo es Dios, por cuanto Jesu-Cristo hombre está poseído y como absorbido por la divinidad del Padre, que en él reside singularmente y por él se manifiesta a los hombres y los salva; el Espíritu Santo es Dios, por cuanto es la divinidad del Padre, que se comunica a los hombres y los santifica con su presencia y sus dones. En este supuesto, en Jesu-Cristo lo divino es la presencia del Padre: lo propio y personal y distinto del Padre no es divino; en el Espíritu Santo lo divino es la persona misma del Padre: lo distinto, su acción y sus dones, no es ni personal ni divino. En suma, la misma y única persona divina es Padre, en sí misma considerada; es Hijo, en cuanto se manifiesta en Jesu-Cristo, hijo de Dios por adopción; es Espíritu Santo, en cuanto actúa como santificador. De ahí el problema: ¿se prestan los textos de San Pablo a semejante interpretación monarquiana o son tan ambiguos o imprecisos que, si positivamente no la exigen, por lo menos no la excluyen categóricamente?

Precisado así el problema, el método de investigación o demostración que debe seguirse es evidente. No todos los textos paulinos tienen en sí suficiente luz propia o son tan claros y precisos que necesariamente impongan una interpretación determinada, sea ésta católica o monarquiana. Los textos bíblicos, desde el punto de vista de su exegesis teológica, se dividen en dos categorías marcadamente distintas. Unos, dotados de luz propia, pueden servir de premisas de una demostración teológica; otros, iluminados solamente con luz ajena o prestada, reciben tal o cual interpretación, que, como conclusión, se deriva de otros textos. No son, con todo, inútiles teológicamente los textos de esta segunda categoría; pues si la determinación de su sentido principal o fundamental depende de otros textos, pueden contener, y frecuentemente contienen, otras enseñanzas teológicas, que, supuesto el sentido fundamental, resultan claras y decisivas. Y esto acontece en los textos trinitarios de San Pablo. Unos, por su luz propia, determinan inequívocamente la interpretación católica; otros, con la luz que de los primeros reciben, completan la Teología trinitaria de San Pablo. La necesidad de estudiar separadamente estas dos series de textos predetermina los dos estadios o partes de nuestra investigación. Hay que estudiar primero los textos fundamentales, luego los textos complementarios.

I. TEXTOS FUNDAMENTALES

La divinidad y personalidad del Padre no ofrece ahora ninguna dificultad: todo el problema está en la divinidad y personalidad del Hijo y del Espíritu Santo, en cuanto contradistintos del Padre. Ni es exactamente igual el problema en el Hijo y en el Espíritu Santo. En el Hijo prepondera el problema de la divinidad; en el Espíritu Santo, el de la personalidad o distinción personal. Que el Hijo o Jesu-Cristo sea persona distinta del Padre es evidente: el problema está en si esta personalidad es divina o humana, es decir, si el elemento divino, innegable, de Jesu-Cristo es la sola presencia del Padre en el hombre o es distinto de la persona de Dios Padre. En cambio, en el Espíritu Santo, dentro de la interpretación monarquiana, no se descubre personalidad distinta de la del Padre, considerado como principio santificador. Conviene, pues, estudiar separadamente los dos problemas.

1. *Dios Hijo, distinto de Dios Padre.*—San Pablo habla repetidas veces del Hijo de Dios como preexistente a la encarnación y como distinto, en esta preexistencia, de Dios Padre. Consecuencia evidente: el elemento divino existente en Jesu-Cristo no es simplemente la presencia o comunicación de Dios Padre; su divina filiación no es una denominación o mera resultancia de esta presencia o acción en Jesu-Cristo hombre. Ya antecedentemente a la existencia temporal de Jesu-Cristo y, por tanto, antecedentemente a toda

posible comunicación de Dios Padre a Jesu-Cristo hombre, existía en la esfera de la divinidad el Hijo de Dios. La consecuencia es clara e ineludible; resta ver si el antecedente es una afirmación de San Pablo.

Escribe a los Gálatas (4,4-5):

Cuando vino la plenitud del tiempo,
envió Dios a su Hijo,
hecho hijo de Mujer,
sometido bajo la Ley,
para que rescatase a los que estaban bajo la Ley,
para que recibiésemos la filiación adoptiva.

Retengamos la afirmación fundamental: *envió Dios a su Hijo.* Nadie puede ser enviado si no existe previamente: es un contrasentido enviar a alguna parte o algún negocio una persona inexistente. Luego el Hijo, antes de ser enviado, antes de ser *hecho hijo de Mujer,* preexistía. Nadie tampoco se envía a sí mismo... si no se despoja a las palabras de todo sentido razonable. Luego el Hijo enviado no es el Dios que envía. Y el enviado era *el Hijo de Dios:* filiación esencialmente distinta de la filiación adoptiva que nosotros con su venida habíamos de recibir. Hijo propio de Dios, distinto de Dios Padre, preexistente a su misión y nacimiento temporal de Mujer: esta afirmación categórica de San Pablo imposibilita radicalmente toda interpretación monarquiana.

La misma afirmación repite el Apóstol escribiendo a los Romanos (8,3):

Lo que era imposible a la Ley,
por cuanto estaba enervada por la carne,
Dios, habiendo enviado a su propio Hijo
en semejanza de carne de pecado
y como víctima por el pecado,
condenó al pecado en la carne.

La expresión *Dios, habiendo enviado a su propio Hijo,* análoga enteramente a la paralela de la Epístola a los Gálatas, no necesita nuevo comentario.

Más espléndida y terminante es todavía la afirmación de San Pablo en su Epístola a los Filipenses. Hablando de Cristo Jesús, escribe (2,6-9):

El cual, subsistiendo en la forma de Dios,
no consideró como una presa arrebatada
el ser al igual de Dios,
sino que se anonadó a sí mismo,
tomando forma de esclavo,
hecho a semejanza de los hombres;
y en su aspecto externo reconocido como hombre,
se abatió a sí mismo, hecho obediente
hasta la muerte, y muerte de cruz.
Por lo cual a su vez Dios le sobreexaltó
y le dio el nombre que es sobre todo nombre.

Ciertamente, para San Pablo la gloria divina de Jesu-Cristo no era la comunicación de Dios Padre al hombre en su vida terrena. Esta fase de su vida, a pesar de su santidad, de sus milagros, de sus enseñanzas, de su obra redentora, no fue para Jesu-Cristo su glorificación divina, antes bien su anonadamiento y abatimiento. Su gloria divina la poseía él antes de anonadarse y abatirse, por cuanto *subsistía en la forma de Dios,* que, contrapuesta a la *forma de esclavo,* no puede significar sino la naturaleza divina, como la *forma de esclavo* significa la naturaleza humana. Y en virtud de esta *forma de Dios* hubiera podido él presentarse al mundo en categoría de Dios, *al igual de Dios;* mas prefirió encubrir a los ojos humanos su gloria divina, anonadándose y abatiéndose, es decir, ocultando lo que era, no dejando de ser lo que era. Y este que *subsistía en la forma de Dios* era personalmente distinto de Dios Padre. Las dos expresiones *al igual de Dios* y *Dios le sobreexaltó* subrayan esta distinción personal respecto de Dios Padre. Nueva exclusión e imposibilidad de interpretación monarquiana.

Pero la afirmación de San Pablo más refractaria a toda interpretación no católica se halla en el capítulo primero de la Epístola a los Hebreos. Aunque todo él es una refutación o condenación de toda interpretación monarquiana, bastará para nuestro objeto entresacar unas pocas frases. Escribe el Apóstol (1,1-10):

Dios... nos habló por medio del Hijo,
a quien constituyó heredero de todas las cosas,
por quien hizo también los mundos...
¿A quién de los ángeles dijo alguna vez:
«Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado»?
Y al introducir al Primogénito en el mundo, dice:
«Y adórenle los ángeles de Dios...
Ungióle, oh Dios, tu Dios con óleo de alegría...
Obras de tus manos son los cielos...»

Hijo de Dios, engendrado por Dios, Dios de Dios, eternamente preexistente, creador de los mundos, hacedor de los cielos, adorado por los ángeles, Señor del universo: semejantes afirmaciones del Apóstol no cuadran ciertamente al Hijo de la Trinidad monarquiana, pero sí caracterizan perfectamente la segunda Persona de la Trinidad católica: persona divina, distinta de la persona del Padre.

2. *El Espíritu Santo, personalmente distinto del Padre.*—En la interpretación monarquiana, el Espíritu Santo puede a la vez decirse Dios y distinto de Dios. Puede decirse Dios, por cuanto es Dios Padre, principio de santificación. Puede también decirse distinto de Dios, por cuanto el efecto de la santificación en el hombre no es el mismo Dios. Lo que no cabe en ella es un principio personal de santificación distinto de Dios Padre, cual lo profesa la interpretación católica. ¿Qué enseña sobre esto San Pablo? ¿Admite un principio personal y divino de santificación, distinto de la persona de Dios Padre?

Escribiendo a los Gálatas, a continuación del pasaje antes citado, dice (4,6):

Y pues sois hijos,
envió Dios el Espíritu de su Hijo
a vuestros corazones,
el cual clama: «Abba! ¡Padre!»

El valor de este texto es doble: el sentido formal de las palabras y el paralelismo entre la misión del Espíritu Santo y la misión del Hijo. Si en virtud de las palabras el Hijo enviado es persona distinta del Padre, persona distinta del Padre ha de ser igualmente el Espíritu del Hijo enviado por Dios.

En el pasaje paralelo de la Epístola a los Romanos escribe el Apóstol (8,14-16):

Cuantos son llevados por el Espíritu de Dios,
éstos son hijos de Dios.
Porque... habéis recibido un Espíritu de filiación adoptiva,
con el cual clamamos: «Abba! ¡Padre!».
El mismo Espíritu asocia su testimonio al de nuestro espíritu
de que somos hijos de Dios.

Este *Espíritu de Dios, recibido* en nuestros corazones, es el Espíritu del Hijo, de que habla la Epístola a los Gálatas, enviado por Dios, distinto de Dios. No es, por otra parte, un don impersonal: el rasgo que le atribuye San Pablo de *asociar su testimonio al testimonio de nuestro propio espíritu* es acto estrictamente personal.

Más significativo es lo que San Pablo escribe a los Corintios (1 Cor. 2,10-12):

A nosotros nos reveló Dios
[la sabiduría de Dios, encerrada en el Misterio]
por medio del Espíritu;
pues el Espíritu todo lo sondea,
aun las profundidades de Dios.
Pues ¿quién de los hombres conoce lo íntimo del hombre,
sino el espíritu del hombre que está en él?
Así también las cosas de Dios nadie las conoce
sino el Espíritu de Dios.
Y nosotros recibimos no el espíritu del mundo,
sino el Espíritu que procede de Dios.

La importancia de este pasaje demanda una breve exégesis teológica. Ya la expresión inicial: *nos reveló Dios por medio del Espíritu,* coloca, por así decir, al Espíritu Santo entre Dios revelador y el hombre que recibe la revelación; interpuesto, por tanto, entre Dios Padre y el efecto producido en el hombre; algo en cierta manera intermedio entre ambos extremos y distinto de ellos: que no es el Espíritu Santo monarquiano, identificado a la vez con ambos extremos. Lo que sigue: *Pues el Espíritu todo lo sondea, aun las profundidades de Dios,* presenta al Espíritu Santo como inmanente en Dios, como divino, como personal, como distinto del Padre. *Inmanente en Dios:* pues sondea las profundidades de Dios; no es, por tanto, la acción o los dones de Dios en el hombre. *Divino:* pues propio es de Dios el sondearlo todo, aun las profundidades de su ser y de sus consejos, es decir, *la sabiduría de Dios encerrada en el Misterio. Personal:* pues propio es de persona inteligente semejante sondeo de los misterios divinos y el ser agente de su revelación a los hombres. *Distinto de Dios Padre:* no sólo porque es el agente de la revelación divina a los hombres, sino aun porque sondea las profundidades de Dios, como de otro en alguna manera distinto. De todos modos, esta distinción se expresará luego más claramente. Estos mismos rasgos característicos del Espíritu los expresa el Apóstol con una comparación: *Pues ¿quién de los hombres conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él?* Si el espíritu del hombre es inmanente en el hombre, inmanente en Dios ha de ser el Espíritu de Dios. Si el del hombre es humano, el de Dios no puede ser sino divino. Si el del hombre es personal, personal igualmente ha de ser el de Dios. Y más: si el espíritu del hombre es consustancial al hombre, consustancial a Dios ha de ser el Espíritu de Dios. Por esto añade San Pablo: *Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.* Semejante conocimiento de Dios, universal, exclusivo, exhaustivo, en una palabra, comprensivo, supone evidentemente la inmanencia, divinidad y personalidad del Espíritu Santo. Lo que no se expresa en estas últimas palabras, esto es, la distinción personal, se ha expresado antes y vuelve ahora a expresarse más inequívocamente: *Y nosotros*—dice—*recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que procede de Dios.* El Espíritu que procede de Dios, el mismo por quien Dios actúa en la revelación, no puede ser personalmente el Padre de quien procede y cuyo agente es en la santificación del hombre.

Cada uno de estos textos basta ya por sí solo para probar que la Pneumatología paulina no es unitaria, sino trinitaria; y todos juntos convencen plenamente que la Trinidad enseñada por el Apóstol es la misma del dogma católico y no la imaginada por la herejía monarquiana.

Conocida ya la mente de San Pablo sobre las verdades fundamentales de la Trinidad divina, tendremos un criterio seguro para la acertada interpretación teológica de sus numerosos textos trinitarios. En ellos podremos hallar, tal vez no sin alguna sorpresa, las principales verdades de la doctrina católica sobre el augusto misterio de la Santísima Trinidad.

II. Textos complementarios

Entre los textos trinitarios de San Pablo, por lo mismo que son muy numerosos, se impone una selección. Descartando los menos importantes, sólo estudiaremos los más significativos y caracterís-

ticos, ya sea por su comprensión sintética, ya por los elementos doctrinales propios que contengan.

De dos maneras pueden estudiarse estos textos: o por categorías abstractas o teológicas o por exegesis doctrinal. Como son varias las categorías doctrinales contenidas en un mismo texto y son varios los textos que contienen una misma categoría, parece más oportuno el procedimiento exegético, siguiendo el orden mismo de las Epístolas. La coordinación sintética de las diferentes categorías podrá hacerse por vía de conclusión.

Escribe el Apóstol a los Romanos (8,9-11):

Vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu,
si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros.
Que si alguno no tiene el Espíritu de Cristo,
este tal no es de él...
Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos
habita en vosotros,
el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos
vivificará también vuestros cuerpos mortales
por su Espíritu, que habita en vosotros.

Llama ante todo la atención la densidad trinitaria de este texto, en el cual se menciona tres veces a Dios Padre, otras tres a Jesu-Cristo, hasta cuatro veces al Espíritu Santo. Pero más que esta proporción numérica interesa lo que sobre cada una de las divinas personas y sobre las relaciones entre ellas nos enseña el Apóstol. Lo más característico de esta enseñanza trinitaria es que toda ella está concebida, por así decir, en función del Espíritu Santo. Bajo tres aspectos se presenta al Espíritu: con relación a Dios Padre, a Jesu-Cristo y a los fieles. Bajo el primer aspecto se dice que es *el Espíritu de Dios* o *el Espíritu del que resucitó a Jesús.* Considerada la significación de *Espíritu,* que, hablándose de una persona, no puede significar sino *soplo* o *aliento,* la expresión resultante *Aliento de Dios* indica su origen o procedencia del Padre. La otra expresión *el que resucitó a Cristo... vivificará también vuestros cuerpos mortales por* [*medio de*] *su Espíritu* presenta al Espíritu Santo como agente (en cierta manera intermedio) de la acción vivificadora de Dios. En suma, el Espíritu recibe de Dios Padre su ser y su actividad. Bajo el segundo aspecto es llamado *el Espíritu de Cristo.* El perfecto paralelismo, dentro de un mismo pasaje, de las dos expresiones *Espíritu de Dios* y *Espíritu de Cristo* es una declaración inequívoca de que si es *Espíritu de Dios* porque procede del Padre, es igualmente *Espíritu de Cristo* porque procede del Hijo. La otra relación del Espíritu con Cristo: *si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no es de él,* se refiere más bien al Cristo místico; y pues *ser de Cristo* es aquí *ser miembro de su Cuerpo,* síguese de ahí que la razón de pertenecer al Cuerpo Místico de Cristo es tener el Espíritu de Cristo; con lo cual indica San Pablo lo que en otros pasajes expresa más claramente, es a saber, que el Espíritu Santo es como el principio vital, lazo de unión y fuente de energía del Cuerpo Místico.

Por fin, respecto de los fieles, hasta cuatro veces habla San Pablo de la inhabitación del Espíritu Santo en ellos; claro indicio de la verdad y realidad de esta inhabitación.

Otro pasaje trinitario de singular importancia se halla en la primera a los Corintios (12,4-11). Escribe el Apóstol:

Divisiones hay de carismas, pero un mismo Espíritu;
y divisiones hay de ministerios, pero un mismo Señor;
y divisiones hay de operaciones, pero un mismo Dios,
el cual obra todas las cosas en todos.
A cada cual se da la manifestación del Espíritu para el bien común
Pues a uno por el Espíritu se da lenguaje de sabiduría;
a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu;
al otro, fe en el mismo Espíritu;
a otro, carismas de curaciones en un mismo Espíritu;
a otro, operaciones de milagros;
a otro, profecía;
a otro, discernimientos de Espíritus;
al otro, variedades de lenguas;
a otro, interpretaciones de lenguas.
Mas todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu,
repartiendo en particular a cada uno, según quiere.

En tres partes desiguales se divide este pasaje. La primera (v.4-6) es una fórmula trinitaria, en que se atribuyen al Espíritu Santo los *carismas* en sentido restringido o específico. En la segunda (v.7-10) se relacionan con el Espíritu Santo distributivamente las diferentes manifestaciones carismáticas. En la tercera (v.11) se le atribuyen universalmente todos los *carismas* en sentido amplio o genérico como a su autor, que los obra y reparte libremente. En la primera y en la tercera deja entrever San Pablo su pensamiento sobre la Trinidad divina.

En la fórmula trinitaria inicial habla San Pablo del Espíritu (Santo), del Señor (Jesu-Cristo) y de Dios (Padre). Si se presupone lo demostrado anteriormente, el sentido católico de la fórmula es claro. Pero, aun en sí misma, la fórmula tiene suficiente luz propia para exigir o imponer la interpretación católica. Se habla en ella de tres, pertenecientes al orden divino: Dios, el Señor, el Espíritu. Pero ¿son propiamente tres, distintos entre sí? El sentido obvio y natural es afirmativo. En efecto, se habla de los tres homogéneamente o por igual. Han de ser, por tanto, o tres distintos o uno solo con tres denominaciones o funciones; lo que no puede admitirse es que sean dos, identificando a Dios con el Señor o con el Espíritu, o al Espíritu con el Señor. Ahora bien: en el conjunto de la Teología de San Pablo, Dios (Padre) y el Señor (Jesu-Cristo) son, evidentemente, dos distintos. Luego el Espíritu, puesto en serie ternaria con ellos, no puede ser ninguno de los dos, debe ser otro tercero y distinto. Tres distintos, y también tres iguales. Negativamente: ni en el orden *Espíritu, Señor, Dios,* ni en otra circunstancia alguna, aparece el menor indicio de desigualdad. Positivamente: los *carismas,* los *ministerios* y las *operaciones,* atribuidos, respectiva-

mente, al Espíritu, al Señor y a Dios, son equivalentes o de igual categoría y dignidad. Y, por idénticas razones, si son iguales, son igualmente divinos y personales. Tres personas, por tanto, distintas y divinas. Y dado el monoteísmo cerrado de San Pablo, la divinidad de las tres personas ha de ser una misma: un solo Dios en tres personas, o tres personas y un solo Dios. El dogma católico afirmado por San Pablo.

El interés de la segunda parte consiste en que todo lo que en la primera se ha atribuido distintamente a las tres divinas personas se atribuya ahora conjuntamente al Espíritu Santo. Cualquiera que sea el valor o la significación de la división entre *carismas, ministerios* y *operaciones*, es cierto que en las manifestaciones del Espíritu entran las tres categorías.

Esta atribución de carismas (en el sentido más amplio) al Espíritu Santo aparece aún más clara en la tercera parte, que es tal vez la más característica. Consta de dos miembros, cada uno de los cuales merece especial consideración. El primero es tan enigmático a primera vista como significativo en realidad. Ha dicho antes San Pablo: *Un mismo Dios, el cual obra todas las cosas en todos.* Dice ahora: *Todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu.* Si no constase la distinción personal entre Dios Padre y Espíritu Santo, el cotejo de estas dos afirmaciones podría inducir a creer que se trataba de una misma persona; mas constando previamente, como consta, la distinción personal, la identidad de operaciones lleva lógicamente a la unidad e identidad de naturaleza o esencia, es decir, a la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre. El segundo miembro: *repartiendo en particular a cada uno, según quiere,* demuestra dos cosas: la personalidad y la divinidad del Espíritu Santo. La personalidad se expresa en el inciso *según quiere;* la divinidad, en el señorío absoluto en repartir según su voluntad los dones sobrenaturales: señorío exclusivo de sólo Dios. No era San Pablo, ciertamente, ni monarquiano ni macedoniano.

Es clásica la fórmula trinitaria de bendición con que termina el Apóstol su segunda Epístola a los Corintios (13,13), donde dice:

La gracia del Señor Jesu-Cristo,
y la caridad de Dios,
y la comunicación del Santo Espíritu,
sea con todos vosotros.

El Señor, Dios, el Espíritu: los mismos tres que en el texto precedente, pero con orden diverso, que, por la colocación de *Dios* en el medio, no puede decirse que sea ni ascendente ni descendente en dignidad. En lo que convienen ambos textos es en la serie ternaria o, por así decir, alineación uniforme de tres, que, dada la distinción personal de los dos primeros, no pueden ser simples denominaciones o funciones, sino que han de ser necesariamente personas. Iguales, además, por la igualdad o equivalencia de los dones o actividades que a cada una se atribuyen. Y es muy significativo que la *gracia,* que aquí se atribuye a Jesu-Cristo, en otros muchísimos pasajes se

atribuye especialmente a Dios Padre (Rom. 3,24; 5,15; 1 Cor. 1,4; 3,10; 15,10...), o bien conjuntamente a Dios Padre y a Jesu-Cristo, como generalmente en las salutaciones epistolares. Y la *caridad,* que aquí se atribuye a Dios Padre, en otros pasajes se atribuye ya a Jesu-Cristo (Rom. 8,25; 2 Cor. 5,14; Ef. 3,19), ya al Espíritu Santo (Rom. 15,30). Y la *comunicación* o *comunión* (κοινωνία) que aquí se atribuye al Espíritu Santo, en otros textos se atribuye a Jesu-Cristo (1 Cor. 1,9; 10,16). Indicios todos estos de que tan divina es la *gracia del Señor Jesu-Cristo* o la *comunión del Santo Espíritu* como la *caridad de Dios* Padre.

En la Epístola a los Efesios abundan los textos trinitarios. Dos son los más significativos. El primero (2,18) expresa, hablando a nuestro modo humano, la diferente relación o posición del hombre respecto de cada una de las divinas personas. Hablando el Apóstol de los judíos y los gentiles, ya unificados entre sí en un solo cuerpo y reconciliados con Dios, dice: *por él [Jesu-Cristo] tenemos libre la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre.* El Padre es como el término adonde nos dirigimos; Jesu-Cristo es el camino o el Mediador; el Espíritu Santo es el impulsor o la fuerza que nos mueve. Este texto pudo ser el que inspiró la doxología *Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo,* que, abusivamente interpretada por los herejes, hubo de ceder el lugar a la otra doxología rival, inequívocamente católica, *Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.* Lástima que los herejes, con su perversa interpretación, pusiesen mácula en una fórmula que, bien entendida, se inspiraba en San Pablo. De todos modos, la Iglesia, una vez pasado el peligro de la interpretación subordinacionista, no teme repetir anualmente en el Oficio de la Natividad del Señor (Mait., l.6) aquellas palabras de un Padre tan ortodoxo como San León el Grande: *Agamus... gratias Deo Patri per Filium eius in Spiritu Sancto.*

El otro texto de la misma Epístola a los Efesios es singularmente enfático y solemne (4,4-6). Dice el Apóstol para encarecer la unidad de la Iglesia:

Un cuerpo, un Espíritu..., una esperanza...;
un Señor, una fe, un bautismo;
un Dios y Padre de todos,
que está sobre todos,
y actúa por medio de todos,
y habita en todos.

Con el Espíritu Santo relaciona especialmente San Pablo no sólo la unidad del Cuerpo Místico, del cual es como el alma o principio vital, sino también la unidad de la esperanza, cuya posesión anhelamos (Rom. 8,9-27), movidos por el Espíritu Santo. Con el Señor, Jesu-Cristo, relaciona así la fe, cuyo objeto característico es *Jesús el Señor* (Rom. 10,9; 1 Cor. 8,6; 12,3; Flp. 2,11...), como el bautismo, que es su profesión externa. Al Padre, cuya universal paternidad recalca, le presenta como trascendente y a la vez como inmanente, en la acción y en la inhabitación.

Aunque de menos relieve, es también rica en doctrina la fórmula trinitaria de la Epístola a Tito (3,4-6):

> *Cuando se manifestó la bondad y filantropía*
> *de Dios Salvador nuestro...,*
> *nos salvó por el baño de la regeneración*
> *y de la renovación del Espíritu Santo,*
> *que derramó sobre nosotros opulentamente*
> *por Jesu-Cristo, Salvador nuestro.*

Dejadas otras consideraciones más generales, conviene señalar algunas particularidades propias de este texto. Primeramente merece notarse la atribución del mismo título *Salvador nuestro* por igual a Dios Padre y a Jesu-Cristo. El doble valor teológico de este título, así por su propia significación soteriológica como por el uso sacrílego que por entonces de él se hacía, aplicándolo a las divinidades gentílicas, es una afirmación implícita de la divinidad de Jesu-Cristo, sobre todo en el contexto, en que se aplica a Dios Padre, como algo propio de Dios. Es también muy significativo y muy propio de San Pablo el presentar a Dios Padre como agente primero de toda la obra de nuestra salud. Dios Padre es el sujeto lógico de los tres verbos principales *se manifestó, nos salvó, derramó sobre nosotros* el Espíritu Santo. Esto no impide, con todo, que la *regeneración* y la *renovación* espiritual, en que consiste nuestra salud, se presente como obra del Espíritu Santo, agente divino de una obra divina. La frase final, desarrollada o explicada, menciona juntas las tres divinas personas: *Dios derramó sobre nosotros el Espíritu Santo por Jesu-Cristo.* Dios Padre es el dador; el Espíritu Santo es el don; Jesu-Cristo es el mediador. Esta mediación de Jesu-Cristo parece ser doble. En cuanto hombre, es mediador del don divino por sus merecimientos; pero esta mediación humana respecto del don del Espíritu Santo tiene como fundamento el ser Jesu-Cristo en cuanto Dios, juntamente con el Padre, principio del Espíritu Santo. La parte atribuida por San Pablo a Jesu-Cristo es la opulenta efusión del Espíritu Santo; parece rebasar la acción o eficacia de sus merecimientos humanos.

Fuera de estos textos principales existen en San Pablo otros muchos que, considerados en conjunto, revelan la importancia que en la Teología del Apóstol alcanza la idea de la Trinidad. Bastará mencionarlos.

Dice San Pablo a los Romanos (15,15-19): *Os escribí en virtud de la gracia que me fue dada por «Dios» de ser ministro de «Cristo Jesús» ante los gentiles, ejerciendo la función sagrada del Evangelio de «Dios», a fin de que la oblación de los gentiles sea acepta, santificada en el «Espíritu Santo». Tengo, pues, de qué gloriarme en «Cristo Jesús» por lo que mira a «Dios»; pues no me atreveré a hablar de cosa que no haya obrado «Cristo» por mí... por la virtud del «Espíritu Santo»...* En tan pocas líneas, tres veces se menciona a Dios Padre, otras tres a Cristo Jesús, dos al Espíritu Santo.

En la misma Epístola a los Romanos, poco después, añade (15,30): *Os recomiendo, hermanos, por nuestro «Señor Jesu-Cristo» y por la caridad del «Espíritu [Santo] que luchéis a mi lado con vuestras oraciones a «Dios» por mí.*

En la primera a los Corintios escribe (6,11): *Fuisteis justificados en el nombre de nuestro «Señor Jesu-Cristo» y en el «Espíritu» de nuestro «Dios».*

En la segunda a los Corintios dice (1,21-22): *El que nos conforta, juntamente con vosotros, en orden a «Cristo», y el que nos ungió, «Dios» es; el cual además nos marcó con su sello y nos dio las arras del «Espíritu» en nuestros corazones.*

Escribiendo a los Efesios, multiplica las fórmulas trinitarias. En 1,3-13: *Bendito sea el «Dios y Padre» del «Señor nuestro Jesu-Cristo»..., en el cual... fuisteis sellados con el «Santo Espíritu» de la promesa.* En 1,17: Ruego *que el «Dios» de nuestro «Señor Jesu-Cristo», el «Padre» de la gloria, os conceda «Espíritu» de sabiduría.* En 3,14-17: *Doblo mis rodillas ante el acatamiento del «Padre»..., para que os conceda según las riquezas de su gloria que seáis firmemente corroborados por la acción de su «Espíritu» en el hombre interior, que habite «Cristo» por la fe en vuestros corazones...* Por fin, en 5,18-20: *Llenaos del «Espíritu [Santo»]..., haciendo gracias continuamente por todo al que es «Dios y Padre» en el nombre de nuestro «Señor Jesu-Cristo».*

De todo lo dicho se siguen dos conclusiones, que conviene retener: una sobre el sentido católico de las enseñanzas de San Pablo acerca de la Santísima Trinidad; otra sobre el aspecto o carácter trinitario de la Soteriología paulina.

Cuanto ha enseñado el Magisterio eclesiástico sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas distintas e iguales, igualmente divinas y consustanciales: sobre el orden interno y las relaciones entre las personas divinas, sobre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, sobre la misión de entrambos de parte del Padre y sobre las propiedades y apropiaciones personales, todo esto, con mayor o menor claridad, se halla expresado en las Epístolas de San Pablo y puede demostrarse con textos paulinos.

Pero toda esta doctrina trinitaria es para el Apóstol no una especulación desvinculada, sino un elemento esencial de su vasta concepción soteriológica. Lo que tal vez da mayor relieve y grandiosidad a la Soteriología de San Pablo es que toda ella está concebida como en función de la augustísima Trinidad. Toda la obra de la salud humana es obra, común a la vez y diferentemente apropiada, de las tres divinas personas. Dios Padre la concibe, inicia y realiza por el Hijo en el Espíritu Santo: por la mediación de Jesu-Cristo y en el Cuerpo Místico de Cristo, cuyo principio vital es el Espíritu Santo, que es Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo.

CAPITULO III

Pneumatología de San Pablo: concepción paulina del Espíritu Santo

INTRODUCCIÓN

Los numerosos textos de San Pablo relativos al Espíritu Santo están envueltos en la sombra del misterio. A sí mismo pudiera aplicar el Apóstol lo que decía del glosolalo: *En espíritu habla misterios* (1 Cor. 14,2). De ahí la desorientación de los exegetas cuando se proponen fijar el sentido exacto y preciso de sus textos pneumatológicos. ¿Será posible señalar un criterio seguro de interpretación que nos permita una exegesis menos vacilante? Es lo que ahora desearíamos, si no es temerario el intentarlo. La dificultad y la importancia del espinoso problema reclama un esfuerzo decidido. Nuestra labor, en un terreno inseguro, no puede ser otra que la de una cautelosa exploración.

Para que nuestros tanteos no resulten inútiles o arriesgados reduciremos deliberadamente el campo de nuestra investigación. Pero esto solo no basta. Es menester establecer de antemano las directrices de nuestra exploración si no queremos perdernos en un oscuro laberinto.

Primeramente, limitación de la materia. No vamos a tratar las verdades dogmáticas referentes al Espíritu Santo. Este punto, el más importante, sin duda, para un teólogo católico, está ya suficientemente aclarado y asegurado. En medio de sus vaguedades, reales o aparentes, San Pablo afirma inequívocamente la divinidad del Espíritu Santo, su personalidad distinta, su consustancialidad y su procedencia respecto del Padre y aun del Hijo. Todo esto, ya más explorado y conocido, lo daremos ahora por supuesto, para concentrar toda nuestra atención en otro problema, no menos interesante, que pide nuevas investigaciones: la manera especial y característica con que concibe y enfoca San Pablo la persona del Espíritu Santo.

En segundo lugar, las directrices de nuestra investigación. En la concepción pneumatológica de San Pablo se destacan dos hechos singulares que, tal vez elevados a la categoría de principios directivos, podrán esclarecer las tinieblas y dar alguna solución al difícil problema. Estos dos hechos o principios no han sido el primer descubrimiento ni el punto inicial de partida en nuestra laboriosa investigación; pero, una vez hallados y destacados, nos han permitido rehacer, partiendo de ellos, toda nuestra prolija labor con alguna esperanza de resultado. Esta segunda fase en el proceso de nuestra investigación es la que ahora deseamos exponer. Declararemos estos dos principios y luego los aplicaremos, deduciendo de ellos una concepción más integral de la pneumatología paulina en sus rasgos más personales y en algunas de sus expresiones más difíciles y controvertidas. Sometemos gustosos el resultado obtenido al juicio de los que se interesan por la pneumatología de San Pablo.

I. DOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Los dos principios orientadores de nuestra investigación, aunque análogos o afines, como índices de una mentalidad sintética y comprensiva, se distinguen entre sí, por cuanto el uno atañe a la doctrina, el otro a la expresión; el uno teológico, el otro literario. El principio teológico, más objetivo, puede formularse así: «San Pablo concibe el Espíritu Santo en acción, como agente santificador o potencia de santificación, que actúa en el espíritu humano dentro del Cuerpo Místico de Cristo». El principio literario, más subjetivo, podría formularse en estos o parecidos términos: «San Pablo habla de las cosas no en sentido precisivo, unilateral o formal, sino más bien en sentido global, integral y real». Cada uno de estos principios necesita más detenido examen.

1. *Enfoque objetivo de la pneumatología paulina.*—Es un hecho curioso, extraño al parecer, que San Pablo nunca, ni una vez siquiera, habla del Espíritu Santo para revelarnos los misterios de su divina personalidad. Muchos de sus misterios nos revela, sin duda, pero siempre en función de su actividad santificadora. La pneumatología de San Pablo nunca es estática; siempre es dinámica. La fórmula es: «El Espíritu Santo en acción».

Analicemos esta fórmula inicial:

La más ligera atención luego descubre en ellas tres elementos esenciales y correlativos: el principio agente, la acción misma y el término o sujeto paciente. El principio o agente es el Espíritu Santo, la acción es su actuación santificadora, el sujeto paciente es el espíritu humano. Y es interesante notar ya desde ahora que cualquiera de los tres elementos que se exprese, siempre necesariamente connota o postula la presencia de los otros dos. Es tan estrecha la conexión de los tres que no es posible aislarlos enteramente. En la obra de la santificación nunca olvida San Pablo que su principio agente es el Espíritu divino y que su término o sujeto paciente es el espíritu humano.

Pero este hecho, aunque fundamental, no es sino el rasgo genérico que distingue la pneumatología de San Pablo. ¿Cuál será su rasgo diferencial? El Espíritu Santo es el Espíritu en acción; pero ¿cuál es el campo o el modo peculiar de esta acción del Espíritu Santo? Pronto está dicho: es el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo. Pero ya no es tan fácil y sencillo penetrar toda la verdad y profundidad de esta modalidad característica de la pneumatología paulina. Pero es fuerza intentarlo. Y hay que proceder gradualmente.

Comencemos notando un fenómeno significativo, que no somos los primeros en señalar. Sabido es que la recíproca inmanencia de Cristo y de los hombres en la unidad del Cuerpo Místico la expresa

San Pablo en la fórmula, tantas veces repetida, *en Cristo Jesús.* Pues bien: existe una numerosa serie de frases paralelas o de grupos binarios, en que unas mismas propiedades o efectos se atribuyen indiferentemente al Cristo místico y al Espíritu Santo. Citaremos algunas de estas correspondencias más llamativas:

Ser en Cristo (1 Cor. 1,30)
= Ser en el Espíritu (Rom. 8,9).
Estar firmes en Cristo (Filp. 4,1)
= Estar firmes en el Espíritu (Filp. 1,27).
Hablar en Cristo (2 Cor. 2,17)
= Hablar en el Espíritu (1 Cor. 12,3).
Justificados en Cristo (Gál. 2,17)
= Justificados en el Espíritu (1 Cor. 6,11).
Santificados en Cristo (1 Cor. 1,2)
= Santificados en el Espíritu (Rom. 15,16).
Circuncidados en Cristo (Col. 2,11)
= Circuncidados en el Espíritu (Rom. 2,29).

Y así otras análogas. Todas estas coincidencias revelan no sólo la íntima conexión del Espíritu Santo con el Cuerpo Místico de Cristo, sino también la coextensión y la compenetración entre la vida propia del Cuerpo Místico y la acción del Espíritu Santo. En este mismo sentido es harto significativa la sucesión de estas dos preguntas paralelas con que el Apóstol, en un mismo contexto, recomienda a los Corintios la pureza. *¿No sabéis que vuestros cuerpos, miembros son de Cristo?* (1 Cor. 6,15). *¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?* (1 Cor. 6,19).

Hay más. Afirma categóricamente San Pablo que poseer el Espíritu de Cristo es condición indispensable para pertenecer con toda verdad al Cuerpo de Cristo, y que en el Cuerpo de Cristo es donde se comunica a los hombres el Espíritu Santo. De lo primero dice: *Quien no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no es de él* (Rom. 8,9), que en el contexto significa evidentemente *no es miembro de su Cuerpo.* De lo segundo dice: *Ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me libertó de la ley del pecado y de la muerte* (Rom. 8,1-2). Y en otro lugar: *En el cual* [en Cristo Jesús]... *fuisteis sellados con el Santo Espíritu de la promesa* (Ef. 1,13). Y también: *Cristo nos rescató de la maldición de la Ley..., para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe* (Gál. 3,13-14. Cf. 3,29). En suma: ni Cuerpo Místico sin Espíritu, ni Espíritu fuera del Cuerpo Místico. Indicio inequívoco de su mutua conexión y de que San Pablo enfoca la acción del Espíritu Santo en función del Cuerpo Místico de Cristo.

Esta mutua conexión alcanza mayor relieve en otros dos textos, tan idénticos en el fondo como dispares en la forma. A los Corintios escribe el Apóstol: *En un mismo Espíritu nosotros todos fuimos bautizados en* [*razón de formar*] *un mismo cuerpo* (1 Cor. 12,13):

In uno Spiritu in unum corpus. La acción del Espíritu es el principio, la formación del cuerpo es el término. El Espíritu no actúa sino para formar el Cuerpo; el Cuerpo no se forma sino por la acción del Espíritu. De la unidad del principio se deriva la unidad del término; de la identidad del Espíritu, la identidad del Cuerpo. A la luz de esta conexión adquiere su plenitud de sentido aquella vibrante declaración de la Epístola a los Efesios: *Un solo cuerpo y un solo Espíritu* (4,4): *Unum corpus et unus Spiritus.* La yuxtaposición intencionada de *Cuerpo* y *Espíritu,* teniendo presente, como lo tiene San Pablo, el organismo humano, ha sugerido, ya desde la más remota antigüedad cristiana [1], la idea de considerar el Espíritu Santo como principio vital o alma del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia. Esta consideración adquiere mayor consistencia si a los dos textos citados se añade aquel otro, no menos expresivo, de la Epístola a los Gálatas: *Si vivimos por el Espíritu, por el Espíritu también caminemos* (5,25). Conocidas son de todos aquellas reflexiones de San Agustín, tan ingenuas como profundas, refrendadas además por la suprema autoridad de León XIII *(Divinum illud:* ASS 29,650) y Pío XII *(Mystici Corporis:* AAS 35 [1943] 219-220): «Homo es: et spiritum habes, et corpus habes... Dic mihi, quid ex quo vivat: spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo? Respondet omnis qui vivit...: Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi... Non potest vivere Corpus Christi nisi de Spiritu Christi» (ML 35,1613). Ni se da la vida en el Cuerpo de Cristo sino por el Espíritu de Cristo, ni se da el Espíritu de Cristo fuera del Cuerpo de Cristo.

Como conclusión de lo dicho hasta ahora y preparación de lo que va a seguir será conveniente una observación. Nos han bastado unos pocos textos de San Pablo para convencernos de que el aspecto predominante y la modalidad peculiar con que enfoca el Espíritu Santo es su acción respecto del Cuerpo Místico, es decir, su función unitiva y vivificadora. Pero antes de recurrir a textos particulares hubiéramos podido llegar a la misma conclusión con sólo considerar la concepción paulina de la obra redentora de Cristo. En ésta, la idea primordial y sustancial es la formación o, como él dice, la *edificación* del Cuerpo Místico, radicada, a su vez, en el gran principio de la solidaridad o comunión de los hombres en *Cristo Jesús.* Lleno San Pablo de esta grandiosa idea, que absorbía toda su atención y compendiaba toda su Teología, era imposible que no enfocase en el mismo sentido la acción del Espíritu Santo. Esta acción, necesaria para el pleno desenvolvimiento de la salud humana, no podía el Apóstol concebirla sino en función de la misma salud *en Cristo Jesús,* esto es, como principio unitivo y vivificador del Cuerpo Místico de Cristo. La acción del Redentor y la del Espíritu Santo habían de converger en un mismo término. La constitución del

[1] Cf. S. TROMP, *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici* (Pont. Univ. Gregor. Series theol. 1 (Romae 1932).

Cuerpo Místico, si no había de ser puramente jurídica o moral, si había de sublimarse a la esfera de las realidades divinas, reclamaba la acción del Espíritu Santo, y a este título había de introducir San Pablo la acción del Espíritu Santo en la *edificación* del Cuerpo Místico. La Teología de San Pablo, en lo que tiene de más personal y fundamental, bastaba por sí sola para darnos a entender que la modalidad característica del Espíritu Santo no podía concebirse sino en función de la salud y de la comunión de los hombres *en Cristo Jesús*. La lógica coincide con la exegesis de los textos.

Hasta aquí propiamente sólo hemos considerado, en principio, la conexión del Espíritu Santo con el Cuerpo Místico; ahora, sin pretender todavía desarrollar toda la fecundidad y todo el inmenso alcance de esta conexión, convendrá señalar algunas modalidades particulares que, al paso que la concretan o especifican, corroboran la verdad de nuestra interpretación.

Dos textos hemos citado anteriormente, cuyo pleno sentido no hemos aún desentrañado. Para cuya inteligencia hay que recordar la maravillosa idea de San Pablo sobre la relación o contacto del Antiguo Testamento con el Nuevo. Esta relación hay que buscarla, según él, no, como pretendían los judaizantes, en la Ley de Moisés, sino en la promesa hecha al patriarca Abrahán. Según esto, toda la sustancia del Antiguo Testamento se cifra en la *Promesa*, como toda la del Nuevo en el cumplimiento de la *Promesa*. Ahora bien: esta *Promesa* se cumple *en Cristo Jesús* y se realiza en el Espíritu Santo. En este sentido escribe a los Gálatas: *Cristo nos rescató de la maldición de la Ley... para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles «en Cristo Jesús», a fin de que recibiésemos «la promesa del Espíritu» por medio de la fe* (3,13-14). Y a los Efesios: *En el cual* [en Cristo Jesús]... *fuisteis sellados con el Santo Espíritu de la promesa* (1,13). Nótese la inversión de los términos en las dos fórmulas: *promesa del Espíritu, Espíritu de la promesa*, como para indicar que si el cumplimiento de la promesa es toda la sustancia del Nuevo Testamento, la sustancia, a su vez, o el contenido de la promesa no es otro que el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el cumplimiento de la promesa *en Cristo Jesús*, modalidad característica del Espíritu Santo en función del Cuerpo Místico.

Si, respecto de la Promesa, el Nuevo Testamento es la realización del Antiguo, respecto de la Ley, en cambio, es su antítesis. A la Ley, así considerada, se contraponen conjuntamente la unidad del Cuerpo Místico y la acción del Espíritu Santo en este texto, ya citado anteriormente: *La ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me libertó de la Ley del pecado y de la muerte* (Rom. 8,2. Cf. Gál. 5,18). La misma contraposición se expresa respecto de la *letra*, que significa la materialidad o legalidad de la Ley mosaica. Nosotros—dice San Pablo—quedamos *muertos a la Ley por el cuerpo de Cristo*, esto es, por nuestra incorporación a Cristo crucificado, *de modo que sirvamos* [*a Dios*] *en novedad de Espíritu y no en vejez de letra* (Rom. 7,4-6). También respecto de la *carne*, elemento perturbador de la Ley

(Rom. 8,3), se repite idéntica contraposición conjunta: *Los que son* [*miembros*] *de Cristo, crucificaron la carne... Si vivimos por el Espíritu, por el Espíritu también caminemos* (Gál. 5,24-25).

Dos veces recuerda San Pablo la misión del Hijo de Dios, elemento importantísimo de su Soteriología, y en ambas la relaciona con la solidaridad *en Cristo Jesús* y con la acción del Espíritu Santo. Para probar que *la ley del Espíritu de la vida «en Cristo Jesús» me libertó de la ley del pecado y de la muerte* escribe a los Romanos: *Pues lo que era imposible a la Ley, por cuanto estaba reducida a la impotencia por la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se realizase plenamente en nosotros, los que caminamos no según la carne, sino según el Espíritu* (Rom. 8,2-4). En el pasaje paralelo de la Epístola a los Gálatas, a la misión del Hijo asocia la del Espíritu Santo: *Cuando llegó la plenitud del tiempo envió Dios a su propio Hijo, hecho hijo de Mujer, sometido a* [*la sanción de*] *la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a* [*la sanción de*] *la Ley, para que recibiésemos la filiación adoptiva. Y pues sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: Abba! ¡Padre!* (Gál. 4,4-6). Notemos la ilación del razonamiento. Dios envía a su Hijo, hecho solidario con los hombres; en virtud de esta solidaridad, los hombres quedan constituidos hijos de Dios; y en consecuencia, como a hijos, les envía el Espíritu de su Hijo. Otra vez la acción del Espíritu Santo relacionada con la solidaridad de los hombres *en Cristo Jesús*. Así enfocaba San Pablo el Espíritu Santo.

Por fin, el título o imagen de nuevo Adán es en San Pablo una expresión sintética que compendia maravillosamente toda la obra de la reparación humana por Jesu-Cristo y *en Cristo Jesús*. La base y la sustancia de esta denominación es el principio de solidaridad de todos los hombres *en Cristo Jesús*, análoga a la que los ligaba con el viejo Adán, en virtud de la cual *por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado, la muerte* (Rom. 5,12). ¿Con el nuevo Adán tendrá relación el Espíritu Santo? Dice el Apóstol: *Así también está escrito: «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente»; el último Adán, Espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45). Esta expresión *Espíritu vivificante* tiene estrecha afinidad con aquella otra, misteriosa, que después intentaremos declarar: *El Señor es el Espíritu* (2 Cor. 3,17). Entre tanto, baste saber que el nuevo Adán, como Cabeza de la nueva Humanidad, posee y concentra en sí la plenitud del Espíritu de vida, que El ha de comunicar a todos los hombres en la unidad del Cuerpo Místico. Notemos la doble función convergente de Cristo hombre y del Espíritu Santo: función de Cabeza en Cristo, función de principio vital en el Espíritu Santo; pero una y otra convergen en la organización y vivificación del mismo Cuerpo y de todos sus miembros. Derivación del nuevo Adán y como su reproducción psicológica es el *hombre nuevo*, del cual nos revestimos al ser incorporados a Cristo. Hablando de los dos pue-

blos antagónicos, judíos y gentiles, dice el Apóstol que Cristo hizo *«en sí mismo» de los dos un solo «hombre nuevo»* y reconcilió *a entrambos «en un solo cuerpo»* con Dios (Ef. 2,15-16). Con este *hombre nuevo* así entendido asocia San Pablo la renovación del Espíritu, cuando nos exhorta *a renovarnos en el Espíritu de nuestra mente y revestirnos del hombre nuevo, creado según [el ideal de] Dios en la justicia y santidad de la verdad* (Ef. 4,23-24).

Parece, por tanto, justo concluir que San Pablo concibe y enfoca el Espíritu Santo en función del Cuerpo Místico de Cristo a base del principio de solidaridad de los hombres *en Cristo Jesús.* Queda por averiguar la conexión que pueda tener el Espíritu divino con el espíritu humano, que es como el término o el sujeto paciente de la acción del Espíritu Santo.

Ante todo, hablando del hombre, ¿qué entiende San Pablo por *espíritu?* No siempre da a la palabra *espíritu* idéntico sentido, si bien, tal vez, esa divergencia de sentidos no es ni tan extensa ni tan profunda como pudiera parecer. Mas, sea de esto lo que fuere, no puede dudarse que muchas veces da a *espíritu* un sentido especial, que tiene estrecha conexión con el Espíritu Santo, hasta el punto de que en no pocos textos vacilan los exegetas, sin saber si la palabra *espíritu* designa el Espíritu divino o el humano. Urge, pues, precisar con la posible exactitud este sentido especial.

Comencemos por vía de contraposición y de eliminación. Que *espíritu* se contraponga a *cuerpo* y a *carne* es demasiado evidente para que nos detengamos en probarlo o declararlo. Más interesante y delicada es la contraposición entre *espíritu* y *alma.* Ya antes hemos visto que el primer Adán fue hecho *alma viviente;* el segundo Adán, *espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45). A los Tesalonicenses escribe: *Que todo entero vuestro espíritu, y vuestra alma, y vuestro cuerpo se conserve irreprensiblemente para el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo* (1 Tes. 5,23). De semejante manera escribe a los Hebreos: *Viviente es la palabra de Dios y eficaz, y más tajante que espada alguna de dos filos, y que penetra hasta la división del alma y del espíritu* (Hebr. 4,12). Para quien conozca el dualismo antropológico de San Pablo y de toda la Escritura, la serie ternaria *espíritu, alma, cuerpo* no puede ser una derivación de la tricotomía platónica. Para San Pablo, una misma realidad ontológica se llama *alma* en cuanto informa el cuerpo y es principio de actividad *animal* o inferior, y *espíritu* en cuanto rebasa las condiciones de la materia y es principio de actividades superiores. Semejante distinción entre *alma* y *espíritu* es universalmente reconocida, a lo menos entre los intérpretes católicos.

Mucho más sutil es la relación entre *espíritu* y *mente.* Es curioso que de las dos veces en que yuxtapone los dos términos, una vez los contrapone como dos actividades distintas y aun contrarias; otra los asocia y aun parece identificarlos. A los Corintios escribe: *Si orare con el don de lenguas, mi «espíritu» ora, pero mi «mente» se queda sin fruto. En suma, ¿qué? Oraré con el «espíritu», mas oraré también con la «mente»: cantaré con el «espíritu», mas cantaré también con la «mente»* (1 Cor. 14,14-15). Aquí se contraponen. En cambio, en la Epístola a los Efesios se asocian o identifican. *Os exhorto*—les dice—*a renovaros en el «espíritu» de vuestra «mente»* (Ef. 4,23). ¿Cómo resolver esta antinomia? Creemos que la doble relación de oposición y de identificación nos ha de dar la clave para la exacta interpretación de los dos textos y para la inteligencia de *espíritu.* La identificación o asociación de *espíritu* y *mente* prueba, a nuestro juicio, que *espíritu* no representa, como suele decirse, sola la afectividad o dinamismo sentimental. *Espíritu,* lo mismo que *mente,* pertenece, o puede pertenecer, al orden intelectivo, aunque no tan exclusiva o preponderantemente como el término correlativo *mente.* Como confirmación de esta interpretación notaremos que también hablando del Espíritu Santo emplea San Pablo como términos expresivos de una misma realidad *Espíritu de Dios* y *Mente de Cristo* (1 Cor. 2,14-16). Además, es muy frecuente en San Pablo atribuir al *espíritu* la función intelectiva, como cuando escribe a los Efesios (1,17), deseándoles que Dios les conceda *espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento.* No es posible, por tanto, limitar la actividad del *espíritu* a la esfera sentimental. Pero entonces, ¿cómo distinguirlo de *mente?* Reconocemos que la explicación que vamos a dar no es la corriente entre los exegetas; pero la expondremos lealmente, cuanto baste ahora para nuestro objeto, pues su estudio completo, que no sabemos se haya hecho, nos llevaría demasiado lejos. Quien se haya interesado por los problemas de la psicología moderna no podrá menos de haber palpado las misteriosas actividades de la inteligencia humana. Acostumbrado a la división tripartita de simples aprensiones, juicios y raciocinios, habrá quedado desorientado al percibir otras muchas manifestaciones intelectivas, que rebasan esos estrechos moldes. Recordamos solamente, por vía de ejemplo, la misteriosa intuición estética y la más misteriosa contemplación mística, que ni son aprensiones elementales, ni juicios, ni raciocinios. En suma, para abreviar, podemos distinguir dos órdenes de actividades intelectivas: unas, claras y precisas y, por así decir, plásticas; otras, oscuras y difluentes y, si vale la frase, musicales; unas diáfanas, como la luz solar, pero más superficiales; otras, fulgurantes y tormentosas, pero incomparablemente más profundas. Si a las primeras las llamamos *racionales* y a las segundas *místicas,* a lo menos para entendernos, tal vez habremos señalado la diferencia que media entre *mente* y *espíritu.* En suma: creemos que *espíritu* en San Pablo representa esta segunda tendencia o actividad misteriosa de la inteligencia o del alma humana, que, si bien no es propiamente actividad sentimental, tiene con ella mucho más estrecha conexión que la vulgar actividad de la razón. Y el *espíritu* así entendido es el que recibe inmediatamente el influjo del Espíritu divino.

El modo secreto con que el Espíritu Santo influye en nuestro espíritu no es tan fácil de explicar, no tanto por su variedad y com-

plejidad cuanto por su inefable intimidad. Tal vez no acertemos a declararlo, ni siquiera a comprenderlo. Pero es fuerza intentarlo, a lo menos en sus líneas generales.

Sirvan de punto de partida algunos textos, a primera vista incoherentes o desligados. Se dice a los Romanos: Hemos *recibido un espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios* (Rom. 8,15-16). Este texto, de que tanto abusaron los protestantes, exige alguna declaración. Actúan conjuntamente el Espíritu de Dios y nuestro propio espíritu, y esta actuación conjunta es el testimonio de entrambos de que nosotros somos hijos de Dios. Este testimonio lo da nuestro espíritu con aquellas espontáneas exclamaciones *Abba! ¡Padre!* Por su parte, el Espíritu de Dios da este mismo testimonio, por cuanto él es de quien recibimos el espíritu de filiación adoptiva, en virtud del cual prorrumpimos en aquellas exclamaciones. Notemos la variabilidad de la palabra *espíritu,* que se dice del Espíritu de Dios, de nuestro propio espíritu y también del *espíritu de filiación adoptiva,* y pudiera también decirse de las mismas exclamaciones que son su efecto.

Con la multiplicidad y variabilidad de sentido, aparente a lo menos, del texto precedente contrasta la unidad de este otro de la primera a los Corintios: *Quien se adhiere al Señor, es un espíritu con El* (1 Cor. 6,17). De dos elementos consta esta declaración: *adherirse al Señor y ser un espíritu con El. Adherirse al Señor* o, más literalmente, *pegarse* o *aglutinarse* es un eco de la frase precedente: *¿No sabéis que vuestros cuerpos, miembros son de Cristo?* (ib. 6,15), y significa, por tanto, *incorporarse o Cristo* o *ser un mismo cuerpo con El.* Por otra parte, si se recuerda lo que se dice a los Romanos, que *si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no es de El* (8,9), consiguientemente el otro elemento *ser un espíritu con El* significa que, al incorporarse el hombre a Cristo, su propio espíritu y el Espíritu de Cristo se unen tan estrechamente y, por así decir, se fusionan tan íntimamente, que de ambos espíritus se hace como un solo espíritu, que es juntamente el Espíritu de Cristo y el Espíritu vital de su Cuerpo Místico. Nueva afirmación de la conexión del Espíritu Santo con el Cuerpo Místico de Cristo.

Comparemos ahora los dos textos precedentes, que se ilustran y completan recíprocamente. En el primero se destaca a la vez la distinción personal del Espíritu divino y del espíritu humano y la común acción en que convergen y se aúnan sus propias actividades. En el segundo prepondera y resalta la unión o la unidad, feliz resultado de la común acción. ¿Será posible penetrar el profundo misterio de esta inefable unidad?

La unión hipostática del Cristo personal podrá ilustrar la unidad espiritual del Cristo místico. Un misterio iluminará otro misterio. Como en la unión hipostática Dios y el hombre se unen sustancialmente en unidad de persona, así en la unión espiritual Dios y el hombre, el Espíritu divino y el espíritu humano, se unen accidentalmente en unidad de espíritu. Allí una sola persona, aquí un solo espíritu. Y como allí, hay también aquí, análogamente, su comunicación de idiomas. Como allí, dentro de ciertas condiciones, se dice de Dios lo propio del hombre, y se dice del hombre lo propio de Dios, así también aquí, a su manera, se dice del Espíritu divino lo que es propio del humano y se dice del espíritu humano lo que es propio del divino. De lo primero dice San Pablo: *También el Espíritu viene en socorro de nuestra flaqueza. Pues qué hemos de orar, según conviene, no lo sabemos: mas el Espíritu mismo interviene a favor nuestro con gemidos inefables. Y el que sondea los corazones sabe cuál es la aspiración del Espíritu, por cuanto según Dios interviene a favor de los santos* (Rom. 8,26-27). Se ha atenuado en la versión, en lo posible, el valor o fuerza de los términos; y, sin embargo, aun así, parecen atribuirse al mismo Espíritu Santo nuestras aspiraciones, nuestras plegarias, nuestros gemidos. Sin duda que tales actos o sentimientos se atribuyen al Espíritu Santo no porque se produzcan en El, sino porque El los produce en nosotros; no formalmente, sino sólo eficientemente, diría la escuela. Pero al fin se le atribuyen, y la razón de semejante atribución es la íntima fusión o unidad entre el Espíritu divino y el espíritu humano. Inversamente, también se atribuye al espíritu humano lo que es propio del divino. Dice el Apóstol: *La aspiración de la carne es muerte; mas la aspiración del espíritu es vida* (Rom. 8,6). Se trata aquí del espíritu humano, como se ve por la contraposición de *carne* y *espíritu.* Y, sin embargo, se atribuye a este espíritu humano ser *vida* y ciertamente vida espiritual y divina; que es propio de Dios, como cantó Ana, la madre de Samuel: *Yahvé es quien da la muerte y da la vida* (1 Sam. 2,6); y San Pablo dice: *Cuando Cristo se manifestare, que es la vida vuestra...* (Col. 3,4); y el apóstol San Juan llama al mismo Cristo *la vida* (1 Jn. 1,2). Es que es tan plena la compenetración, tan verdadera la unión y la unidad del espíritu humano con el divino, que la vida del *Espíritu vivificante* invade y penetra el espíritu humano y le comunica no ya solamente la dicha de *vivir,* sino también la gloria divina de *vivificar.*

Pero, ¡ay!, esta dicha y esta gloria, esta *llama de amor viva* que decía San Juan de la Cruz [2], puede por culpa nuestra extinguirse. Por esto, no sin sobresalto, escribía el Apóstol a los Tesalonicenses: *El espíritu no lo apaguéis* (1 Tes. 5,19). En esto, la unión o unidad de espíritu no es como la unión hipostática. Aquí no se verifica aquello de *Quod semel assumpsit, numquam dimisit.* La unión espiritual puede quebrar por nuestra parte; quiebra tanto más lamentable cuanto más venturosa y gloriosa es la unión.

No se comprendería ajustadamente esta unidad de espíritu si se olvidase su alcance corporativo o social, nuevo punto de contacto entre el Espíritu Santo y el Cuerpo Místico. Escribe San Pablo a sus queridos Filipenses: *Si hay, pues, alguna consolación en Cris-*

[2] «Esta llama de amor es el Espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo.» (Declar. de la canción primera.)

to..., si alguna «comunión de espíritu»..., colmad mi gozo, de suerte que sintáis una misma cosa... Esto sentid en vosotros, lo que en Cristo Jesús (Filp. 2,1-5). Esta *comunión* o solidaridad *de espíritu* de todos los fieles entre sí es el resultado de la unión de todos y de cada uno con el Espíritu divino. La *unidad de espíritu* de individual pasa a ser social. Es, en su sentido más profundo, la *comunión de los santos,* derivada de la unidad en un mismo Cuerpo y en un mismo Espíritu: *Unum corpus et unus Spiritus* (Ef. 4,4). Pero lo más significativo de esta *comunión de espíritu* es que esta misma expresión reaparece en una de las fórmulas trinitarias más solemnes, cual es la que concluye la segunda Epístola a los Corintios: *La gracia del Señor Jesu-Cristo y la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros* (2 Cor. 13,13). Esta *universal comunión del Espíritu Santo,* cotejada con la *comunión de espíritu,* supuesta en los Filipenses, no puede ser exclusivamente la comunicación o participación del Espíritu Santo, cuya inhabitación se desee en los corazones de todos los fieles, sino ha de ser también la unión o solidaridad espiritual de todos entre sí, en cuanto recibida del Espíritu Santo y principalmente en cuanto derivada de la íntima unión o compenetración de cada uno de ellos con el mismo Espíritu de Dios. La comunión en el Espíritu, prolongación de la comunión con el Espíritu. Otro sentido menos comprensivo no satisface ni justifica plenamente la frase de San Pablo. Una comparación, tomada del mismo Apóstol, ilustrará y confirmará esta interpretación. Escribe a los Corintios: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que uno mismo es el pan, un mismo cuerpo somos la muchedumbre, ya que todos de un mismo pan participamos* (1 Cor. 10,16-17). Lo que de la Eucaristía dice San Pablo podemos aplicarlo al Espíritu Santo, con parecidas palabras: El espíritu que recibimos, ¿no es acaso comunión con el Espíritu Santo? Puesto que uno mismo es el Espíritu, un mismo cuerpo y un mismo espíritu somos la muchedumbre, ya que todos de un mismo Espíritu participamos. Que es una declaración del sentido comprensivo que hemos dado antes a la frase de San Pablo.

Esta observación nos lleva insensiblemente a tratar ya del otro principio antes indicado.

2. *Mentalidad comprensiva de San Pablo.*—La mentalidad lógica y literaria de San Pablo es, bajo ciertos aspectos, muy diferente de la nuestra. Nosotros los latinos, educados además por la Escolástica, que tan profundas huellas ha dejado en nuestra manera de pensar y de hablar, espontáneamente concebimos los objetos y hablamos de ellos *precisivamente.* Nuestros conceptos, más bien que realidades al natural, expresan formalidades, aspectos particulares, puntos de vista parciales. Y al concebir una formalidad determinada prescindimos fácilmente de las otras, que en la realidad objetiva son inseparables. Parece como si la luz de nuestra visión intelectual se enfocase hacia una sola formalidad o modalidad, dejando las demás en la sombra. Y como pensamos, así también hablamos. Al expresar un aspecto determinado del objeto, nada decimos de los demás; como si no existiesen. Nuestro lenguaje, como nuestro modo de concebir, es precisivo y formal, no comprensivo y global. Lejos de abarcar o englobar la realidad integral, aísla uno de sus aspectos, sin tocar siquiera los restantes. Es latinidad escolástica. Y luego, cuando tratamos de interpretar el pensamiento de San Pablo, instintivamente nos guiamos por nuestra mentalidad o concepción latina y escolástica en la difícil exegesis de los textos paulinos. ¿Acertamos?

No es tal la visualidad mental de San Pablo. El ni es latino de raza ni escolástico de formación. No concibe precisivamente formalidades aisladas, sino más bien comprensivamente realidades vivientes y complejas. Proyecta la luz de su visión mental no sobre una sola cara del objeto, sino más bien sobre el objeto entero. Y como su pensar, así su hablar. Engloba realidades, no aísla formalidades. Y no es esto vaguedad, es complejidad o, si vale la expresión, integralismo o totalitarismo de conceptos y palabras. Asirá el jarro, si se quiere, por una sola asa; mas, en realidad, cogerá el jarro todo entero. Podrá enfocar un mismo objeto en distintas direcciones o desde diferentes puntos de vista; pero, en realidad, hablará de un mismo objeto, aunque diversamente enfocado. De ahí ciertas incoherencias aparentes, que podrán semejar contradicciones, pero que no serán sino enfoques opuestos o divergentes de un mismo objeto.

Estudiemos, para convencernos, algunos casos particulares más característicos o tangibles.

Escribe el Apóstol a los Romanos: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Rom. 5,5). Se pregunta: ¿de qué amor habla San Pablo? ¿Del amor con que Dios nos ama o bien del amor con que nosotros amamos a Dios? Responden generalmente los teólogos, y también los concilios Arausicano y Tridentino (Denz. 190.198.800), que del amor con que nosotros amamos a Dios; responden los exegetas que del amor con que Dios nos ama a nosotros. Si aplicamos los principios normales de la hermenéutica, igual divergencia. Sabido es que los dos grandes principios hermenéuticos son el valor de las palabras en el texto y la coherencia o harmonía con el contexto. Ahora bien: el texto favorece la interpretación de los teólogos y concilios, el contexto exige la de los exegetas. Los principios internos, lo mismo que la autoridad, están en pugna. Planteado el problema en estos términos, no tiene solución satisfactoria y segura. Pero ¿está bien planteado? ¿Habla San Pablo del *amor de Dios* en sentido precisivo, de modo que haya de entenderse exclusivamente, sea el amor divino, sea el amor humano? ¿No hablará más bien en sentido comprensivo o global, es decir, del amor recíproco con que Dios ama al hombre y el hombre ama a Dios? ¿No es la amistad un amor mutuo? Si, conforme a esto, suponemos que San Pablo habla de la

recíproca amistad entre Dios y el hombre, semejante amor de amistad es a la vez amor con que Dios ama al hombre y con que el hombre ama a Dios. Y, así entendido el *amor de Dios*, de que habla San Pablo, desaparece la dificultad y se soluciona el problema. Y tienen razón los teólogos y concilios cuando ven expresada en la frase de San Pablo la virtud teologal de la caridad, como lo pide el valor propio de las palabras; y tienen razón también los exegetas cuando ven expresado por la misma frase el amor con que Dios nos ama, como lo pide el contexto (Rom. 5,8), con tal que unos y otros no den su interpretación como exclusiva.

El mismo problema reaparece poco después en la misma Epístola a los Romanos cuando el Apóstol exclama: *¿Quién nos apartará del amor de Cristo?* (Rom. 8,35). Es de notar, primeramente, que este *amor de Cristo* se transforma luego en el *amor de Dios que está en Cristo Jesús* (ibid. 8,39). Pero este amor de Cristo o de Dios, ¿cuál es? ¿El que recae en el hombre o el que de él se recibe? Aquí el contexto parece decisivo en sentido bilateral o global. Al principio del pasaje dice San Pablo: *Dios coordina toda su acción al bien de los que le aman* (ibid. 8,28). Aquí son los hombres quienes aman a Dios. Hacia el fin del mismo pasaje añade: *En todas estas cosas soberanamente vencemos por aquel que nos amó* (ibid. 8,37). Aquí es Dios quien ama a los hombres. Conclusión: si no queremos incoherencia en la lógica formidable de San Pablo, que nunca falla, hay que convenir que el amor de Cristo o de Dios es el recíproco amor de amistad, con que los hombres a la vez aman y son amados. Nuestras precisiones aislantes no interpretarían ajustadamente el pensamiento comprensivo de San Pablo.

Otra expresión que ha dado lugar a contiendas trágicas, por haberse interpretado en sentido precisivo: *la justicia de Dios*. Todo el pasaje 3,21-26 de la Epístola a los Romanos es una fulgurante ostentación de la *justicia de Dios*, como hasta cinco veces repite el Apóstol. Pero se discute como *pro aris et focis* si es la justicia con que Dios es justo o la justicia con que hace justo al hombre. Mas ¿por qué tirios y troyanos no se atienen a la declaración final del mismo Apóstol y ajustan a ella su interpretación? Porque dice San Pablo que con esta ostentación de justicia se propuso Dios *mostrar ser El justo y justificante a la vez*. Si, pues, Dios quiso mostrarse *justo*, trátase evidentemente de su justicia propia, con que El es justo, y si quiso, además, mostrarse *justificante*, trátase también de la justicia comunicativa o eficiente, con que él justifica a los hombres. Engloba, por tanto, San Pablo en una misma expresión toda la realidad objetiva de lo que es y puede denominarse *justicia de Dios*, es decir, en sentido comprensivo, no precisivo. Con lo cual desaparece la manzana de la discordia.

Todo el capítulo 6 de la misma Epístola a los Romanos pudiera titularse *por la muerte a la vida*. Pero ¿de qué vida habla el Apóstol? Otra vez las discusiones y las interpretaciones contradictorias. Porque unas veces parece hablar San Pablo de la vida espiritual de la gracia santificante; otras, de la vida santa que han de llevar los que están *vivos para Dios* (6,11); otras, de la resurrección de la carne; otras, de la vida eterna. ¿Habrá que suponer que San Pablo, incoherentemente, salta, como picaza, de un sentido a otro? Esto exigiría la interpretación precisiva de sus distintas expresiones; pero, una vez admitido el sentido comprensivo, todo el magnífico pasaje adquiere perfecta coherencia y estricta unidad. Habla, en efecto, de la vida en toda su plenitud e integridad, que comprende aquellas cuatro manifestaciones o modalidades, y destaca sucesivamente una u otra, según conviene al razonamiento.

Uno de los casos más típicos de la mentalidad comprensiva de San Pablo es su concepción compleja o enfoque global de la Ley mosaica: reacción brusca de su conciencia cristiana contra la doble deformación de la Ley por parte de los rabinos y fariseos. Bajo el aspecto ético, la Ley se había trocado en una legalidad externa y formulista, cuya observancia mecánica era para el rabino el ideal de la justicia y perfección moral, cebo, además, de un necio orgullo. Bajo el aspecto político-religioso, la Ley, exacerbando el nacionalismo judío, se había convertido en un muro de división, cuando no en una declaración de hostilidades contra la gentilidad en masa. La deformación ética anulaba la eficacia de la redención y de la sangre de Cristo; la deformación político-religiosa era obstáculo insuperable para la unificación de judíos y gentiles en el Cuerpo Místico de Cristo. Contra esa doble deformación se sublevaba la conciencia del Apóstol. Efecto de esta violenta reacción fue su concepción peyorativa de la Ley. Bien sabía él que la Ley era *santa, y justa, y buena* (Rom. 7,13), al fin como dada por Dios; pero veía también que esta concepción ideal de la Ley había sido suplantada en la realidad por la grosera concepción rabínica; y contra semejante concepción anticristiana, a la cual él conserva la denominación rabínica de *Ley*, se revuelve airadamente. De ahí las expresiones durísimas, que a no pocos han desconcertado, por no decir escandalizado, con que califica a la Ley así enfocada. *La Ley*—dice—*se atravesó para que creciese el delito* (Rom. 5,20), y *fue adicionada [a la Promesa] en razón de las transgresiones* (Gál. 3,19); es que *la Ley es la fuerza del pecado* (1 Cor. 15,5-6). Y como *por el pecado la muerte* (Rom. 5,12), de ahí que la Ley sea *ministerio de muerte* (2 Cor. 3,7) y *de condenación* (2 Cor. 3,9), y régimen de *maldición* (Gál. 3,10). Y es *la enemistad peronificada* (Ef. 2,14); doble enemistad y hostilidad: entre judíos y gentiles, entre los hombres y Dios. Dentro de esta concepción compleja y peyorativa de la Ley tienen fácil explicación algunas de las expresiones de San Pablo, que, en una concepción más simplista, resultan enigmas indescifrables. Lo que dice a los Romanos: *Vosotros quedasteis muertos a la Ley por el Cuerpo de Cristo* (Rom. 7,4), se explica perfectamente por lo que escribe a los Efesios: *[Cristo] derribó el muro interpuesto de la valla, la enemistad, anulando en su carne la Ley... para... reconciliar a entrambos en un solo Cuerpo con Dios*

por medio de la cruz, matando en ella la enemistad (Ef. 2,14-16). Por lo mismo se explica lo que escribe a los Gálatas: *Yo por medio de la Ley morí a la Ley* (Gál. 2,19), y también por lo que dice a los Colosenses: ... *borrando el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria, y la quitó de en medio clavándola en la cruz* (Col. 2,14). Murió esa *Ley del pecado y de la muerte* (Rom. 8,2), y nosotros morimos a la Ley, porque debía derribarse el muro de división, que impedía la formación del Cuerpo de Cristo, y porque nosotros, incorporados a Cristo y muriendo con él, quedamos desligados de todo compromiso con la Ley. Así, comprensivamente, en bloque, totalitariamente, concebía el Apóstol la Ley de Moisés.

Terminaremos con otro ejemplo, que tiene más estrecha afinidad con la materia que ahora tratamos. Escribe San Pablo a los Gálatas: *A Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él a su Descendencia..., la cual es Cristo* (3,16). Opina Cornely, invocando la autoridad de muchos Padres e intérpretes, que es el Cristo místico o la Iglesia. Responde Lagrange, aduciendo también la autoridad de los Padres e intérpretes, que es el Cristo personal, si bien concebido como principio de unidad del pueblo cristiano. A nuestro entender, ambas interpretaciones, precisivas o exclusivas, son insostenibles. Que el Cristo Descendencia de Abrahán sea aquí sólo Jesu-Cristo, con exclusión de la Iglesia, o sola la Iglesia, con exclusión de Jesu-Cristo, pugna demasiado con todo el contexto y con toda la Epístola, en que tantas veces y de tan varias maneras se expresa la conexión de Cristo con la Iglesia y la de la Iglesia con Cristo, o, en otros términos, de la Cabeza con el Cuerpo y del Cuerpo con la Cabeza. Dejadas otras consideraciones [3], bastará notar que esta *Descendencia*, a la cual están vinculadas las promesas hechas a Abrahán, ha de ser a la vez el Cristo personal y la Humanidad a él incorporada. Que sea el Cristo personal lo exige la expresión paralela que sigue inmediatamente: [*La Ley*] *fue adicionada a la Promesa..., hasta que viniese la Descendencia* (3,19). Y esta venida no es otra que la del Hijo de Dios, hecho hijo de Mujer, de que luego habla el Apóstol (4,4). Inversamente, que sea también la Humanidad incorporada a Cristo, lo prueba evidentemente el razonamiento que más adelante hace el Apóstol: *Todos sois hijos de Dios, por la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos fuisteis bautizados en Cristo, fuisteis revestidos de Cristo... Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois* [miembros] *de Cristo, sois, por tanto, Descendencia de Abrahán, herederos conforme a la Promesa* (Gál. 3,26-29). Por consiguiente, tanto Cristo Redentor como la Humanidad redimida son esta Descendencia singular; pero de diferente manera y por diferente título: Cristo, principalmente y por sí mismo; la Humanidad, secundariamente y sólo en cuanto está incorporada a Cristo. Conclusión: sentido a la vez personal y corporativo, es decir, comprensivo o global, no precisivo ni aislante. Retengamos aquella declaración luminosa: *Todos uno en Cristo, «omnes unus in Christo». Todos:* la universalidad de los hombres redimidos; *uno:* reducidos a la unidad; *en Cristo,* que en su persona concentra y recapitula toda la Humanidad (Ef. 1,10). Así concebía San Pablo a Cristo: atrayendo hacia sí, y englobando en sí, y unificando consigo todos los hombres y todos los seres: *Omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,11). Y así concebía también la Humanidad y la universalidad de los seres: convergiendo hacia Cristo, principio de consistencia, de harmonía y de unidad. Este es el Cristo *total,* según la conocida frase de San Agustín. ¿Qué extraño, pues, que esta concepción sintética del Cristo total se refleje en el sentido comprensivo de las palabras? A semejante mentalidad ampliamente comprensiva no responde ni se ajusta una interpretación mezquinamente precisiva.

[3] Cf. *Verbum Domini* 3 [1923] 365ss.

Hemos indicado poco antes que este enfoque comprensivo del Cristo místico tenía especial afinidad con la concepción paulina del Espíritu Santo. No se olvida aquella expresión vibrante: *Unum corpus et unus Spiritus* (Ef. 4,4). Cuerpo y espíritu son dos elementos correlativos, que recíprocamente se llaman y se completan. Es, pues, de suponer que a la concepción comprensiva del Cuerpo Místico habrá de responder en San Pablo la correlativa concepción, igualmente comprensiva, del Espíritu Santo, principio vital del Cuerpo Místico de Cristo. Pero conviene precisar algo más este punto.

Anteriormente, al desarrollar el primer principio, hemos podido comprobar que la concepción paulina del Espíritu Santo era compleja y comprensiva, por cuanto presentaba al Espíritu Santo en acción: acción santificadora y vivificante, que terminaba, bajo distintos conceptos, en el espíritu humano y en el Cuerpo Místico de Cristo. Pero semejante complejidad era allí objetiva, que subjetivamente podía, en absoluto, concebirse con mentalidad precisiva, como generalmente concebimos nosotros precisivamente cada uno de los factores que integran aquella complejidad objetiva. No puede, con todo, negarse que, supuesta la mentalidad característica de San Pablo—que hemos procurado determinar en el segundo principio—, aquella complejidad objetiva se prestaba fácilmente a una concepción también subjetivamente comprensiva. Por ahora, moviéndonos en el plano superior de los principios, no pretendemos ni podemos pretender otra cosa, a saber: que, por una parte, el enfoque objetivo de San Pablo es complejo o comprensivo, y que, por otra, su enfoque subjetivo, su mentalidad y su estilo, son comprensivos también. De todos modos, la afinidad u homogeneidad de entrambas concepciones permite conjeturar que en San Pablo, a la complejidad objetiva del Espíritu Santo corresponderá una concepción subjetivamente comprensiva. Los hechos van a justificar estas conjeturas apriorísticas.

II. Aplicaciones de los principios

Las aplicaciones de los principios establecidos pueden hacerse en tres direcciones diferentes: pueden ser o bien derivaciones puramente exegéticas, o bien conclusiones exegético-teológicas, o bien ampliaciones doctrinales. Las exegéticas podrán aclarar tal vez el sentido de algunos textos o pasajes singularmente difíciles o más controvertidos; las exegético-teológicas se limitarán a los textos trinitarios de San Pablo; las doctrinales, llenando el esquema antes delineado de la acción santificadora del Espíritu Santo, nos mostrarán la maravillosa amplitud y trascendencia de la pneumatología paulina.

La inmensa riqueza de la materia impone una severa parsimonia. De lo mucho que pudiera decirse, es fuerza contentarse con algo solamente de lo que pareciere más importante desde nuestro punto de vista, que es presentar la concepción paulina del Espíritu Santo.

1. *Aplicaciones exegéticas.*—Escogeremos, por vía de ejemplo, un solo texto, tan breve como difícil (2 Cor. 3,17), y un pasaje algo más extenso (Rom. 8,2-27).

Escribe San Pablo a los Corintios: *El Señor es el Espíritu. Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad* (2 Cor. 3,17). La expresión difícil es la primera. Sabido es que en la terminología ordinaria de San Pablo, *Señor* designa a Jesu-Cristo como Hijo de Dios, *Espíritu* designa el Espíritu Santo. Y en tal supuesto, parece decir San Pablo que Jesu-Cristo es el Espíritu Santo, sentido, por otra parte, católica y exegéticamente inadmisible. ¿Cómo explicar entonces satisfactoriamente la enigmática expresión? No nos interesa ahora enumerar las innumerables soluciones propuestas [4], casi todas inadmisibles; una sola examinaremos, que nos parece la más acertada. El P. Fernando Prat, S. I., aduciendo a su favor la autoridad de Orígenes y de Santo Tomás—y pudiera también haber aducido la del egregio comentarista de San Pablo, Giustiniani—, y partiendo de la antítesis paulina entre *letra* y *espíritu*, sostiene que la expresión *El Señor es el Espíritu* equivale a esta otra: *Cristo es el sentido «espiritual» y profético escondido en la «letra»* [5]. ¿Es plenamente satisfactoria semejante interpretación? Y pues el P. Prat apela al contexto inmediato, que, según él, exige este sentido, examinemos este contexto.

Todo el capítulo 3, en que se halla la frase controvertida, es una recomendación de la excelsa dignidad del ministerio apostólico. Reproduciremos sus conceptos principales, sin perder de vista su ilación. Comienza el Apóstol presentando sus cartas de recomendación, que son los mismos Corintios. Vosotros—dice—*sois carta de Cristo..., escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo* (3,3). Agrega luego que los apóstoles son *ministros de una nueva alianza no de letra, sino de Espíritu; porque la letra mata, mas el Espíritu vivifica. Que si el ministerio de la muerte, grabado con letras en piedra, resultó glorioso..., ¿cómo no con más razón será glorioso el ministerio del Espíritu?* (3,6-8). Por esto su actuación es franca y abierta: *no a la manera que Moisés ponía un velo sobre su rostro* (3,13). La mención de este velo de Moisés le sugiere la triste reflexión de que *hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento permanece el mismo velo sin descorrerse, puesto sobre el corazón de ellos. «Mas cuando se vuelva al Señor, será quitado el velo»* (3,12-16). Sigue la frase discutida: *Y el Señor es el Espíritu. Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad* (3,17). Y concluye: *Mas nosotros con rostro descubierto, reflejando a manera de espejos la gloria del Señor, nos vamos transformando en la misma imagen de gloria en gloria, conforme a como obra* [en nosotros] *el Espíritu del Señor* (3,18).

[4] Cf. Prat, *La théol. de Saint Paul* p.2ª not.J_2 (París 1913) p.221-226.
[5] Ibid. p.224-226.

Hasta siete veces se menciona en este pasaje el Espíritu. En dos de ellas se contraponen explícitamente *Espíritu* y *letra*:

> *Alianza no de letra, sino de Espíritu;*
> *la letra mata, mas el Espíritu vivifica.*

Más compleja, aunque sustancialmente idéntica, es la contraposición entre *el ministerio de la muerte grabado con letra* y *el ministerio del Espíritu.* Es ya bastante diferente la contraposición entre la carta escrita *con tinta* y la escrita *con el Espíritu de Dios vivo.* En las otras tres veces se relaciona el *Espíritu* con el *Señor*, Jesu-Cristo; y se dice una vez que *el Señor es el Espíritu,* y dos veces se menciona *el Espíritu del Señor* (2 Cor. 3,17-18). Tal es el contexto de la frase controvertida. ¿Justifica este contexto la interpretación de que el Espíritu es simplemente *el sentido espiritual y profético escondido en la letra?* Si no tuviéramos más que la simple contraposición entre *Espíritu y letra,* no habría en ello la menor dificultad. Pero ¿expresan solamente este sentido atenuado las expresiones fuertes *Espíritu de Dios vivo, el Espíritu vivifica, el ministerio del Espíritu, donde está el Espíritu hay libertad* y, sobre todo, *nos vamos transformando en la misma imagen* [*del Señor*] *de gloria en gloria conforme a como obra* [*en nosotros*] *el Espíritu del Señor?* No parece que bajo todas estas expresiones, si no se las enerva indebidamente, se signifique exclusivamente un *sentido espiritual,* más o menos vaporoso. Ni creemos tampoco que sea ésta la mente del egregio teólogo de San Pablo. Poco después, comentando un texto paralelo de la Epístola a los Romanos (7,6): *in novitate spiritus et non in vetustate litterae,* observa: «No se trata aquí de la persona del Espíritu Santo; bien que se pasa con extrema facilidad de la actividad del Espíritu Santo a su persona» [6]. Admite, por tanto, que en el *sentido espiritual* expresado por la frase *in novitate spiritus* se comprende *la actividad del Espíritu Santo* y que de esta actividad se *pasa con extrema facilidad a su persona.* Esto es ya

[6] Cf. Prat, *La théol. de Saint Paul* p.2ª not.J_2 (París 1913) p.225.

algo más que un *sentido espiritual* esquemático y atenuado. Pero hay más: explicando—y lo hace magníficamente—aquellos grupos binarios de frases *en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo*, que anteriormente hemos señalado, escribe: «El Espíritu Santo y el Cristo glorificado, que se presentan en todos los otros pasajes como dos personas distintas, parecen confundirse en su oficio de santificador de las almas. Allí, en efecto, su esfera de influencia es una misma y su campo de acción se compenetra; porque Cristo es la cabeza o, bajo una figura algo diferente, el organismo del Cuerpo Místico, cuya alma es el Espíritu Santo; ahora bien: en el lenguaje ordinario, principalmente en el de San Pablo, casi todos los fenómenos vitales pueden ser referidos indiferentemente al alma o a la cabeza». Y añade, profundizando más en el misterio: «Mas la identidad de operación de Cristo y del Espíritu en la vida de los justos tiene una razón de ser mucho más honda. Cristo, como hombre, poseía la plenitud del Espíritu, plenitud que El debía hacer desbordar sobre nosotros así que hubiese cumplido su obra redentora. Entonces, en el momento de la resurrección, El se convierte verdaderamente, para sí y para nosotros, en *espíritu vivificante:* para sí, pues la gracia de que está lleno redunda sobre su cuerpo y lo torna espiritual; para nosotros, pues nos comunica con abundancia todos los dones del Espíritu Santo y el Espíritu Santo mismo. De aquí en adelante, desde el punto de vista espiritual, nosotros vivimos por el Hijo y vivimos por el Espíritu; o, más exactamente, vivimos del Espíritu enviado por el Hijo. Hay identidad de operaciones sin confusión de personas» [7]. Exactamente. Sólo es de sentir que el gran teólogo no hubiera propuesto antes estas luminosas observaciones para comunicar vida y realidad a la fórmula exangüe y abstracta de *sentido espiritual*. En suma, apoyados en estas declaraciones, interpretamos la fórmula exegética del P. Prat no en sentido nominalista, sino en sentido realista. Y así entendida coincide con la interpretación que vamos a proponer con la posible precisión. Procederemos por partes y por grados.

Primeramente, la identidad expresada por la frase *el Señor es el Espíritu* no puede ser propiamente personal. En efecto, a continuación se menciona dos veces *el Espíritu del Señor.* Si el Espíritu es *del Señor, evidentemente* no puede ser propiamente *el Señor* mismo. Con la particularidad que la expresión *Espíritu del Señor,* o *Espíritu de Dios,* o *Espíritu de Cristo,* es una expresión corriente; que, por tanto, hay que interpretar en sentido propio; en cambio, la frase *el Señor es el Espíritu* es una expresión solitaria y enfática, que tiene todos los visos de ser trópica, y que, por tanto, necesita alguna declaración. Y en tales casos, no es la frase trópica la que sirve de criterio para interpretar las frases propias y ordinarias, sino al contrario. En consecuencia, la expresión enigmática no puede significar identidad propia y personal.

En cambio, puede ser interpretada naturalmente en sentido metonímico, tomando la causa por el efecto, o viceversa. Se dice, por ejemplo, y lo dice el mismo San Pablo, que Cristo *es nuestra paz* (Ef. 2,14), porque es la causa o el autor de nuestra paz; y por análogos motivos se dice que es *nuestra vida* (Col. 3,4), y *la esperanza de la gloria* (Col. 1,27), y el *sí* de todas nuestras aspiraciones (2 Cor. 1,19); y, variando algo el tropo, dícese también que El es todo su Cuerpo Místico, que es la Iglesia (1 Cor. 12,12), y toda la *Descendencia* de Abrahán (Gál. 3,16), y que es el *misterio de Dios* (Col. 2,2), y toda la fe, y todo el Evangelio (1 Cor. 2,2; Gál. 1,16 = 1,23 = 2,2), y, finalmente, *todas las cosas en todos* (Col. 3,11). Todas estas identidades señaladas en Cristo nos muestran el camino para interpretar también metonímicamente la identificación de Cristo con el Espíritu.

[7] Ibid. p.423 y 424.

Pero hay más. Existe en San Pablo una expresión, ya antes mencionada, que no sólo hace posible o probable, sino también necesaria, la interpretación metonímica de la identidad entre Cristo y el Espíritu. Dice el Apóstol a los Corintios: *El último Adán fue hecho Espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45). El sentido es claro. Cristo fue hecho Espíritu vivificante, porque recibió en sí la plenitud del Espíritu Santo, principio y fuente de vida para su cuerpo natural y para su Cuerpo Místico. Y esta relación del Espíritu con Cristo se expresa naturalmente con una proposición de identidad, análoga a tantas otras corrientes en el lenguaje humano, cuya interpretación metonímica, al alcance de todos, no da lugar a equivocaciones. Si el otro rey pudo decir *el Estado soy yo,* o si San Juan Berchmans puede apellidarse *la regla viva,* con no menos razón pudo decir San Pablo que Cristo fue hecho *Espíritu vivificante* o, lo que es sustancialmente lo mismo, que *el Señor es el Espíritu.*

Cotejemos ahora esta natural interpretación con los dos principios fundamentales establecidos anteriormente. Por una parte, San Pablo concibe el Espíritu Santo en acción como principio vital, unitivo y activo del Cuerpo Místico de Cristo. Así concebido, el Espíritu Santo es el contenido y la sustancia de toda la nueva economía, antítesis perfecta de la *letra* de la economía antigua. Sustitúyase esta concepción integral del Espíritu Santo a la fórmula de *sentido espiritual,* y la interpretación del P. Prat habrá adquirido su sentido realista y viviente. Por otra parte, a esta concepción objetiva del Espíritu Santo, compleja y densa, responde la concepción subjetiva de San Pablo, comprensiva y totalitaria. Y fruto de semejante concepción en bloque será, apelando a una metonimia espontánea y diáfana, la identificación trópica de Cristo con el Espíritu. Y conviene notar que la diferencia que pueda mediar entre nuestra interpretación y la del P. Prat no está en el recurso a la metonimia, tan real y evidente en su interpretación como en la nuestra. Que no es menos metonímico decir que Cristo es *el sentido espiritual* que el afirmar que es *el Espíritu en acción, comunicándose y desenvolviendo su actividad vivificante en el Cuerpo Místico de Cristo.* Por lo demás, semejantes metonimias no engañan a nadie. Si uno,

atendiendo a las afinidades filosóficas, dijese que Aristóteles y Santo Tomás son uno mismo, todos entenderían que se afirmaba la identidad de tendencias doctrinales, no la absurda identificación personal.

Para terminar ya este punto no será inútil advertir que la acción santificadora se atribuye al Espíritu Santo no con estricta propiedad, sino por simple apropiación. Lo que en este sentido se dice del Espíritu Santo se refiere en realidad a Dios en cuanto Dios, por igual a las tres divinas personas. Se trata de una acción *ad extra*. Según esto, bajo la denominación de Espíritu Santo hay que entender realmente la potencia y la acción santificadora de Dios. Y esta potencia santificadora la posee Cristo por verdadera identidad. En este sentido pudiera decirse con toda verdad que *el Señor es el Espíritu*, esto es, que Cristo, como Dios, es la energía divina que santifica al hombre. No es, sin duda, éste el sentido que en este lugar da San Pablo a la frase; pero tampoco puede negarse que la metonimia empleada por él tiene un fundamento real mucho más hondo de lo que aparece en la sobrehaz de las palabras.

El otro pasaje, aunque más extenso, nos detendrá menos. Escribe el Apóstol a los Romanos: *La ley del «Espíritu» de la vida en Cristo Jesús me liberó de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que era imposible a la ley, por cuanto estaba enervada por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y [como víctima] por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la Ley se realizase plenamente en nosotros, los que caminamos no según la carne, sino según el «Espíritu». Porque los que son según la carne aspiran a las cosas de la carne; mas los que son según el «Espíritu», a las cosas del «Espíritu». Porque la aspiración de la carne es muerte, mas la aspiración del «Espíritu» es vida y paz... En cuanto a vosotros, no estáis en la carne, sino en el «Espíritu», si es que el «Espíritu» de Dios habita en vosotros. Que si alguno no tiene el «Espíritu» de Cristo, ese tal no es [miembro] de El. Y si Cristo está en vosotros, el cuerpo, cierto, está muerto a causa del pecado, mas el «Espíritu» es vida a causa de la justicia. Y si el «Espíritu» del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por [virtud de] su «Espíritu», que habita en vosotros... Porque si vivís según la carne, habéis de morir; mas si con el «Espíritu» hacéis morir las mañas del cuerpo, viviréis. Porque cuantos son llevados por el «Espíritu» de Dios, ésos son hijos de Dios. Porque no habéis recibido un «Espíritu» de esclavitud para reincidir de nuevo en el temor; antes habéis recibido un «Espíritu» de filiación adoptiva, con el cual clamamos: Abba! ¡Padre! El «Espíritu» mismo testifica a una con nuestro «Espíritu» que somos hijos de Dios... Nosotros mismos, que poseemos las primicias del «Espíritu», también nosotros gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción filial, por el rescate de nuestro cuerpo... Y asimismo, también el «Espíritu» socorre nuestra flaqueza. Pues qué hemos de orar, según conviene, no lo sabemos; mas el «Espíritu» mismo interviene a favor nuestro con gemidos inefables. Y el que sondea los corazones sabe cuál es la aspiración del «Espíritu», por cuanto según Dios interviene a favor de los santos* (Rom. 8,2-27).

Hasta veintiuna veces se menciona en este pasaje el Espíritu, con una variedad de sentidos, o matices, o puntos de referencia que desorienta y deja perplejos a los intérpretes. Para aclarar, si es posible, este punto tan oscuro, distribuiremos estos textos en cuatro grupos o tipos más destacados, guiándonos principalmente por su estructura gramatical.

A) En el primer grupo reunimos los textos en que se designa el Espíritu con los nombres compuestos *Espíritu de Dios* o *Espíritu de Cristo*, o se atribuye al Espíritu una acción que parece personal, o que presentan a la vez ambas características. Tales son:

a) Si alguno no tiene el Espíritu *de Cristo*...
b) El Espíritu *testifica* que somos hijos de Dios.
El Espíritu *socorre* nuestra flaqueza.
El Espíritu *interviene* a favor nuestro.
c) El Espíritu *de Dios habita* en vosotros.
El Espíritu *del que resucitó* a Jesús *habita* en vosotros.
Vivificará vuestros cuerpos por su Espíritu, que *habita* en vosotros.
Cuantos *son llevados* por el Espíritu *de Dios*.

B) El segundo grupo comprende cuatro textos en que *Espíritu* aparece como régimen de un sustantivo. Son:

La *ley del Espíritu* de la vida...
La *aspiración del Espíritu* (bis)...
Las *primicias del Espíritu*...

C) En los textos del tercer grupo, *Espíritu* es complemento de algún verbo. Son éstos:

No *recibisteis* un Espíritu de esclavitud.
Recibisteis un Espíritu de filiación adoptiva.
Estáis en el Espíritu.
Los que *son* según el Espíritu...
[*Aspiran*] a las cosas del Espíritu.
Los que *caminamos* según el Espíritu...
Si con el Espíritu *matáis las mañas* del cuerpo...

D) Pertenecen al cuarto grupo estos dos textos, que parecen referirse al espíritu humano, influenciado por el divino:

Nuestro Espíritu testifica que somos hijos de Dios.
El Espíritu es vida a causa de la justicia.

La Vulgata clementina escribe *Espíritu* con mayúscula inicial, dando a entender que los interpreta de la *persona* del Espíritu Santo: los textos del grupo A) (a excepción del primero y del último del subgrupo *c)* y, además, uno del grupo B), en que en vez de *aspiración* lee *aspira (desideret)*; los demás los escribe todos con

minúscula inicial, significando al parecer que los entiende o de la *acción* o *dones* del Espíritu o bien del espíritu humano. Cornely es bastante más generoso, pues aplica a la persona del Espíritu Santo todos los textos de los dos primeros grupos y aun tres (el cuarto, el quinto y el sexto) del tercer grupo. De los demás intérpretes es inútil hablar. Negaciones, perplejidades, discrepancias.

Realmente, si se presupone que San Pablo pensaba y hablaba como nosotros, con nuestras precisiones o encasillados latino-escolásticos, es punto menos que imposible salir del embrollo y entenderse. Pero ¿tenemos derecho a interpretar a San Pablo conforme a nuestra mentalidad occidental y moderna? ¿No hemos comprobado anteriormente que la concepción que del Espíritu Santo tenía San Pablo era objetivamente compleja y subjetivamente global y comprensiva? Si tal era la mentalidad del grande Apóstol, tal habrá de ser también nuestra manera de interpretarlo, si queremos entender su pensamiento ajustadamente. Conforme a ella habremos de reconocer que San Pablo concebía un Espíritu Santo complejo, especie de bloque teológico de muchas faces, pero compacto y uno. Y de él habla siempre. Sólo que, según conviene, lo presenta sucesivamente bajo uno de sus múltiples y variados aspectos o caras. Semejante método de interpretación ofrece tres ventajas no despreciables: 1.ª, que se acomoda a los principios establecidos anteriormente, es decir, a la realidad de las cosas; 2.ª, que suprime enojosas incoherencias dialécticas en su razonamiento y los consiguientes titubeos, no siempre justificados, en la interpretación de los textos paulinos; 3.ª, que con esto todo el pasaje adquiere perfecta unidad: en todo él se habla constantemente del único Espíritu Santo que concebía el Apóstol.

2. *Textos trinitarios.*—Los textos trinitarios abundan en las Epístolas de San Pablo. Según el criterio, más estricto o más laxo, adoptado en su determinación, podrán contarse desde veinte hasta treinta. Pero más que su número interesa al teólogo conocer su calidad y valor demostrativo. No todos, naturalmente, poseen igual fuerza dialéctica. En algunos no es fácil distinguir, a primera vista a lo menos, si se trata, por ejemplo, de la persona del Espíritu Santo o bien de su acción o de sus dones. Algunos poseen, por así decir, luz propia, y sirven, por tanto, por sí solos para demostrar el dogma católico de la Trinidad. Otros, en cambio, poseen luz ajena o prestada, y son por sí solos ineptos o ineficaces para una estricta demostración teológica; si bien, a la luz de otros textos, puede exegéticamente reconocerse su significación trinitaria. Los primeros pueden ser verdaderas premisas de una demostración; en los segundos, el sentido trinitario es una simple consecuencia o resultado de la exegesis. El valor demostrativo de los textos trinitarios depende, en gran parte, de su misma forma o estructura gramatical. Conviene, como base de su estudio teológico, clasificarlos y jerarquizarlos desde este punto de vista.

A tres clases o grupos principales pueden reducirse los textos

trinitarios bajo el aspecto de su estructura gramatical: *a)* textos en que las divinas personas se enumeran en serie homogénea o coordinada, como agrupación de tres unidades correlativas y de un mismo orden; *b)* textos en que las divinas personas se mencionan juntamente dentro de una misma frase como en serie heterogénea y gramaticalmente subordinada; *c)* textos en que las personas divinas se presentan, en frases yuxtapuestas, como unidades aisladas, cuya relación no es precisa.

A la primera categoría pertenecen estos tres textos:

La gracia del Señor Jesu-Cristo,
y la caridad de Dios,
y la comunión del Espíritu Santo
sea con todos vosotros (2 Cor. 13,13).

Divisiones hay de carismas, pero un mismo Espíritu,
y divisiones hay de ministerios, pero un mismo Señor,
y divisiones hay de operaciones, pero un mismo Dios.

Un solo cuerpo y un solo Espíritu [y una sola esperanza].
Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.
Un solo Dios y Padre de todos... (Ef. 4,4-6.)

Es digno de notarse el orden en que se nombran las tres divinas personas. En el primer texto, Jesu-Cristo, Dios [Padre], el Espíritu Santo; en el tercero, como en el segundo, el Espíritu, el Señor, Dios Padre. Es curioso que Dios Padre nunca ocupa el primer lugar; ni siempre ocupa el último. No puede, por tanto, decirse que el orden de la enumeración sea orden de dignidad, ni descendente, ni ascendente; indicio no despreciable de la igualdad de las tres divinas personas.

Más numerosos son los textos del segundo género:

El que resucitó a Cristo Jesús...
[Dios] vivificará también vuestros cuerpos...
por su Espíritu, que habita en vosotros. (Rom. 8,11.)

...Ministro de Cristo Jesús ante los gentiles,
en la función sagrada del Evangelio de Dios.
para que la oblación de los gentiles sea acepta,
santificada en el Espíritu Santo. (Rom. 15,16.)

Os ruego... por el Señor nuestro Jesu-Cristo
y por la caridad del Espíritu, luchéis a mi lado
con vuestras oraciones por mí a Dios. (Rom. 15,30.)

Fuisteis santificados, ... fuisteis justificados,
en el nombre del Señor nuestro Jesu-Cristo
y en el Espíritu de nuestro Dios. (1 Cor. 6,11.)

Nadie [movido] por Espíritu de Dios
dice: «Anatema Jesús». (1 Cor. 12,3.)

Sois carta de Cristo,
escrita... con el Espíritu de Dios vivo. (2 Cor. 3,3.)
Envió Dios el Espíritu de su Hijo. (Gál. 4,6.)

El Dios del Señor nuestro Jesu-Cristo...
os conceda Espíritu de sabiduría. (Ef. 1,17.)

Por El [Cristo] tenemos franca la entrada
entrambos en un mismo Espíritu al Padre. (Ef. 2,18.)
En el cual [Cristo] también vosotros sois coedificados
para [ser] morada de Dios en el Espíritu (Ef. 2,22.)

Doblo mis rodillas ante el Padre, ... para que os conceda...
que seáis corroborados por virtud de su Espíritu, ...
que habite Cristo por la fe en vuestros corazones. (Ef. 3,14-17).

Llenaos del Espíritu...
dando gracias... al [que es] Dios y Padre
en el nombre del Señor nuestro Jesu-Cristo. (Ef. 5,18-20.)

Cuando se manifestó la bondad y la filantropía
de Dios nuestro Salvador, ...
nos salvó por el baño de la regeneración
y de la renovación del Espíritu Santo,
que derramó sobre nosotros opulentamente
por Jesu-Cristo Salvador nuestro. (Tit. 3,4-6.)

Los textos del tercer grupo que mencionan las tres divinas personas en frases yuxtapuestas son también numerosos. Aunque no tan interesantes como los precedentes, merecen también conocerse. Los principales son:

El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones
por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.
Porque Cristo... murió por los impíos (Rom. 5,5-6.)

...Si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros.
Que si alguno no tiene el Espíritu de Cristo,
ese tal no es [miembro] de El. (Rom. 8,9.)

El Espíritu testifica a una con nuestro espíritu
que somos hijos de Dios, ... herederos de Dios
y coherederos de Cristo. (Rom. 8,16-17.)

No es el reino de Dios comida ni bebida,
sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo;
pues quien en esto sirve a Cristo
es grato a Dios y acepto a los hombres. (Rom. 14,17-18.)

Si [los grandes del mundo] conocieran [la sabiduría],
jamás al Señor de la gloria crucificaran...
A nosotros nos la reveló Dios por su Espíritu. (1 Cor. 2,8-10.)

El hombre animal no percibe
las cosas del Espíritu de Dios...
Mas nosotros poseemos el pensamiento de Cristo. (1 Cor. 2,14-16.)

¿No sabéis que vuestros cuerpos miembros son de Cristo?
¿No sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo
... el cual tenéis recibido de Dios? (1 Cor. 6,15-19.)

Quien nos conforta... en orden a Cristo
y quien nos ungió, Dios es;
el cual... nos dio las arras del Espíritu. (2 Cor. 1,21-22.)

Por la Ley nadie se justifica ante Dios...
Cristo nos rescató de la maldición de la Ley...
para que recibiésemos la promesa del Espíritu. (Gál. 3,11-14.)

En el cual [Cristo] también vosotros [los gentiles]...
fuisteis sellados con el Santo Espíritu de la promesa...
para alabanza de la gloria [de Dios]. (Ef. 1,13-14.)

Conocisteis la gracia de Dios en la verdad,
según aprendisteis de Epafras, ... fiel ministro de Cristo, ...
quien nos manifestó vuestro amor en el Espíritu. (Col. 1,6-8.)

Tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús...
El Espíritu no lo apaguéis. (1 Tes. 5,18-19.)

Os escogió Dios como primicias para la salud,
mediante la santificación del Espíritu, ...
para ser adquisición gloriosa del Señor nuestro Jesu-Cristo.
(2 Tes. 2,13-14.)

El conjunto de estos textos es algo imponente. Las dificultades exegéticas que puedan tal vez oscurecer el sentido de algunos textos particulares se desvanecen a la luz del conjunto. No es buen método, científicamente, aislar los textos y tratarlos separadamente; cuando se trata de investigar la Teología trinitaria de San Pablo, su pensamiento hay que buscarlo en la aproximación de los textos y en su cotejo recíproco. No es ahora nuestro propósito explorar la mente del Apóstol sobre el dogma católico de la Trinidad, sino solamente examinar si los dos principios antes propuestos pueden tal vez contribuir a esclarecer sus textos trinitarios. En estos textos, la principal dificultad suelen hallarla los intérpretes y los teólogos en las expresiones relativas al Espíritu Santo, por no aparecer, a su juicio, con suficiente claridad si el Apóstol habla de la persona o bien de la acción o de los dones. Pues bien: si, conforme a los principios establecidos, se admite que San Pablo tenía un concepto fijo, amplio a la vez y uno, sobre el Espíritu Santo, que era para él el Espíritu en acción en orden al desenvolvimiento vital del Cuerpo Místico de Cristo, y que, además, tanto su concepción mental como su expresión literaria era subjetivamente comprensiva o global, entonces no ya solamente el conjunto de los textos, como acabamos de notar, sino también cada uno de ellos en particular adquiere un relieve insospechado y una fuerza demostrativa irrecusable. Si los textos, aislados por añadidura, fueran expresión de nuestra mentalidad precisiva y aislante, podrían dar lugar a los reparos quisquillosos de un crítico minimista; mas desde el momento que son fulguraciones de aquella intuición, luminosa y sintética, que contempla en bloque, y en bloque también expresa, la persona del Espíritu Santo en acción incesante y bullidora, dentro de la atmósfera del Cristo místico, no queda ya lugar para meticulosos reparos de un nominalismo decadente. Se comprende que para un racionalista, que se ha forjado del Espíritu Santo un concepto abstracto y mezquino, sean las expresiones de San Pablo enigmas indescifrables; mas para un teólogo católico, avezado a la plenitud de las exegesis patrísticas, bastará media palabra del Apóstol no para fingir sentidos imaginarios, sino para percibir, siempre deficientemente, la enorme carga de pensamiento, que rompe los estrechos moldes de la frase. Y en este caso,

como en tantos otros, la interpretación católica, como más ajustada a la realidad objetiva, será más científica que la negación racionalista. Aquella sencilla expresión, por ejemplo, *que Dios os conceda Espíritu de sabiduría* (Ef. 1,17), que en nuestro lenguaje esquemático pudiera bien significar la simple ilustración del entendimiento, en San Pablo designa el foco mismo de la luz, el Espíritu Santo irradiando sabiduría en nuestro espíritu. Por lo demás, el sentido de plenitud y densidad doctrinal que distingue todo el contexto rechaza toda interpretación minimizante. Con este criterio realista y objetivo, aquel conjunto de los textos trinitarios de San Pablo sube extraordinariamente de punto y resulta incomparablemente más imponente todavía.

3. *Ampliaciones doctrinales.*—Al exponer anteriormente el primero de los dos principios, declaramos ya de alguna manera el concepto amplio y comprensivo que del Espíritu Santo poseía San Pablo. Pero aquella declaración inicial hubo de ser extremadamente esquemática e incompleta. Ahora, para completar la imagen y llenar el esquema, recorreremos, aunque rápidamente, los variados aspectos de aquella acción del Espíritu Santo. Comenzaremos por los más generales, para descender a los más particulares. Como pretendemos más bien dar una sensación de su riqueza doctrinal que no una exposición íntegra y adecuada, nos limitaremos, casi exclusivamente, a la simple reproducción, más o menos ordenada, de los textos más significativos.

Uno de los rasgos más expresivos y reveladores que del Espíritu Santo nos presenta San Pablo, y que parece ser un reflejo de su misma propiedad personal y de su procedencia del Padre y del Hijo, es ser *don* o *dádiva* de Dios. Escribe a los Romanos: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido «dado»* (Rom. 5,5). A los Corintios: *Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo..., el cual tenéis «recibido» de Dios* (1 Cor. 6,19). A los Tesalonicenses: *Dios os «dio» su Espíritu* (1 Tes. 4,8; cf. 1 Cor. 2,12; 2 Cor. 11,4; Gál. 3,2; 3,5; 3,14; Filp. 1,19; Tit. 3,6). En la Epístola a los Hebreos (10,29), el Espíritu Santo es llamado *el Espíritu de la «gracia»*. Esta donación se expresa bajo la imagen de *arras:* [*Dios*] *nos dio las arras del Espíritu* (2 Cor. 1,22; 5,5); *Fuisteis sellados con el Santo Espíritu de la promesa, que es arras de nuestra herencia* (Ef. 1,14). Bajo otra imagen dice el Apóstol que *poseemos las «primicias» del Espíritu* (Rom. 8,23).

Efecto de esta donación es la inhabitación del Espíritu Santo en los fieles. Escribe a los Romanos: *El Espíritu Santo habita en vosotros* (Rom. 8,9). El mismo pensamiento repite otras cuatro veces (Rom. 8,11; 1 Cor. 3,16; 6,19; 1 Tim. 1,14). En virtud de esta inhabitación—añade—, *vuestro cuerpo es «templo» del Espíritu Santo, que está en vosotros* (1 Cor. 6,19; cf. 3,16); y vosotros sois *«morada» de Dios en el Espíritu* (Ef. 2,22).

Esta inhabitación no es inactiva. Los hijos de Dios *son llevados, dirigidos y movidos por el Espíritu de Dios* (Rom. 8,14). *Si sois llevados por el Espíritu*—añade el Apóstol a los Gálatas (5,18)—, *no estáis bajo* [*la coacción de*] *la Ley*. Nosotros somos débiles, mas *el Espíritu viene en socorro de nuestra flaqueza* (Rom. 8,26), y somos *corroborados por la acción del Espíritu* (Ef. 3,16), que es *Espíritu de fortaleza* (2 Tim. 1,7), y somos asistidos *por la virtud* o fuerza *del Espíritu Santo* (Rom. 15,13; 15,19; cf. Filp. 1,27). Gracias a esta acción, *los que son según el Espíritu* [*aspiran*] *a las cosas del Espíritu* (Rom. 8,5).

El efecto más característico de esta acción del Espíritu Santo es la santidad. El es, según San Pablo, *Espíritu de santidad* (Rom. 1,4), de la cual se deriva *la santificación del Espíritu* (2 Tes. 2,13). Y es así que los fieles son *santificados... en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11). En virtud de esta santificación *tenemos franca la entrada ambos,* judíos y gentiles, *en un mismo Espíritu al Padre* (Ef. 2,18); y la *oblación de los gentiles* es *acepta* a Dios, por estar *santificada en el Espíritu Santo* (Rom. 15,16), como el mismo Cristo *por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios* (Heb. 9,14).

A la santidad se asocia la justicia, otro efecto de la acción del Espíritu Santo. Dice el Apóstol que *la justicia de la Ley se realiza plenamente en nosotros, los que caminamos no según la carne, sino según el Espíritu* (Rom. 8,4). Porque *el reino de Dios es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom. 14,17). Por esto los fieles son *justificados... en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11); y *por el Espíritu, en virtud de la fe, aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5; cf. 1 Tim. 3,16).

Por la justicia la vida, que, con mayor frecuencia todavía, se atribuye a la presencia y acción del Espíritu Santo. *Porque la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús nos liberó de la ley del pecado y de la muerte* (Rom. 8,2). *Y la aspiración del Espíritu es vida y paz* (Rom. 8,6); y *el Espíritu es vida por la justicia* (Rom. 8,10). En consecuencia, Dios *vivificará nuestros cuerpos mortales por* [la acción de] *su Espíritu, que habita en nosotros* (Rom. 8,11). Añade el Apóstol: *Si vivimos por el Espíritu, por el Espíritu también caminemos* (Gál. 5,25); porque *el que siembra en el Espíritu, del Espíritu cosechará vida eterna* (Gál. 6,8). Toda la economía del Espíritu es economía de vida; *porque la letra mata, mas el Espíritu vivifica* (2 Cor. 3,6; cf. Rom. 8,13; 1 Cor. 15,45). Esta vida es efecto *de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo* (Tit. 3,5): vida nueva, con que servimos a Dios *en novedad de Espíritu y no en vejez de letra* (Rom. 7,6; cf. Ef. 4,23).

Descendiendo de estas generalidades a otras manifestaciones más particulares, al Espíritu Santo atribuye San Pablo las tres grandes virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad, con todas las actividades espirituales que de ellas se derivan y dan por fruto una vida santa.

Son muy variadas las relaciones que entre la fe y el Espíritu Santo señala San Pablo. A los Gálatas escribe: *Por el Espíritu, en virtud de la fe aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5). A los Corintios: *Teniendo el mismo Espíritu de la fe...* (2 Cor. 4,13). A los Efesios: *Habiendo creído, fuisteis marcados con el sello del Espíritu Santo* (Ef. 1,13). Al Espíritu de fe asocia San Pablo el Espíritu de sabiduría y revelación. Escribe a los Corintios: *Hablamos sabiduría de Dios, la encerrada en el Misterio, la escondida, que... a nosotros nos reveló Dios por medio de su Espíritu... Nosotros recibimos no el Espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios graciosamente nos ha dado...* (1 Cor. 2,7-12). Y a los Efesios: *El Padre de la gloria os conceda Espíritu de sabiduría y revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación...* (Ef. 1,17-18). Y más adelante: *El Misterio de Cristo... ahora fue revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu* (Ef. 3,4-5).

De muchas maneras también relaciona San Pablo la esperanza con el Espíritu Santo. *La esperanza*—dice—*no deja a nadie burlado; porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5,4-5). Y desea que los Romanos abunden *más y más en la esperanza por la virtud del Espíritu Santo* (Rom. 15,13). *Nosotros*—añade a los Gálatas—*por el Espíritu... aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5). Y más solemnemente a los Efesios: *Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación* (Ef. 4,4; cf. 1,17-18). La seguridad de la esperanza, sin alcanzar la certeza de la fe, está garantizada por el testimonio íntimo del Espíritu Santo. Porque *el Espíritu mismo testifica a una con nuestro propio espíritu que somos hijos de Dios* (Rom. 8,16). Es también garantía de nuestra esperanza, bajo otra imagen, el Espíritu Santo, como sello impreso en nuestros corazones. Por esto exhorta el Apóstol a los Efesios: *No contristéis el Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis marcados para el día del rescate* (Ef. 4,30; cf. 1,13; 2 Cor. 1,22). De la seguridad de la esperanza nace el gozo del corazón cristiano. *Nos gozamos*—dice—*en la esperanza de la gloria de Dios* (Rom. 5,2): *gozosos con la esperanza* (Rom. 12,12); porque *el reino de Dios es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom. 14,17). Por esto los hombres acogen la palabra del Evangelio como mensaje de salud, *con gozo del Espíritu Santo* (1 Tes. 1,6; cf. Rom. 15,4; Ef. 1,12-13).

Sobre *la caridad de Dios,* la recíproca amistad entre Dios y los hombres, ya varias veces nos ha salido al paso el conocido texto en que afirma San Pablo que *ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom. 5,5). Es interesante notar la diversidad de fórmulas con que la designa San Pablo en función del Espíritu Santo: *caridad del Espíritu* (Rom. 15,30), *caridad en el Espíritu* (Col. 1,8), *Espíritu de caridad* (2 Tim. 1,7).

A la caridad, como a celeste reina, acompaña el cortejo de todas las virtudes, todas ellas fruto del Espíritu Santo. A las detestables obras de la carne contrapone San Pablo *la fructificación del Espíritu,* que *es: caridad, gozo, paz, longanimidad; benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia* (Gál. 5,22-23). Es que, *si vivimos por el Espíritu,* no es de maravillar que *también por el Espíritu caminemos* (Gál. 5,25); que a la vida de Espíritu correspondan y sigan obras de Espíritu. Sin duda que el constante bien obrar no se logrará sin lucha. La carne es terrible enemigo de la virtud; pero ¡qué diferencia entre la lucha de la razón y la lucha del Espíritu contra la carne! Cuando frente a la carne se halla la pobre razón humana, se registran los tremendos fracasos consignados por el Apóstol en el tétrico capítulo 7 de la Epístola a los Romanos. En cambio, si contra la carne se enfrenta el Espíritu, el Espíritu triunfa gallardamente de la carne, como lo celebra el mismo Apóstol en el vibrante capítulo 8 de la misma Epístola o en el capítulo 5 de la escrita a los Gálatas.

En este bien obrar y luchar, la acción del Espíritu en el hombre no agobia ni trastorna. Es, sin duda, estimulante y ferviente (Rom. 12,11; Ef. 5,18-19); pero es al mismo tiempo sedante y pacificadora (Rom. 8,6; 14,17; Gál. 5,22; Ef. 1,3) y deja al hombre el pleno uso de su libertad; porque *donde está el Espíritu del Señor hay libertad* (2 Cor. 3,17; cf. Rom. 8,2); y aun *los espíritus de los profetas se sujetan a los profetas* (1 Cor. 14,34). Es que, según se escribe a los Romanos, *no habéis recibido un espíritu de esclavitud, antes habéis recibido un Espíritu de filiación adoptiva* (Rom. 8,15; cf. Gál. 4,6-7). Los que por el Espíritu se sienten hijos, no pueden tener sentimientos de esclavos.

Toda esta vida espiritual se sustenta con la oración y la mortificación, que San Pablo vincula también a la acción del Espíritu Santo.

La oración, en todos sus grados o estadios, más que obra nuestra es obra del Espíritu Santo. *Pues qué hemos de orar, según conviene, no lo sabemos; mas el Espíritu mismo interviene a favor nuestro con gemidos inefables. Y el que sondea los corazones sabe cuál es la aspiración del Espíritu, por cuanto según Dios interviene a favor de los santos* (Rom. 8,26-27; cf. 8,23). *Oraré con el Espíritu, mas oraré también con la mente* (1 Cor. 14,15). A los Efesios exhorta San Pablo a que perseveren *orando con toda oración y súplica en todo tiempo en Espíritu* (Ef. 6,18; cf. Filp. 3,3). ¡Y qué efervescencia de oración! *No os embriaguéis con vino*—escribe a los Efesios—, *antes llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre vuestro en el nombre del Señor nuestro, Jesu-Cristo* (Ef. 5,18-20). Yo—dice—*cantaré con el Espíritu, mas cantaré también con la mente* (1 Cor. 14,15). El ideal de la oración para San Pablo es que la acción del Espíritu Santo en nuestro espíritu re-

percuta en nuestra inteligencia; que el fuego divino no sólo abrase, sino también ilumine. Ni luz fría ni calor tenebroso.

También la mortificación es obra especialmente del Espíritu Santo. Mortificarse, dentro del tecnicismo de San Pablo, no es otra cosa que neutralizar, exterminar, matar los gérmenes morbosos inoculados por el pecado original en la carne, corrompida y rebelde. Ahora bien: el antagonista y el antídoto de la carne es el Espíritu. Por esto decía el Apóstol a los Gálatas: *Caminad en Espíritu y no daréis satisfacción a la concupiscencia de la carne. Pues la carne codicia contra el Espíritu y el Espíritu contra la carne; como que esas cosas son entre sí contrarias... Mas los que son de Cristo crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias* (Gál. 5,16-24). Y a los Romanos: *Si con el Espíritu dais muerte a las fechorías del cuerpo, viviréis* (Rom. 8,13). Fruto de la mortificación de la carne por el Espíritu es la pureza. Por esto San Pablo, para recomendar la pureza, recordaba a los Corintios los dos grandes motivos de la pureza cristiana, tan conexos entre sí: la incorporación en Cristo Jesús (1 Cor. 6,15) y la inhabitación del Espíritu Santo (ibid., 6,19); y les recomendaba la virginidad para que la virgen fuera *santa en el cuerpo y en el Espíritu* (ibid., 7,34). Semejante mortificación y pureza es para San Pablo la verdadera *circuncisión del corazón, en Espíritu y no en letra* (Rom. 2,29; cf. 2,11).

Como instrumentos o vehículos de esta múltiple y variada acción del Espíritu Santo fueron instituidos los sacramentos. El bautismo lo relaciona especialmente San Pablo con el Espíritu Santo. Dice a los Corintios: *Fuisteis lavados... en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11). Y más adelante: *En un mismo Espíritu nosotros todos fuimos bautizados en razón de formar un solo cuerpo* (ibid., 12,13). Y escribiendo a Tito llama al bautismo *baño de la regeneración y renovación del Espíritu Santo* (Tit. 3,5). La rápida alusión a la confirmación recuerda también al Espíritu Santo: *A todos se nos dio a beber un mismo Espíritu* (1 Cor. 12,13). La recuerda también la alusión hecha al sacramento del orden. Escribe a Timoteo: *Te amonesto que reavives la gracia de Dios, que está en ti por la imposición de mis manos.* Y explica a continuación cuál sea esta gracia de Dios: *Que no nos dio Dios un espíritu de timidez, sino de fortaleza, y de caridad, y de templanza* (2 Tim. 1,6-7). Los otros dos sacramentos de que habla San Pablo, la Eucaristía y el matrimonio, se conciben y presentan en función del Cuerpo místico de Cristo (1 Cor. 10,16-17; Ef. 5,22-32). Y ya nos tiene dicho el mismo Apóstol que *si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ese tal no es [miembro] de Él* (Rom. 8,9).

Por fin, también el apostolado se ejerce bajo la dirección y acción del Espíritu Santo. Los apóstoles son *ministros de una Nueva Alianza, no de letra, sino de Espíritu; porque la letra mata, mas el Espíritu vivifica* (2 Cor. 3,6). Por esto su ministerio es *ministerio del Espíritu* (ibid., 3,8). Y se acreditan *como ministros de Dios... en Espíritu Santo* (ibid., 6,4-6). Y de sí afirma San Pablo: *Nuestro Evangelio no fue de palabra solamente, sino también con fuerza y Espíritu Santo* (1 Tes. 1,5), o, como dice a los Corintios, *mi predicación no fue con persuasivas palabras de sabiduría, sino con demostración de Espíritu y de fuerza* (1 Cor. 2,2-4); *no con palabras aprendidas de humana sabiduría, sino con las aprendidas del Espíritu* (ibid., 2,13). Desprovistos de armas carnales (2 Cor. 10,3-5), tenían y manejaban *la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios* (Ef. 6,17). Cuantas conquistas había llevado a cabo el gran Apóstol de los gentiles las había realizado *por la virtud del Espíritu Santo* (Rom. 15,19). Y generalmente el mensaje de salud evangélica fue acreditado por Dios *con señales y portentos, y variedad de milagros, y repartición de dones del Espíritu Santo* (Hebr. 2,4; cf. 2 Cor. 3,3). Y lo que por el Espíritu se ganó, por el Espíritu debía conservarse. Así lo intima el Apóstol a Timoteo: *Guarda el precioso depósito por el Espíritu Santo, que habita en nosotros* (2 Tim. 1,14).

Al carisma supremo del apostolado están subordinados los otros carismas, que no son, como a las veces se imagina, dones aparatosos y espectaculares, sino gracias sociales, destinadas a la *edificación del Cuerpo [Místico] de Cristo* (Ef. 4,12), verdaderas funciones vitales de los diferentes órganos de este Cuerpo. Ahora bien: el carisma es, según la exacta definición que da San Pablo, *la manifestación del Espíritu ordenada al bien común* (1 Cor. 12,7). El Espíritu Santo es el dador y el autor de los carismas. Porque *divisiones hay de carismas, pero un mismo Espíritu* (ibid., 12,4) es el que los reparte. Y después de enumerar una larga serie de carismas (ibid., 12,8-10) que se reparten *por el Espíritu, según el mismo Espíritu, en virtud del mismo Espíritu, en un mismo Espíritu* (ibid.), concluye el Apóstol: *Mas todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu, repartiendo en particular a cada cual según quiere* (ibid., 12,11).

Conclusión

Hemos enumerado algo artificialmente, para que la lectura resultase menos fatigosa, las variadísimas actividades del Espíritu Santo en orden a la santificación de los hombres y más concretamente en orden al desenvolvimiento vital del Cuerpo místico de Cristo. Pero, con artificio o sin artificio, la simple enumeración es impresionante. De ella se desprenden dos consecuencias, que quisiéramos destacar.

Primeramente, después de esta larga enumeración y de todo cuanto llevamos dicho anteriormente, es fuerza reconocer que San Pablo concibe y presenta el Espíritu Santo no estática, sino dinámicamente; no tanto la persona cuanto su acción santificadora. Y esta acción no es algo incidental o accesorio ni es un fenómeno intermitente; es una actividad esencial e incesante, que alcanza a todo, lo invade todo, lo explica todo. La grandiosa concepción paulina del Cuerpo místico de Cristo sería una metáfora sonora si su principio vital y

vivificante, su principio de cohesión y de unidad, de acción y de vida, no fuera el Espíritu Santo. Se desvanecería como el humo toda la Teología de San Pablo, que si es la Teología del Cristo místico, es también, por lo mismo, la Teología del Espíritu Santo en acción. Importante es esta primera consecuencia; pero no es sino la preparación o la premisa de la segunda, incomparablemente más importante.

Todas las impericias literarias de San Pablo, lejos de infringir o nublar la vigorosa lógica, cohesión y unidad de su pensamiento, no hacen sino recalcarlas con mayor relieve. Quien haya leído y entendido sus escritos convendrá fácilmente con él en que era verdaderamente *imperitus sermone, sed non scientia* (2 Cor. 11,6). A través de todas sus incoherencias verbales y escabrosidades estilísticas fulgura luminoso su pensamiento, amplio y variado, pero nítido y preciso y reducido a la más estricta unidad. Los ciento cincuenta textos en que menciona al Espíritu Santo, literariamente desligados, disgregados, dispersos, cuando se cotejan y relacionan unos con otros aparecen convergentes hacia un solo punto inconfundible. Esas actividades, múltiples y variadísimas, suponen siempre un solo agente, principio único de tanta variedad: la persona del Espíritu Santo. De ella, sin duda, nos ha revelado el Apóstol algunos rasgos esenciales, que bastan al teólogo para afirmar y probar que el Espíritu Santo de San Pablo es verdadera persona, propiamente divina, distinta de las otras dos personas y consustancial a ellas, procedente del Padre y también del Hijo. Pero, aun prescindiendo de estos textos reveladores, supuesta la mentalidad sintética y unitaria del Apóstol, bastaba al exegeta reflexivo la misma multiplicidad y disparidad de las actividades del Espíritu Santo para reconocer en ellas un solo agente, siempre el mismo; un solo principio, una sola persona. Y este agente en acción uno y único es el Espíritu Santo de San Pablo.

CAPITULO IV

El pecado original (Rom. 5,12-21)

La doctrina revelada acerca del pecado original propónela San Pablo no por sí y de primera intención, sino simplemente como punto de referencia para declarar la acción justificadora y vivificadora de Jesu-Cristo en calidad de segundo Adán. Esta circunstancia, lejos de menguar el valor de sus declaraciones, no hace sino reforzarlo, por cuanto da a entender que se trata de una doctrina que todos conocen y nadie discute. Este punto de vista, tomado, por así decir, en sentido opuesto, es sumamente interesante al teólogo, que, no contento con conocer la existencia del pecado original, desea escudriñar su esencia y penetrar en lo posible su misterio. Como San Pablo declara el oficio del segundo Adán en función del pecado original, inversamente la naturaleza del pecado original podrá ilustrarse a la luz del segundo Adán.

Deseando San Pablo declarar la vitalidad de la justicia cristiana, comienza exponiendo la inefable comunión o comunicación del hombre con Cristo y la plenitud de justicia que de esta comunión se deriva al hombre. Esta comunión de justicia la explica el Apóstol por la opuesta comunión de pecado de los hombres con Adán, en que consiste sustancialmente el pecado original. Tal es el pensamiento desarrollado en la segunda mitad del capítulo 5 de la Epístola a los Romanos.

La dificultad de este pasaje es igual a su importancia. Para allanar esta dificultad y poner de relieve esta importancia daremos separadamente, primero, el texto del mismo Apóstol; luego, el doble comentario teológico que su importancia reclama: una demostración que pruebe la existencia del pecado original y una disquisición sobre el segundo Adán que permitirá vislumbrar la íntima naturaleza de este misterioso pecado.

I. El texto de San Pablo (Rom. 5,12-21)

A la primera lectura, y a la décima también, este pasaje del Apóstol es, más que difícil, embrollado y aun laberíntico. No falta, con todo, un hilo conductor que nos pueda guiar en el laberinto. El pensamiento de San Pablo es de suyo bastante claro y sencillo: quiere declararnos cómo Jesu-Cristo es para los hombres principio de justicia. Para dar mayor relieve a este pensamiento, se le ocurre establecer un paralelismo entre Adán y Jesu-Cristo. Este paralelismo, en sustancia, se reduciría a estos términos: «Como por Adán entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así por Jesu-Cristo entró la justicia en el mundo, y por la justicia, la vida». Pero este paralelismo, si por una parte declaraba bien su pensamiento, por otra le pareció casi ofensivo a la dignidad incomparable de Jesu-Cristo. ¿Cómo equiparar, aunque sea invirtiendo la significación de los términos, al hombre terreno con el hombre celestial? En virtud, pues, de esta especie de escrúpulo, el paralelismo se convierte en contraste vigoroso entre Adán y Jesu-Cristo. De ahí las marchas y contramarchas del Apóstol en sus raciocinios. Previa esta observación, podremos ya determinar más en concreto el desenvolvimiento lógico de todo este intrincado pasaje. Y creemos que esta determinación es el mejor comentario literal que nos pueda introducir en su inteligencia. Podemos, pues, distinguir en este pasaje cuatro pasos o estadios. Primero, el paralelismo comenzado y cortado en seco. Segundo, el paralelismo convertido en contraste o antítesis. Tercero, el paralelismo reanudado y acabado. Cuarto, por vía de conclusión, el paralelismo combinado con el contraste. Con esto será ya más fácil seguir el razonamiento del Apóstol.

Paralelismo iniciado e interrumpido entre Adán y Jesu-Cristo (5,12-14).—Por tanto, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron; porque anteriormen-

te a la Ley de *Moisés* existía el pecado en el mundo; mas donde no hay ley, el pecado no se imputa; sin embargo, reinó la muerte desde Adán a Moisés, aun sobre los que no habían pecado a imitación de la transgresión de Adán, el cual es figura del que había de venir, *Jesu-Cristo...*

Doble contraste entre Adán y Jesu-Cristo (5,15-17).—Mas no fueron de la misma manera la ofensa y el don *de la gracia.* Porque si por la ofensa de uno solo los *que eran* muchos murieron, mucho más la gracia de Dios y el don en la gracia de un solo hombre, Jesu-Cristo, sobreabundó en los *que eran* muchos.

Y no fue el don como *había sido la condenación* por uno que pecó: porque la sentencia *arranca* de uno solo *y remata* en condenación, mas el don toma principio de muchas ofensas, *la de Adán y la de todos los hombres, y se resuelve* en justificación *de todos.* Porque si por la ofensa de uno solo reinó la muerte por culpa de este solo, mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por solo Jesu-Cristo.

Paralelismo reanudado y concluido (5,18-19).—Así, pues, como por la ofensa de uno solo recae la condenación sobre todos los hombres, así también por la justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida. Porque como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los *que eran* muchos, así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los *que son muchos.*

Conclusión: paralelismo matizado de contraste (5,20-21).—Mas la Ley entró de por medio para que la ofensa creciese. Mas donde creció el pecado sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado en la muerte, así también reinase la gracia por la justicia para la vida eterna, por *mediación de* Jesu-Cristo, Señor nuestro.

Muchas son las enseñanzas teológicas contenidas en estas palabras del grande Apóstol, pero dos son, a no dudarlo, las más importantes: 1.ª, la existencia del pecado original; 2.ª, la maravillosa concepción o figura del segundo Adán, contrapuesto al primero.

II. El pecado original

La demostración plena de este dogma de fe sería, sin duda, la que estribase simultáneamente en todo el pasaje del Apóstol; pero son tantas y tan categóricas las afirmaciones que en él se repiten, que para mayor evidencia y vigor de la argumentación conviene tomarla por partes. Separada e independientemente se puede argumentar, tanto de los versículos 12-14, comprendidos en la primera sección, como de los versículos 15-21, contenidos en las tres siguientes.

El argumento tomado de los primeros versículos (12-14) es clásico. Despejándolo de consideraciones inútiles y de cavilaciones impertinentes, que no merecen tomarse en cuenta, este argumento es de una evidencia y fuerza irresistibles. Todo él estriba en esta afirmación del Apóstol: *Por el pecado vino la muerte, y por eso la muerte alcanzó*

a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. En el presente orden de la divina Providencia la muerte no es simplemente un resultado natural de la constitución orgánica del hombre: es pena del pecado; y si el hombre no hubiera pecado, tampoco hubiera muerto. Ahora bien: el pecado que dio principio a la muerte, mejor dicho, el pecado en virtud del cual pesa sobre la Humanidad la sentencia de muerte, es el pecado del primer hombre. Así lo dice terminantemente San Pablo: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo.* Y para que a nadie se le ocurriese pensar que esta primera entrada del pecado en el mundo fue simplemente la del pecado personal de Adán, la cual con su mal ejemplo indujese a los demás hombres al pecado, de suerte que cada cual muriese por su pecado propio e individual, para que a nadie se le ocurriese pensar de esta manera, propone el mismo Apóstol dos consideraciones, que prueban con plena evidencia que el pecado en virtud del cual incurren los hombres en la sentencia de muerte no es el pecado personal de cada uno, sino el solo pecado de Adán. Dice San Pablo: *Anteriormente a la Ley [de Moisés] existía el pecado en el mundo.* No hay duda de que antes de Moisés se cometieron muchos pecados en el mundo, como lo demuestra la Escritura. Con todo, no fueron esos pecados los que acarrearon la muerte a los hombres. Porque, como añade el Apóstol, *donde no hay ley, el pecado no se imputa.* En efecto, el pecado es la transgresión de la ley; por esto la ley es la medida del pecado y del reato en que por él se incurre, tanto de culpa como de pena. El reato de pena que se contrae no es otro que la sanción que señala la ley a la transgresión. Ahora bien: si se prescinde de la amenaza de muerte hecha por Dios a Adán si comía del árbol vedado, anteriormente a Moisés no existía ley alguna que castigase el pecado, y menos todo pecado, con la pena de muerte. *Sin embargo*—prosigue San Pablo—, *reinó la muerte desde Adán a Moisés.* Conclusión: luego la muerte no fue castigo de los pecados propios de cada uno, sino del primer pecado de Adán. Y para que éste fuera justo, como lo era, menester era también que este primer pecado no sólo fuese pecado personal de Adán, sino pecado universal de todos los hombres. Por esto dice San Pablo tan categóricamente que todos murieron, por cuanto todos pecaron. Luego el primer pecado de Adán fue tan propiamente pecado de todos, que por él todos pecaron.

Por si ésta no bastase, otra consideración más llana propone el Apóstol. La universalidad de la muerte, si fuese efecto de los pecados individuales, supondría necesariamente la universalidad de estos pecados. Ahora bien, dice San Pablo: *Reinó la muerte... aun sobre los que no habían pecado, a imitación de la transgresión de Adán.* Hubo algunos, como el justo Abel, Noé, Abrahán, José—a lo menos los niños muertos antes de llegar al uso de razón—, los cuales no cometieron pecados personales que imitasen la transgresión de Adán, y, sin embargo, también éstos murieron. Luego la muerte no es pena de los pecados personales de cada uno, sino castigo del pecado cometido por todos en Adán.

En suma: si por el pecado de uno vino la muerte como castigo sobre todos, señal es que aquel pecado de uno fue también pecado de todos. Por eso todos murieron por aquel pecado, porque todos pecaron con aquel pecado.

No es menos eficaz el argumento deducido de los versículos siguientes (15-21). Como base de él recojamos antes algunas de las afirmaciones del Apóstol. Tres son las principales. En el versículo 15 dice: *Por la ofensa de uno solo murieron los que eran muchos.* Que es lo mismo que con más energía dice en el versículo 17: *Por la ofensa de uno solo reinó la muerte por culpa de este solo.* En las cuales palabras dos cosas pone de relieve San Pablo: la unidad del principio y la universalidad del efecto: un pecado de uno solo, causa de la muerte de todos. En los versículos 16 y 18 nos descubre el Apóstol el aspecto jurídico o judicial de todo este proceso, esto es, que la muerte no es una simple desgracia hereditaria, sino una verdadera pena fulminada contra los hombres en juicio por el pecado de Adán. Dice en el 16: *La sentencia arranca de uno, de un hombre y de un pecado, y remata en condenación.* Donde es de notar que, en virtud del contexto, la afirmación de San Pablo es exclusiva, esto es, que el crimen que motiva la sentencia de condenación de tal manera es el pecado de Adán, que son positivamente excluidos los pecados de los individuos que después se han seguido. En este mismo sentido dice en el 18: *Por la ofensa de uno sólo recae la condenación sobre todos los hombres.* Por fin, en el versículo 19 determina con mayor precisión cuál sea el pecado de Adán y cuán estrecha la participación de los hombres en él. El pecado fue la transgresión, el acto de desobediencia de Adán. La participación fue tal, que por este pecado fueron todos constituidos pecadores: como si por él fueran informados o compenetrados. Dice así San Pablo: *Por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los que eran muchos.*

En todas estas expresiones del Apóstol se indican dos conexiones o relaciones del pecado de Adán: una respecto del pecado de todos los hombres, otra respecto de la muerte. Esta doble relación sirve de base para una doble argumentación.

Primeramente, el pecado de Adán, él solo, se comunica y alcanza a todos los hombres de tal manera, que por él todos quedan constituidos pecadores. Esto lo dice terminantemente el mismo Apóstol. Ahora bien: este pecado no es otro que el mismo acto de desobediencia, con que el primer hombre traspasó el precepto de Dios. También esto lo expresa el Apóstol explícitamente y, como hemos notado, con exclusión de los otros pecados actuales que han cometido los demás hombres. Luego este único pecado de Adán es al mismo tiempo pecado de todos los hombres. Y este pecado, único por su origen, múltiple por su extensión, es el que llamamos pecado original.

La misma consecuencia se deduce si consideramos la relación del primer pecado con la muerte. En efecto, por el solo pecado de Adán ha sobrevenido la muerte a todos los hombres no ya simplemente como un infortunio hereditario, sino como una sentencia dada en juicio contra ellos en castigo de aquel pecado. Esto lo afirma categóricamente el Apóstol. Ahora bien: es evidente, supuesta la justicia de Dios, que los hombres no pudieran ser justamente sentenciados y condenados a muerte en castigo de aquel pecado si este pecado no fuera a la vez pecado propio de todos y de cada uno de ellos. Luego, finalmente, el pecado de Adán es también pecado universal de toda la Humanidad: existe el pecado original.

Cómo el pecado de uno pueda ser pecado de muchos, que, cuando se cometió el pecado, ni siquiera existían todavía, es uno de los misterios más oscuros de la fe; pero para nosotros, que creemos en la palabra infalible de Dios, nos basta que El nos lo haya revelado por la palabra también infalible de su Apóstol. Con todo, alguna luz nos dará sobre este oscuro misterio lo que a continuación vamos a considerar sobre la estrecha unión y como compenetración que nos enseña el Apóstol entre los hombres y Adán, y más aún la inefable y mística identificación de los hombres con Jesu-Cristo y en Jesu-Cristo.

III. Cristo, «segundo Adán»

La figura del *Hombre nuevo,* del *segundo Adán,* se vislumbra ya en el Protoevangelio. Pero lo que allí no es más que un esbozo, es en San Pablo una imagen grandiosa o, si se quiere, una visión profunda y luminosa, que esclarece maravillosamente todo el plan de la economía divina, y señaladamente de la redención y reparación de todas las cosas por Jesu-Cristo.

En general, dos son como los polos de esta concepción paulina: primero, la analogía del segundo Adán con el primero en la solidaridad con la Humanidad entera, que encierran en sí y representan; segundo, el contraste radical entre ambos, por su mutua oposición o contrariedad, por las incomparables ventajas que el segundo hace al primero y por el exceso o sobreabundancia del bien sobre el mal; triple contraste de reversión, de superioridad personal y de preponderancia real.

A la luz de esta analogía y de este contraste veamos más en particular cómo San Pablo presenta a cada uno de estos dos personajes, que cifran y personifican en sí toda la Humanidad: Adán y Jesu-Cristo.

1. *Adán.—Por uno todos, en uno todos.* No existe en el orden moral ninguna unión tan estrecha como la de la Humanidad entera con Adán. Ni la ciudad, ni la familia, ni otra sociedad humana tienen en sí tan fuerte cohesión. Todos los hombres están representados, encerrados, contenidos moralmente en Adán. Adán era como el centro de atracción del mundo humano, la cabeza de un organismo inmenso y compacto. Entre Adán y sus hijos existía comunión vital, solidaridad única e incomparable. La suerte de Adán había de ser

la suerte de todos y, lo que es más, a la voluntad de Adán estaban vinculadas las voluntades de toda la Humanidad, y la justicia o transgresión de Adán había de ser justicia o pecado universal de todos los hombres.

Adán pecó, y todos pecamos en él. Los efectos fueron desastrosos. El pecado invadió el mundo, y como déspota asentó en él el trono de su imperio universal. La corrupción moral que siguió al primer pecado fue espantosa. Y *por el pecado, la muerte,* cuyo cetro de hierro se extendió sobre todos los desgraciados hijos de Adán, sin perdonar uno solo. Todos los hombres, cautivos y esclavos del pecado y de la muerte.

2. *Jesu-Cristo.*—Adán, al arrastrar en su crimen y ruina a la Humanidad entera, mereció ser destituido de su honorífica jefatura. Y lo fue. El lugar de Adán fue ocupado por Jesu-Cristo. En vez de Adán, Jesu-Cristo es la cabeza, el príncipe, el jefe de la Humanidad, o, como dijo Isaías (9,6), *padre del mundo venidero.*

Pero la nueva solidaridad es más compacta que la primera. Al descomponerse el viejo organismo surge un organismo más perfecto, más sólidamente trabado, eternamente indestructible. Toda la Humanidad, como disgregándose del viejo Adán, es atraída, asociada, adherida, trabada a Jesu-Cristo.

En esta unión de la Humanidad con Jesu-Cristo hay como tres grados. Una unión menos estrecha, meramente moral y análoga enteramente a la unión precedente con Adán, es anterior a la muerte de Jesu-Cristo. Cuando Jesu-Cristo moría por nosotros, y nosotros en El, como dice San Pablo (2 Cor. 5,14), ya nosotros estábamos de alguna manera, jurídicamente, representados e incluidos en Jesu-Cristo; que a no ser así no pudiera decir tan resueltamente el Apóstol que *muriendo uno por todos, todos, en consecuencia, murieron.* Pero a la muerte y resurrección de Jesu-Cristo siguió una unión de nosotros con El mucho más íntima y compacta. Al morir nosotros en Cristo, y con nosotros el hombre viejo, que es la nefasta herencia del primer Adán, quedó en cierto modo suprimida nuestra antigua personalidad y fuimos absorbidos por la persona y la vida de Jesu-Cristo. Místicamente éramos ya miembros de Jesu-Cristo. Mas todo esto era aún virtual y potencial. Para que esta unión mística se hiciese actual y real habíamos de ser regenerados en Jesu-Cristo y ser incorporados en El por la fe y el bautismo. Entonces, finalmente, la agregación se convirtió en inefable unidad e identidad. Entonces quedó definitivamente formado el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo, el Cristo místico, en el cual halla su más adecuada verificación la misteriosa expresión de San Pablo *en Cristo Jesús.*

Los efectos de esta nueva solidaridad son maravillosos. Al reino del pecado y de la muerte sucede el reino de la gracia por la justicia para la vida eterna. Los hombres, favorecidos por la gracia de Dios y de Jesu-Cristo, reciben el don de la justicia, con el cual quedan intrínsecamente justificados, participando y reproduciendo en sí la justicia de Cristo. Verdaderamente la gracia de Dios reina, triunfa, se desborda. Y por la gracia los justos reinan y reinarán eternamente en la vida, todo por mediación de Jesu-Cristo, Señor nuestro. Ni será sólo el espíritu quien participe de la vida de Jesu-Cristo. Si por un hombre sobrevino la muerte, por otro vendrá la resurrección de los muertos. Jesu-Cristo es como las primicias de la resurrección; pero a las primicias seguirá toda la mies. La muerte, última entre las potencias hostiles, será finalmente destruida.

Esta comunión de justicia y de vida de los hombres con Cristo Jesús, en medio de su profundidad abismal, se ha hecho suficientemente asequible y familiar después que se ha divulgado la doctrina sobre el Cuerpo Místico de Cristo. Mas no lo olvidemos: San Pablo, para declarar de alguna manera esta misteriosa comunión, toma como punto de referencia la comunión de pecado y de muerte de la Humanidad con Adán, que constituye el gran misterio del pecado original. Existe, por tanto, profunda afinidad entre la comunión en el mal y la comunión en el bien, ambas igualmente radicadas en el principio de solidaridad. En consecuencia, como San Pablo declara, la comunión en el bien por la comunión en el mal, que da por averiguada, podemos inversamente nosotros explicar la comunión en el mal, que se nos hace más difícil de comprender, por la opuesta comunión en el bien, que, gracias a las Epístolas de San Pablo, conocemos mejor. Y aún podemos añadir, sin prejuzgar nada, que entre las diferentes teorías de los teólogos católicos para explicar la esencia del pecado original, aquella, en principio, será más acertada y aceptable que tome como base el principio de solidaridad, clave de la comparación antitética establecida por San Pablo entre la comunión de vida y de justicia en Cristo Jesús con la comunión de pecado y de muerte en el primer Adán. El misterio de esta explicación será la mejor garantía de su verdad.

CAPITULO V

La predestinación dentro del plan de la providencia

De la predestinación divina dentro del plan integral de la providencia sobrenatural trata principalmente San Pablo en Rom. 8, 28-30, y en Ef. 1,3-14. La interpretación de estos pasajes, ya de suyo dificilísima, se haría absolutamente imposible si se emprendiese con espíritu partidista. Hay que descartar, por tanto, todo prejuicio de escuela si no se quiere falsear radicalmente el pensamiento de San Pablo. Las teorías han de seguir a la interpretación, no precederla. Aquí, más que en otras partes, hay que explicar a San Pablo por San Pablo.

Primeramente presentaremos los textos del Apóstol; luego trataremos de interpretarlos teológicamente con la máxima exactitud y objetividad.

I. Los textos de San Pablo

1) Rom. 8,28-30.

Dada la extrema dificultad de obtener una versión castellana ceñida y clara que reproduzca los más delicados matices del original, es preferible retocar la versión latina. Dice, pues, el Apóstol:

28 *Scimus autem quoniam diligentibus Deum*
omnia <cooperatur Deus> in bonum,
iis qui secundum propositum vocati sunt [...].
29 *<Quoniam> quos praescivit, <etiam> praedestinavit*
conformes [...] *imaginis Filii sui,*
ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.
30 *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit;*
et quos vocavit, hos et iustificavit;
quos autem iustificavit, <hos> et glorificavit.

Consta este pasaje de dos partes principales, enlazadas entre sí por la partícula *quoniam*, causal o explicativa, que introduce la segunda como declaración de la primera. Semejante estructura permitirá ilustrar la una por la otra.

En la primera parte hay un solo verbo principal *(cooperatur)*; en la segunda, cinco verbos escalonados o concatenados *(praescivit, praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit)*. El sujeto de todos estos verbos es uno solo, *Deus*; y uno también el término complemento personal (directo o indirecto) de todos ellos. De estos dos hechos fundamentales se siguen algunas consecuencias, que no carecen de importancia.

La primera se refiere al sentido exacto del primer verbo, *cooperatur*. La frase *omnia cooperatur Deus in bonum* suele traducirse modernamente *Dios hace contribuyan todas las cosas para el bien...* o *Dios hace concurrir todas las cosas para el bien*. Pero semejante interpretación de *cooperatur* (συνεργεῖ) parece inexacta por tres razones: 1.ª, porque *cooperatur* expresa la acción u operación del mismo Dios y no la acción de otras cosas; 2.ª, porque de otras cosas que concurran al bien de los llamados no se habla en la segunda parte ni en todo el pasaje; 3.ª, porque al explicar la acción de Dios, expresada por *cooperatur*, no se tienen en cuenta los cinco verbos de la segunda parte, que, evidentemente, expresan acción de Dios. Por esto, dando al prefijo proposicional *(co-)* el sentido de *conjuntamente*, y considerando los cinco verbos de la segunda parte como una especificación o desenvolvimiento de *cooperatur*, parece más probable traducir la frase *Dios «coordina» (o «combina» o «hace convergir») toda su acción para el bien...* Con esta interpretación, todo el pasaje adquiere mayor unidad y cohesión.

El término personal de los cinco verbos de la segunda parte *(quos, hos)* es único e invariable. Dado que estos verbos no son sino una explicación de *cooperatur*, síguese que es uno mismo también e invariable el término personal *(indirecto)* de *cooperatur*, es a saber, *diligentibus Deum* y *iis qui... vocati sunt*, que tienen, por tanto, idéntica amplitud o extensión. Consiguientemente, al hablarse de los predestinados, no se habla aquí de una categoría privilegiada, sino de todos los *llamados*, que son los mismos que *aman a Dios*. Toda interpretación de la predestinación paulina de este pasaje que no parte de este supuesto está falseada en su misma base.

Otras observaciones particulares prepararán la interpretación teológica del pasaje.

De los cinco verbos de la segunda parte, el primero *(praescivit)* sólo se halla en una proposición incidental o subordinada; los otros cuatro son verbos principales, sobre los cuales, por tanto, recaen las afirmaciones del Apóstol. Esto explica que mientras *praescivit* no tenga correspondencia en la primera parte, en cambio los otros cuatro son eco reforzado de otros tantos elementos en ella contenidos. A *quos autem «praedestinavit», hos et «vocavit»* corresponde *iis qui secundum «propositum vocati» sunt*. Son también afines *iustificavit* y *diligentibus Deum*. Por fin, *glorificavit* corresponde a *in bonum*, como también a *conformes imaginis Filii sui...* De todas estas correspondencias, la más significativa es la de *praedestinavit* y *propositum*, en virtud de la cual la *predestinación* y el propósito (o *designio)*, si no son lógicamente un mismo acto, son, por lo menos, dos actos similares, afines o complementarios.

2) Ef. 1,3-14

3 *Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesu-Cristo,*
quien nos bendijo con toda bendición espiritual
en las celestes mansiones en Cristo,
4 *según nos eligió en El antes de la creación del mundo,*
para ser santos e inmaculados en su presencia, por su amor;
5 *predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesu-Cristo*
según el beneplácito de su voluntad,
6 *para alabanza de la gloria de su gracia,*
con cuya plenitud nos agració en el Amado.
7 *En el cual tenemos la redención por su sangre,*
la remisión de los pecados según la riqueza de su gracia,
8 *que hizo desbordar sobre nosotros*
en toda sabiduría e inteligencia;
9 *notificándonos el misterio de su voluntad,*
según su beneplácito que se propuso en El,
10 *en orden a su realización en la plenitud de los tiempos:*
de recapitular todas las cosas en Cristo,
las que están en los cielos y las que están sobre la tierra.
11 *En El, en el cual fuimos, además, constituidos herederos,*
predestinados según el propósito del que todo lo obra
según el consejo de su voluntad,
12 *Para que seamos encomio de su gloria,*
nosotros los que ya antes habíamos esperado en Cristo;
13 *en el cual también vosotros, habiendo oído la palabra de la verdad,*
el Evangelio de vuestra salud,
en el cual, habiendo también creído,
fuisteis sellados con el santo Espíritu de la promesa,

14 *que es arras de nuestra herencia,*
para el rescate de su patrimonio,
para alabanza de su gloria.

En este magnífico himno a la providencia del Padre celestial cabe distinguir tres grandes estrofas binarias. La primera (v.3-6) bendice a Dios porque El nos bendijo conforme a su eterna elección y predestinación. La segunda (v.7-10) celebra nuestra redención y la recapitulación de todas las cosas en Cristo. La tercera (v.11-14) recuerda las dos fracciones de israelitas y gentiles, ya unificadas y partícipes por igual de la salud divina. En todas tres estrofas se entrecruzan los dos órdenes o estadios de la divina Providencia: el de la intención y el de la ejecución: éste conforme a aquél. En el de la intención, que es el que ahora nos interesa, se mencionan varios actos, más o menos distintos lógicamente, que conviene precisar, señalando la coordinación o subordinación con que los presenta San Pablo.

En la primera estrofa se recuerda la elección, la predestinación y el beneplácito de la voluntad divina en esta forma:

Dios nos bendijo en Cristo,
según nos eligió en El, eternamente;
predestinándonos a la filiación adoptiva
según el beneplácito de su voluntad.

De estos tres actos, el fundamental y, por así decir, sustantivo es la elección, norma y medida inmediata de las bendiciones divinas. La predestinación parece presentarse como una modalidad o formalidad de la elección, y su objeto o término real es la filiación adoptiva. El beneplácito, presentado como norma de la predestinación (y, a lo que parece, también de la elección), se concibe como lógicamente anterior a ella, y es como el primer paso o acto de la providencia sobrenatural de Dios.

En la segunda estrofa se dice más indeterminadamente:

Notificónos Dios el misterio de su voluntad,
según su beneplácito que se propuso en El.

El misterio es el secreto designio de Dios *de recapitular todas las cosas en Cristo,* designio concebido, *según su beneplácito.* Otra vez el beneplácito divino es como el primer momento de su acción providente. La adición *que se propuso en El (en sí* o, mejor, *en Cristo)* expresa verbalmente el *propósito* de que luego se hablará, y que más que acto lógicamente distinto indica la eficacia que reviste el beneplácito.

En la tercera estrofa se mencionan la predestinación, el propósito y el consejo de su voluntad, jerarquizados de esta manera:

En El fuimos constituidos herederos,
predestinados según el propósito de Dios,
que todo lo obra según el consejo de su voluntad.

Tres como normas escalonadas presenta San Pablo: la predestinación, norma de la herencia celeste; el propósito, norma de la predestinación; el consejo de su voluntad, norma del propósito.

Resumiendo, cinco son los actos o modalidades que señala San Pablo: el consejo, el beneplácito, el propósito, la elección y la predestinación. Determinar más concretamente la naturaleza y propiedades de estos actos, comparándolos con los mencionados por el mismo Apóstol en la Epístola a los Romanos, pertenece ya a su interpretación teológica.

II. Interpretación teológica

De los cinco actos mencionados en la Epístola a los Romanos, sólo los dos primeros, la presciencia y la predestinación, pertenecen al orden o estadio de la intención; a ellos, por tanto, nos ceñiremos. De estos dos, sólo el segundo, la predestinación, reaparece en la Epístola a los Efesios; convendrá, pues, estudiarla conjuntamente en ambas Epístolas. Los otros cuatro, que parecen preceder y preparar la predestinación, serán objeto de un estudio complementario. Aprovecharemos también algunos otros textos de otras Epístolas.

1. *Presciencia*

Mucho se ha discutido si la *presciencia,* o previo conocimiento divino, de que habla San Pablo, es acto de la inteligencia o bien de la voluntad. Pero sólo ideas preconcebidas han podido dar a la *presciencia* una significación distinta de la que exigen de consuno la etimología y el uso ordinario, tanto sagrado como profano. Hay que reconocer, por tanto, que *presciencia* es lo que suena la palabra, un previo conocimiento de Dios, un acto de la inteligencia divina. Pero este primer sentido primordial o fundamental de la palabra no agota toda su significación, que es necesario precisar o completar.

Por de pronto, el conocimiento divino posee una iniciativa, actividad o causalidad que ordinariamente no tiene el conocimiento humano. Unas palabras del mismo San Pablo aclararán esta diferencia esencial. Escribe a los Gálatas (4,9): *Ahora, después que conocisteis a Dios, o más bien después que fuisteis conocidos por Dios...* Adviérteles que no les corresponde a ellos, sino a Dios, la iniciativa de este conocimiento. El hombre conoce a Dios pasivamente, por una determinación venida de fuera; Dios conoce activamente, por propia iniciativa, por autodeterminación. Conocer Dios es como poner sus divinos ojos en la cosa conocida o como hacerla surgir en el campo de su visión.

Así entendida, la divina presciencia, si bien formalmente intelectiva, puede connotar, y de hecho connota, la benevolencia, el beneplácito, el agrado, el amor de Dios que la acompaña. No es tan fácil explicar, a nuestro modo, la conexión lógica entre la presciencia, propia de la inteligencia, y el sentimiento, propio de la voluntad. Tal vez podría explicarse de esta manera. Dios en su eternidad

tiene presentes todas las cosas posibles. Entre ellas pone libremente sus ojos en algunas, mirándolas amorosamente; y este poner benignamente los ojos, este recaer la mirada benévola, sería el previo conocimiento de que habla San Pablo.

De todos modos, esta presciencia, aun acompañada del divino beneplácito, no es todavía la predestinación. San Pablo las distingue, y nosotros debemos aceptar esta distinción. Además, el beneplácito que acompaña a la presciencia no tiene la eficacia definitiva propia de la predestinación.

Una cosa conviene advertir para no sacar de las palabras de San Pablo consecuencias que no están virtualmente contenidas en las premisas, y es que el objeto de la presciencia divina señalado por el Apóstol es puramente personal, no real; es decir, que si San Pablo determina las personas en quienes recae la divina presciencia, nada dice, empero, de las cosas que en ellas ve Dios de antemano. Más particularmente, nada dice San Pablo de los méritos del hombre, que Dios conociera previamente con su presciencia. No es lícito, por tanto, fundar en la divina presciencia, de que aquí se habla, la teoría probable, sin duda, de la predestinación formal a la gloria en virtud de los méritos previstos. A otros textos o principios habrá que acudir para demostrar la verdad o probabilidad de semejante teoría.

¿Cómo calificar esta presciencia divina dentro de los signos (lógicamente distintos) de la ciencia de Dios? Por lo dicho no puede ser *ciencia de visión*, lógicamente posterior a la predestinación, ni puede tampoco reducirse al simple conocimiento de los posibles, que presupone, como algo lógicamente anterior. Colocada la presciencia entre estos dos extremos, como algo intermedio, bien pudiera denominarse ciencia media, si con semejante denominación no se significasen ciertas propiedades o modalidades que evidentemente no se hallan en la presciencia divina de que habla San Pablo.

En otro lugar de la misma Epístola a los Romanos (11,2) menciona el Apóstol la presciencia divina, cuando, hablando de la reprobación de los judíos, dice de Israel: *Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit*; que, conforme a lo dicho, habrá que traducir: *No rechazó Dios a su pueblo, en quien puso sus ojos*. Donde es de notar que el objeto de esta presciencia, acompañada del divino beneplácito, es puramente personal; más aún: que ni siquiera implícitamente el objeto real pudieron ser los méritos de Israel, dado que en el contexto Dios puso sus ojos en Israel no en virtud de sus méritos, sino a pesar de sus deméritos, es decir, por sola su bondad y misericordia. Nada tiene que ver esta presciencia con la previsión de los méritos a los cuales esté vinculada la predestinación a la gloria.

2. *Predestinación*

La palabra *predestinación* tiene su origen en la Vulgata latina, que traduce: *Quos praescivit,* <*etiam*> «*praedestinavit*». Al verbo griego προώρισεν más bien corresponde la palabra *predefinición*, que entre los teólogos tiene sentido diferente. Sea lo que fuere de la palabra, para la exacta inteligencia de la predestinación o predefinición paulina, tres puntos conviene declarar: 1.º, su término personal; 2.º, su objeto real; 3.º, su eficacia.

Término personal.—Como no es, o no parece ser, exactamente el mismo término personal de la predestinación divina en las dos Epístolas a los Romanos y a los Efesios, será oportuno tratar separadamente las dos Epístolas.

Como hemos notado anteriormente, en la Epístola a los Romanos los predestinados no forman una categoría de privilegiados, contradistintos de los no predestinados. Los predestinados son los mismos previamente conocidos, como son todos los llamados, los justificados y los glorificados; los mismos también de quienes antes se ha dicho *que aman a Dios* y son *llamados según el propósito divino*. La doble categoría de llamados escogidos y llamados no escogidos no entra aquí, por así decir, en el campo visual de San Pablo. Esto es verdad. Pero hay que notar que la primera expresión empleada por San Pablo, *diligentibus Deum*, limita notablemente la extensión de los predestinados. Habla el Apóstol no de todos los hombres, ni siquiera de todos los fieles, sino de solos los justos *que aman a Dios*, a los cuales se refiere invariablemente en todo lo que dice. Y presuponiendo que éstos son constantes en el amor de Dios, como lo presupone San Pablo, resulta que los que él llama predestinados vienen a coincidir, en cuanto a su extensión, con los que son llamados tales en el lenguaje corriente entre los teólogos.

Otra parece ser la amplitud de los que dos veces son llamados predestinados en la Epístola a los Efesios. En el pasaje que estudiamos no se halla ninguna expresión parecida a *diligentibus Deum* que clara y explícitamente se refiera a solos los justos. Con todo, al dirigirse el Apóstol *a los santos que están en Efeso y fieles en Cristo Jesús*, a quienes supone colmados de bendiciones celestiales, agraciados con la plenitud de la gracia y con la remisión de los pecados, sellados, además, con el santo Espíritu de la promesa, da bien a entender que habla a los fieles que son lo que deben ser y que perseverarán constantes en lo que son. El caso anormal de un cristiano que no sea lo que debe o deje de ser lo que es no lo toma en consideración el Apóstol.

En suma: la amplitud personal de la predestinación en San Pablo es la misma que tiene en los teólogos, si bien no con igual fijeza matemática. Lo que enseña el Apóstol sobre el objeto real de la predestinación explica también la mayor elasticidad de la predestinación paulina.

Objeto real.—El objeto real de la predestinación de que habla San Pablo es más amplio que el de la predestinación *praecisive ad gloriam* de que suelen hablar los teólogos. A los Romanos escribe: *Praedestinavit conformes* <*fieri*> *imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (8,29), en que parece referirse a la filiación adoptiva. Lo mismo parece repetir a los Efesios: *praedestinavit nos in*

adoptionem filiorum (1,5). En cambio, poco después añade: *<in hereditatem> vocati sumus, praedestinati secundum propositum eius* (1,11), en que parece referirse a la gloria celeste. Más vagamente escribe a los Corintios: *loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram* (1 Cor. 2,7). Aumenta esta indeterminación si se recuerda que para San Pablo, por una parte, la filiación adoptiva no es todavía perfecta o consumada (Rom. 8,23) y, por otra, que la herencia celeste en derecho se considera como ya realmente adquirida (Rom. 8,17; Gál. 4,7). Y en este mismo pasaje dice en pretérito: *quos autem iustificavit, <hos> et glorificavit* (8,30). Es que para San Pablo el objeto real de la predestinación es en bloque la salud humana o la economía entera del misterio Cristo. Sin duda que, como se ve por sus mismas expresiones, distingue él los dos estadios de la justificación y de la glorificación, o, lo que es lo mismo, de la filiación divina adoptiva y de la herencia celeste; mas estos dos estadios, si bien los distingue, no los separa. Para él, la filiación, por su conexión interna y por voluntad de Dios, entraña la herencia: *si autem filii, et heredes* (Rom. 8,17); *quod si filius, et heres per Deum* (Gál. 4,7). Presuponiendo, con razón, que el que es hijo de Dios no va a ser un degenerado, recalca la conexión íntima y natural entre la filiación y la herencia, que para él son dos fases o aspectos de suyo inseparables, de una única realidad. La filiación es virtual y jurídicamente la herencia, como la herencia está virtual y jurídicamente asegurada en la filiación.

Tal es el objeto real de la predestinación paulina: no precisivamente la gloria celeste, sino la integridad de la salud humana *per modum unius*.

Así enfocado el objeto real, podrá explicarse la eficacia que San Pablo atribuye a la predestinación.

Eficacia de la predestinación.—Algunas distinciones, no empleadas por San Pablo, pero fiel expresión de su pensamiento, podrán precisar con toda exactitud la eficacia de la predestinación divina.

Puede hablarse de eficacia afectiva y eficacia efectiva. Que para San Pablo la predestinación es afectivamente eficaz, no ofrece la menor duda. El término mismo de *predestinación* o *predefinición* y el *propósito* divino que la acompaña o caracteriza expresan no un simple deseo o agrado, menos aún una veleidad, sino una voluntad firme y decidida, que es decir eficacia afectiva o intentiva. Por lo demás, los hechos ya realizados claman eficacia de voluntad.

Es también eficaz, efectivamente, la predestinación, aunque de diferente manera en sus distintos estadios. Por más que San Pablo enfoque como en bloque el objeto real de la predestinación, no confunde los dos estadios de la filiación adoptiva y de la herencia celeste, o sea de la justificación y de la glorificación. La eficacia respecto de la justificación es absoluta, definitiva e infrustrable. La voluntad de Dios se ha traducido en hechos consumados. En cambio, la eficacia respecto de la glorificación está condicionada a la cooperación humana, no es definitiva y pudiera frustrarse. Pudiera llamarse eficacia virtual, por cuanto posee en sí virtud para producir el efecto de la glorificación. La eficacia efectiva de la predestinación no se ha agotado en la justificación, sino que sigue actuando y tiene energías para producir el último efecto de la glorificación; esto sí, con tal que no se atraviese alguna fuerza contraria que la neutralice.

3. *Términos relacionados con la predestinación*

Menciona San Pablo cuatro términos que tienen especial relación o conexión con la predestinación: el *consejo*, el *beneplácito*, el *propósito* y la *elección*. Tres veces menciona, además, la *voluntad* de Dios, pero siempre en caso oblicuo. Convendrá precisar su significación exacta, en cuanto sea posible.

Consejo.—El consejo no lo relaciona San Pablo directamente con la predestinación, sino, más generalmente, con la acción de Dios. Dice de Dios *que todo lo obra según el consejo de su voluntad* (Ef. 1,11). Consiguientemente, también la predestinación es *según el consejo de su voluntad.* El consejo es, evidentemente, de orden intelectual, si bien afecta también a la voluntad, cuyas resoluciones prepara. No es, con todo, la presciencia. Esta tiene por objeto las personas de los predestinados, algo extrínseco a Dios: el consejo, en cambio, tiene por objeto los actos mismos de Dios, y más concretamente, el proceso de la predestinación.

Beneplácito y propósito.—El significado propio de los términos expresa suficientemente la diferencia entre *beneplácito* y *propósito*. *Beneplácito* es el agrado de Dios o su propensión a hacer bien; *propósito*, según se conciba como acto distinto o como simple modalidad, es o la firme resolución o la firmeza del querer divino. Tres frases de San Pablo declaran la conexión del beneplácito y del propósito con la predestinación y la relación que ambos tienen entre sí. Escribe a los Efesios:

a) *predestinándonos según el beneplácito;*
b) *predestinados según el propósito;*
c) *según su beneplácito que se propuso en El.*

Las dos primeras presentan el beneplácito y el propósito como antecedentes o normas de la predestinación. Cuál de los dos sea el primero, está en la naturaleza misma de las cosas. El beneplácito, como espontáneo o natural, precede lógicamente al propósito, que es libre. La tercera frase es más significativa. En ella se presenta el propósito como cierta modalidad que da firmeza al beneplácito o lo transforma de ineficaz en eficaz. Según esto, el propósito no parece ser *acto* lógicamente distinto o intermedio entre el beneplácito y la predestinación, sino más bien una simple modalidad del beneplácito o, tal vez mejor, el mismo acto de la predestinación. En esta segunda hipótesis, propósito y predestinación, si bien son un mismo acto, se distinguen, por cuanto el propósito mira al *sujeto*, Dios, mientras la predestinación mira al *término* u objeto, los hombres. Y en este sen-

tido puede concederse cierta prioridad al propósito respecto de la predestinación no sólo porque parece primera la relación del acto con el sujeto que con el objeto o término, sino también porque la existencia del acto en el sujeto es eterna, mientras que su terminación efectiva sólo en el tiempo se realiza. Y puede decirse que la predestinación es según el propósito, por cuanto la terminación expresada por la predestinación es conforme al acto expresado por el propósito. Con esta explicación parece simplificarse el proceso de la predestinación señalado por San Pablo.

Elección.—Al decir que Dios *nos eligió predestinándonos* (o tal vez *habiéndonos predestinado)* asocia San Pablo íntimamente la elección y la predestinación, presentando la predestinación como una modalidad (o tal vez como un prerrequisito o principio) de la elección. La interpretación más natural y sencilla de su pensamiento y de sus palabras parece ser que ambas constituyen un solo acto indivisible, considerado bajo dos aspectos diversos, que se llama elección, en cuanto expresa favor especial y predilección entre muchos, y se denomina predestinación, en cuanto es una determinación de la voluntad, que incluye la doble destinación u ordenación personal y real, es decir, de una persona a un bien.

De todos modos, la elección de que aquí habla San Pablo no pertenece, como en otros lugares, al orden de la ejecución, sino al orden de la intención. Sus palabras son terminantes. Dios—dice—*nos eligió en Cristo antes de la creación del mundo* (Ef. 1,4). Consiguientemente, si en otros lugares la elección sigue a la vocación, como cuando dice el divino Maestro que *muchos son los llamados, mas pocos los elegidos* (Mt. 20,16; 22,14), aquí, empero, la elección (eterna) precede a la vocación (temporal). La elección, por tanto, comparada con la predestinación y la vocación, que son el segundo y el tercero de los cinco actos mencionados en Rom. 8,28-30, habrá que decir que ciertamente precede al tercero y que probablemente coincide con el segundo.

Quedan por examinar las tres expresiones en que San Pablo menciona la *voluntad* de Dios:

a) *el beneplácito de su voluntad;*
b) *el misterio de su voluntad;*
c) *el consejo de su voluntad.*

Voluntad absolutamente puede significar ya la potencia, ya el acto; y puede tener sentido ya subjetivo, ya objetivo. En estos textos parece significar, algo indeterminadamente, el querer de Dios más bien como acto subjetivo, aunque no como acto distinto de los antes mencionados, que complicaría infundada e innecesariamente el proceso de la predestinación.

Conclusión

Comparando los cinco términos mencionados en Ef. 1,3-14 con los dos primeros de los mencionados en Rom. 8,28-30, parece ser que todo el proceso de la predestinación puede reducirse a dos momentos principales: el de la presciencia y el de la predestinación. Al de la presciencia pertenecen, por diferentes títulos, el del consejo (de carácter preferentemente intelectual) y el del beneplácito (de índole afectiva), en el sentido antes indicado. Al de la predestinación se reducen el propósito y la elección, que no son sino el acto mismo de la predestinación considerado bajo diferentes respectos.

Pero todo este laborioso análisis, cuyo resultado es un conocimiento puramente esquemático, no agota el pensamiento de San Pablo, que es incomparablemente más grandioso. Para él, la predestinación divina no es materia de disquisiciones áridas y espinosas, mucho menos de terrores absurdos, sino obra del inefable amor de Dios, que amorosamente coordina toda su acción al bien de los que le aman, en los cuales El fija sus divinos ojos y se complace benignamente, y trocando esta complacencia paternal en resolución firme y definitiva, los elige como suyos desde toda la eternidad, predestinándolos a compartir la divina filiación de su Unigénito y, en virtud de ella, la herencia de su gloria y felicidad. Por esto las enseñanzas del Apóstol sobre la predestinación, más que instrucciones teológicas, son contemplaciones altísimas y bellísimos himnos al amor del Padre celestial, *quien nos bendijo con toda bendición espiritual en las celestes mansiones en Cristo.*

CAPITULO VI

La reprobación de los judíos

El problema de la reprobación de los judíos, tratado por San Pablo, no coincide enteramente con el de la reprobación de los hombres a las penas eternas, estudiado por los teólogos. No es lícito, por tanto, aplicar o extender, sin más, al segundo problema la solución que al primero da el Apóstol. Existen, sin duda, entre ambos problemas afinidades y conexiones que deberán considerarse y tal vez utilizarse, pero de ninguna manera desnaturalizarse. Por esto, aun cuando el problema tratado por San Pablo no interesase tanto por sí mismo a su teología, convendría tratarse, aunque no fuera sino para evitar o prevenir injustificadas derivaciones. Interesa, pues, conocer exactamente el pensamiento de San Pablo sobre el problema de la reprobación de los judíos.

Ante todo hay que encuadrar sus enseñanzas dentro del plan general de la Epístola a los Romanos, en que se hallan.

En los ocho primeros capítulos ha desarrollado la exposición directa y positiva de lo que él ha llamado su Evangelio. Ha demostrado

en los cuatro primeros el hecho o la tesis fundamental de la justicia por la fe; ha declarado en los cuatro siguientes la vitalidad y fecundidad de la justicia cristiana; mas queda por resolver un problema pavoroso a la vez y delicado: el de la participación de Israel en el Evangelio de Jesu-Cristo, o, más crudamente, el de la reprobación del pueblo judío. La solución de este problema llena los tres capítulos siguientes (9-11).

En el horizonte esplendoroso de la salud evangélica, aparece como una nube negra, preñada de enigmas aterradores, la actitud retraída, recelosa, hostil, de Israel ante el Evangelio de su Cristo. Israel había sido el destinatario, el depositario de las promesas de Dios; en Israel se habían de realizar estas divinas promesas y de Israel y por Israel habían de proceder y se habían de comunicar a todas las naciones de la tierra las bendiciones mesiánicas prometidas a los patriarcas y profetas de Israel. La salud de Cristo, universal, estaba destinada a judíos y gentiles; pero primero a los judíos que a los gentiles; y sólo de los judíos y por los judíos se había de transmitir a los gentiles. Y, sin embargo, mientras la gentilidad acoge el Evangelio, Israel lo rechaza; mientras la gentilidad entra a participar de las bendiciones de Abrahán, Israel queda privado y desposeído de ellas. ¿En qué han parado las promesas de Dios a su pueblo predilecto? ¿Cómo justificar y explicar la fidelidad y aun la justicia de Dios? ¿Qué ha hecho Israel para ver traspasados a manos de extraños los bienes hereditarios de sus padres?

Tal es el problema angustioso que, a manera de horrible pesadilla, oprimía continuamente el corazón del Apóstol. Al enaltecer las esplendorosas maravillas de la justicia de Cristo y de la salud evangélica, no podía dejar a un lado este problema, que constantemente le acosaba. Lo acomete, por fin, con trasudores de agonía, sí, pero también con firmeza y decisión. Lo complejo del problema y la emoción temblorosa de su alma no permiten a Pablo resolver de plano. Procede por partes y por grados. Ante todo vuelve por los fueros de Dios, de su fidelidad y justicia, que parecían quedar comprometidas con la reprobación de Israel, declarando y dejando firmemente asentado que Dios, dueño absoluto de sus favores, a nadie debe nada, y que lo que da, de pura gracia lo da. Es la que pudiéramos llamar solución antipelagiana. De Dios vuelve San Pablo los ojos a los judíos, y descubre en ellos la causa y la culpa de su exclusión o reprobación. Es la solución que podríamos apellidar anticalvinista. Por fin fija su vista en la misma reprobación de Israel, y declara que ni es universal, pues muchos israelitas han creído en el Evangelio; ni es absoluta, pues a todos les está siempre abierta la puerta de la fe; ni es eterna, pues al fin de los siglos se convertirán en masa los judíos. Es la solución integral y definitiva. De ahí la división en tres miembros o puntos que comprende esta sección.

No esperemos que San Pablo vaya a tratar este problema, como suele decirse, a sangre fría. El dolor, la zozobra, la indignación de su celo y la ternura de su amor a los hijos de Israel, sus hermanos según la carne, no le consienten discurrir fríamente. Sin embargo, lo vivo y palpitante de su emoción no anubla su pensamiento. A la alteza y profundidad de la teología, a las vastas y luminosas síntesis, a la lógica vigorosa e irresistible, que nunca le abandonan, sabe unir San Pablo un orden sabiamente dispuesto y graduado, una precisión y exactitud en las expresiones, una finura y penetración de análisis, que parece habían de zozobrar y paralizarse entre las violentas tempestades que agitan su espíritu. Tanto desde el punto de vista de la teología como de su psicología personal, pocas páginas tan interesantes como éstas ha dejado escritas el gran Apóstol de Jesu-Cristo. Entre relámpagos deslumbradores y estampidos atronadores nos ha trazado un retrato imperecedero de su gran corazón de apóstol y una teología altísima sobre los misterios insondables de la predestinación divina.

La primera solución que da San Pablo al problema es en cierto modo indirecta y negativa: es la solución a la primera dificultad que espontáneamente se ofrece ante el hecho de la reprobación de Israel. Después de promesas tan magníficas y de mercedes tan espléndidas otorgadas a Israel, ¿cómo salvar la fidelidad y aun la justicia de Dios? El principio de solución lo halla el Apóstol en el dominio libérrimo e independiente que tiene Dios sobre sus propios dones, en la gratuidad de su gracia. Como nos dirá después (Rom. 11,5), jugando del vocablo, la gracia de Dios *es gracia*: es don graciosamente dado. Aplicado este principio fundamental a la doble acusación contra la fidelidad y justicia de Dios, lo completa, concreta o matiza con otras observaciones más particulares, para sacar, finalmente, dos consecuencias relativas a la vocación de los gentiles y a la salud del residuo de Israel.

I. La reprobación de Israel no compromete la fidelidad de Dios

Escribe el Apóstol (9,6-13):

No tal que se haya venido al suelo la palabra de Dios.
Que no todos los que descienden de Israel, ésos son Israel;
ni porque son descendencia de Abrahán, son todos hijos;
sino que «en Isaac te será reconocida descendencia» (Gen. 21-12).
Esto es, no los hijos de la carne ésos son los hijos de Dios,
sino los hijos de la promesa son computados como descendencia.
Que la palabra de Dios fue ésta:
«Hacia este mismo tiempo vendré, y Sara tendrá un hijo» (Gén. 18,10).
Ni esto sólo, sino que también Rebeca,
habiendo concebido de uno solo, de Isaac nuestro padre
—porque, cuando todavía no habían nacido,
ni hecho cosa buena o mala,
para que el propósito de Dios hecho por elección subsistiese,
no en virtud de obras, sino por iniciativa del que llama—,
le fue dicho que «el mayor servirá al menor» (Gén. 25,23);
según que está escrito: «A Jacob amé y a Esaú aborrecí» (Mal. 1,2-3).

La importancia de este pasaje y su doble dificultad, gramatical y doctrinal, demanda doble comentario: literal y teológico. Siempre, pero aquí especialmente, incumbe al intérprete proceder con imparcial escrupulosidad, recogiendo y declarando las afirmaciones del escritor inspirado, sin desperdiciar nada de lo que dice y sin añadir nada a lo que dice.

Exegesis literal.—Preocupado el Apóstol por la reprobación de Israel y por las dificultades a que pudiera dar lugar, propone luego la solución antes de formular la dificultad. Así dice: *No es eso decir que se haya venido al suelo la palabra de Dios;* esto es, la reprobación de Israel no compromete la fidelidad de Dios. Y, como otras veces, imaginándose un interlocutor que formula objeciones contra lo que él afirma, oye como si le dijesen: ¿Pues no prometió Dios a Israel la mejor parte en las bendiciones mesiánicas? ¿Y dónde está el cumplimiento de esta promesa? A esta tácita objeción responde el Apóstol con una distinción, casi escolástica, entre el Israel de la carne y el Israel de la promesa. *Que no todos los que descienden de Israel* según la carne—dice—*ésos son el Israel* de la promesa. Y declara esta distinción, ajena al pensamiento de los judíos, con otra, que ellos no podían menos de reconocer como legítima y fundada. En este sentido añade: *Ni porque son descendencia de Abrahán, por lo mismo son todos hijos.* Ahí están los hijos de Agar, que, descendiendo de Abrahán según la carne, ni más ni menos que los israelitas, no por eso son contados por Dios y por los mismos judíos como hijos de la promesa. La misma Escritura confirma y acredita esta distinción, cuando dice: *En Isaac te será reconocida descendencia:* esto es, no en Ismael, hijo de Agar, sino sólo en Isaac, hijo de Sara, obtendrás la posteridad que te prometo, la posteridad en quien serán benditas todas las gentes. *Esto es*—como concluye el mismo Apóstol—, *no los hijos de la carne ésos son los hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son contados como descendencia.*

San Pablo, tan avaro ordinariamente en las palabras, es pródigo en razones cuando quiere inculcar una verdad que él considera importante. Por esto, para no dar lugar a tergiversaciones impertinentes, examina los términos mismos en que fue formulada la promesa. Así añade: *Que la palabra de la promesa fue ésta: «Por este mismo tiempo vendré, y Sara tendrá un hijo».*

Del caso de Abrahán, que es más remoto, pasa al de Isaac, que toca ya más de cerca a los judíos. *Ni sólo esto*—dice—, *sino que también Rebeca, habiendo concebido de uno solo, de Isaac nuestro padre...* Aquí deja San Pablo en suspenso la frase, que sólo después completará, en forma de anacoluto, diciendo: *le fue dicho que «el mayor será esclavo del menor».* Esaú de Jacob. Quiere decir: el caso de Sara se repite, y con circunstancias agravantes, en Rebeca. Que no se trata de dos hermanos nacidos de dos madres y en tiempos diferentes, sino de dos gemelos fruto de una misma concepción. Y, a pesar de ello, no recayó sobre ambos la promesa de Dios, sino sobre uno solo, y éste el menor. Más aún: el mayor no sólo no fue favorecido con las bendiciones de la promesa, sino que había de ser sometido como esclavo al menor. Prueba manifiesta de que no basta el origen carnal para ser heredero de la promesa, ya que de los dos gemelos uno sólo fue el favorecido, y éste fue precisamente el que en la generación carnal tenía el segundo lugar.

Entre la prótasis y la apódosis de este período anacolútico intercala el Apóstol dos paréntesis, relacionados entre sí: uno causal y otro final. El causal señala un hecho importante para el raciocinio del Apóstol: *porque no siendo aún nacidos los niños ni habiendo hecho cosa buena o mala...* Por consiguiente, la predilección y la elección de Dios a favor de uno de los gemelos no podía en manera alguna depender de los méritos del uno o de los deméritos del otro. ¿Y para qué fin escogió Dios esta circunstancia, cuando ni Jacob había hecho obra buena ni Esaú mala? El segundo paréntesis, final, lo declara maravillosamente: *para que el propósito de Dios, hecho por libre elección, se mantenga no en virtud de obras, sino por iniciativa del que llama.* Quería Dios que constase claramente que el origen y principio de sus favores era su *propósito*, su voluntad firme y eficaz, que libérrimamente determinaba las gracias que quería conceder y escogía las personas a quienes quería otorgarlas. Más claro aún: quería que constase que la elección y vocación a la fe no estribaba en obras o merecimientos del hombre, sino únicamente en su propia iniciativa, que escoge y llama a quien quiere.

Confirma San Pablo su razonamiento, fundado en el Génesis, con un testimonio del profeta Malaquías: *Amé a Jacob y aborrecí a Esaú.* Como la conexión gramatical, mal entendida, de estas palabras de Malaquías con las frases precedentes podría dar ocasión a graves errores teológicos, conviene precisarla con la mayor exactitud. Por de pronto, estas palabras, escritas muchos siglos más tarde que las dichas a Rebeca, no pueden expresar como suenan la razón de lo que a ésta se dijo. Sería un contrasentido pensar que lo dicho a Rebeca: *el mayor será esclavo del menor,* fuese *según que está escrito,* cuando no estaba escrito todavía: *Amé a Jacob y aborrecí a Esaú.* Nótese, además, que las palabras de Malaquías suponen una situación histórica diferente. No se trataba ya de los gemelos, *cuando no eran aún nacidos ni habían hecho obra buena o mala* —muchos siglos hacía que eran muertos—, sino de sus descendientes, que habían hecho ya hartas obras malas más que buenas. Por consiguiente, el texto del profeta no completa el raciocinio basado en el Génesis, ni menos se combina con ninguna de las frases precedentes, sino sólo ilustra, por mera analogía, la situación total de la elección de Jacob y el principio que inculca el Apóstol. No hay que forzar, por tanto, las palabras *según que está escrito.* El pensamiento de San Pablo se reduce a esta analogía: «Como, antes de ser nacidos los gemelos, Dios acogió libremente a Jacob con preferencia a Esaú, así también cuando los descendientes de uno y de otro, los israelitas y los edomitas, habían prevaricado, Dios, libre

y misericordiosamente, perdonó a Israel y justamente castigó a Edom».

Determinado ya el sentido gramatical y la estructura lógica del pasaje, podremos más fácilmente ensayar su interpretación teológica.

Habla el Apóstol de elección y reprobación, una y otra fundadas exclusivamente en la libre disposición de Dios y no en las obras del hombre. ¿Hay que entender todo esto en el sentido que dan los teólogos a estos términos? Decir que sí sería caer en el más crudo calvinismo; decir que no sería sospechoso de pelagianismo. Navegamos entre Escila y Caribdis. Se necesita, por tanto, mucho tiempo y extremada cautela. No es éste el lugar de refutar el calvinismo ni el pelagianismo, si bien lo conseguiremos indirectamente exponiendo con exactitud el pensamiento del Apóstol, interpretado por el mismo Apóstol.

Ante todo se impone una observación de importancia capital. San Pablo no habla precisamente de los individuos, sino de los pueblos. Además, no habla, directamente al menos, de la salud o perdición eterna, sino de favores o castigos temporales y, en gran parte por lo menos, terrenos. Que hable más de los pueblos que de los individuos consta no sólo en el testimonio de Malaquías, como es evidente, sino también en el mismo Génesis, donde el Señor dice a Rebeca (Gén. 25,23):

Dos naciones hay en tu seno,
y dos pueblos se separarán de tu vientre:
un pueblo dominará a otro pueblo,
y el mayor será esclavo del menor.

Tampoco habla directamente de la salud o perdición eterna, que ni una sola vez se mencionan, y que se refiere a los individuos y no a los pueblos como tales. Los testimonios del Génesis y de Malaquías hablan, principalmente a lo menos, de bienes temporales y aun terrenos. Sólo de parte de Jacob podrían entenderse implícitamente las bendiciones mesiánicas, pero aun éstas consideradas en cierto modo material, por cuanto se hace a Jacob depositario y transmisor de estas bendiciones.

Esto supuesto, sería un abuso ilegítimo pretender resolver de plano los abstrusos problemas teológicos de la predestinación y reprobación aplicando a ellos crudamente las expresiones del Apóstol que se refieren a otro orden de cosas. ¿Es esto decir que la doctrina del Apóstol no ilumina estos problemas? De ninguna manera. Lo que hay que hacer es fijar con precisión lo que él enseña y ver luego qué conclusiones se desprenden legítimamente de su enseñanza.

Aunque trata de pueblos y de bienes temporales, establece el Apóstol un principio universal que regula todas las manifestaciones de la divina providencia. Este principio universal es la iniciativa o, si vale la frase, la libre autodeterminación de Dios en otorgar sus beneficios a quien quiere y como quiere. Más en particular, dos situaciones del hombre precisa el Apóstol: la anterior a todo merecimiento y la consiguiente a los deméritos. En la primera, Dios nada debe a nadie, y lo que da, graciosamente lo da. En la segunda puede justamente castigar, y, si perdona, libremente perdona. Aplicado este principio al orden sobrenatural, evidentemente supone San Pablo, como enseña en otros lugares, que la primera gracia, la vocación a la fe, es don puramente gratuito de Dios. Con lo cual queda condenado el pelagianismo. Por otra parte, esta iniciativa de Dios respecto de los castigos no la enseña el Apóstol, ni aquí ni en otra parte. *El nos ha castigado por nuestras iniquidades y El nos salvará por su misericordia* (Tob. 13,5). Luego carece de fundamento en San Pablo la tétrica reprobación del calvinismo, condenada, además, positivamente por San Pablo y por toda la Escritura. De la situación intermedia, del hombre que, llamado por Dios a la fe, ha respondido al divino llamamiento y que, cooperando a la gracia, vive según el Espíritu, no dice aquí el Apóstol si puede contraer verdaderos merecimientos ante Dios. Hay que acudir a otros pasajes de sus cartas y de los demás escritos inspirados (además de la tradición) para resolver este nuevo problema.

Contra la doctrina antipelagiana de la gratuidad de la gracia, que hemos atribuido a San Pablo, pudiera formularse una objeción, que nos argüiría de inconsecuencia. Hemos dicho que no era legítimo aplicar las expresiones del Apóstol a la solución de los problemas relativos a la predestinación y reprobación por la sencilla razón que no habla de ellas; luego, se concluye, pues tampoco habla de la fe y de la gracia, no es lógico aplicar sus expresiones a los problemas de la vocación a la gracia. La solución de esta dificultad corroborará, como esperamos, la interpretación que hemos dado a las palabras del Apóstol.

Podemos transmitir que no hablan de la gracia los testimonios del Génesis o de Malaquías, ya que no hemos fundado en ellos la doctrina de la gracia gratuita. Pero, con ocasión de estos testimonios, San Pablo ha formulado un principio universal, que se extiende tanto a los dones naturales como a los sobrenaturales. Y en este principio universal hemos visto incluida, legítimamente, la gratuidad de la gracia y de la vocación a la fe. Además, y esta consideración es más eficaz todavía, el Apóstol aduce los testimonios del Génesis y de Malaquías para justificar la actitud de Dios respecto de la reprobación de Israel, que en último resultado consiste en que Israel no ha sido llamado con vocación eficaz a la fe del Evangelio. Habla, por tanto, implícitamente a lo menos, de la fe y de la gracia. Por fin, aquellas expresiones *para que el propósito de Dios, hecho por libre elección, se mantenga no en virtud de obras, sino por iniciativa del que llama* son, por así decir, un empedrado de términos técnicos, que San Pablo emplea habitualmente al tratar de la gratuidad de la gracia. Con razón, pues, hemos aplicado la doctrina del Apóstol a los problemas relativos a la gratuidad de la fe y de la gracia. Y como, por otra parte, ni el principio general, ni el problema de Israel, ni las expresiones del Apóstol se refieren, directamente a lo menos, a la predestinación, ni menos a la reprobación eterna, hemos negado ser

legítimo aplicar crudamente sus expresiones a los problemas de la predestinación y reprobación en el sentido que les suelen dar actualmente los teólogos.

II. La reprobación de Israel no compromete la justicia de Dios

Prosigue San Pablo (9,14-18):

¿Qué diremos, pues? ¿Por ventura hay injusticia en Dios?
¡Lejos tal cosa! Porque a Moisés dice:
«Me compadeceré de quien me compadezca
y me apiadaré de quien me apiade» (Ex. 33,19).
Así, pues, no está en que uno quiera ni en que corra,
sino en que se compadezca Dios.
Porque dice la Escritura a Faraón:
«Para esto mismo te enaltecí,
para ostentar en ti mi poder
y para que sea celebrado mi nombre en toda la tierra» (Ex. 9,16).
Así, pues, de quien quiere se compadece
y a quien quiere endurece.

La fidelidad de Dios ha quedado plenamente justificada con una sencilla distinción entre la descendencia de la carne y los hijos de la promesa. Pero el Apóstol ha combinado con esta distinción un principio general, el del dominio libérrimo e independiente de Dios sobre sus dones, que El da a quien quiere y como quiere. Este principio, malamente confundido con la arbitrariedad de un déspota que, abusando de su poder, reparte sus mercedes por capricho, sin atender para nada a los méritos o deméritos, da lugar a una nueva objeción contra la justicia de Dios, que el Apóstol formula explícitamente cuando a continuación se pregunta: *¿Qué diremos, pues? ¿Por ventura hay injusticia en Dios?* Como horrorizado por lo impío de la objeción, antes de responder a ella, exclama: *Eso no, jamás.* En Dios no hay, ni puede haber, injusticia. Pero, lógica singular la de San Pablo, en vez de atenuar, mitigar o matizar el principio de la soberanía divina en la libre participación de su dones, lo recalca con nueva energía y aun crudeza, valiéndose para ello, como suele, de testimonios bíblicos. *Porque*—prosigue—*a Moisés dice Dios: «Me apiadaré de quien me apiade y me compadeceré de quien me compadezca»* (Ex. 33,19). De lo cual concluye resueltamente: *Así, pues, no es de quien quiere ni de quien corre, sino de Dios, que se compadece.* Había Moisés pedido al Señor que le mostrase su gloria (Ex. 33,18). El Señor, ya sea accediendo a la petición, ya sea limitándola o modificándola, responde a Moisés, entre otras, las palabras que acaba de reproducir el Apóstol. Se trata, pues, de una gracia puramente gratuita, cuya concesión pende únicamente de la voluntad del dador. Este dominio libre e independiente de sus favores quiso expresar el Señor al decir: *«Me apiadaré de quien me apiade...»;* donde la repetición del verbo (que se registra también en ciertas frases castellanas) da a la frase este sentido: *Me apiadaré de quien quisiere...* El contexto histórico de las palabras dichas por el Señor a Moisés determina el sentido de la conclusión que de ellas saca el Apóstol: *Así, pues, no es de quien quiere ni de quien corre, sino de Dios, que se compadece.* Que es decir: tratándose de favores gratuitos, nada sirve querer, nada correr; todo pende de la misericordia de Dios. De parte del hombre no hay merecimientos, no hay disposiciones morales, no hay diligencias que exijan o reclamen los favores gratuitos de Dios. Por tanto, como la vocación a la fe es gracia de Dios puramente gratuita, bien pudo decir el Apóstol que en orden a obtenerla de nada sirven nuestra voluntad o nuestros conatos: como que todo pende del puro beneplácito divino. Y lo que dice de la vocación a la fe, en la cual piensa el Apósotol al hablar de la reprobación de Israel, se aplica a toda otra gracia puramente gratuita. Pero, en cambio, sería un paralogismo aplicar las palabras de San Pablo a otras gracias no pura o formalmente gratuitas (si bien virtual o remotamente lo son todas), cual sería, por ejemplo, la corona de la vida eterna, debida, según el mismo Apóstol, a los que, después de responder a la divina vocación, hayan obrado constantemente obras de justicia.

Del caso de Moisés pasa San Pablo al de Faraón, más duro en apariencia y más difícil de explicar. Prosigue: *Porque dice la Escritura a Faraón: «Para esto mismo te suscité, para ostentar en ti mi poder y para que sea pregonado mi nombre en toda la tierra»* (Ex. 9,16). Como antes de las palabras dichas a Moisés, así ahora de las dichas a Faraón saca su conclusión el Apóstol: *Así, pues, de quien quiere se compadece y a quien quiere endurece.* Toda la dificultad está en estas últimas palabras del Apóstol, tanto por lo que en sí significan cuanto por la significación que comunican a las dichas por Dios a Faraón. Hay que explicar, pues, en qué sentido endureció Dios a Faraón. Esto entendido, no será difícil aplicarlo al endurecimiento de los pecadores. Para entenderlo hay que examinar el contexto histórico de las palabras dichas a Faraón y el paralelismo antitético de la conclusión del Apóstol.

Ante todo estudiemos la historia del endurecimiento de Faraón cual aparece en la narración del Exodo. La serie de las diez plagas de Egipto se inaugura con esta declaración de Dios: *Dijo el Señor a Moisés: «Se ha endurecido el corazón de Faraón; no quiere dejar ir al pueblo»* (Ex. 7,14). Aquí no es Dios quien endurece a Faraón, sino Faraón quien se endurece a sí mismo. Y esta misma observación: *Se ha endurecido el corazón de Faraón,* se repite, a manera de estribillo, al fin de cada una de las cinco primeras plagas (Ex. 7,22; 8,15; 8,19; 8,32; 9,7). Sólo a partir de la sexta plaga se dice que *endureció el Señor el corazón de Faraón* (Ex. 9,12). Y lo mismo se repite con ocasión de la octava (Ex. 10,1 y 20), de la nona (Ex. 10,27) y de la décima (Ex. 11,10; 14,8; cf. 14,4; 14,17). En la séptima, sin embargo, a la cual corresponden precisamente las palabras citadas por San Pablo, se dice que Faraón se endureció a sí mismo (Ex. 9,35), expresión que se repite con ocasión de la

décima (Ex. 13,15). En los capítulos precedentes, en que se contiene el anuncio y los preliminares de las plagas, se repite el mismo fenómeno. La primera indicación que se hace del endurecimiento de Faraón es la previsión de Dios, que dice: *Yo sé que no os dejará ir el rey de Egipto si no es con mano fuerte* (Ex. 3,19). Sólo después de esta previsión dice el Señor que El endurecerá a Faraón (Ex. 4,21; 7,3). Y terminan los preliminares diciendo que *Faraón endureció su corazón* (Ex. 7,13).

Este modo de hablar de la Escritura, cuya regularidad y paralelismo excluye que pueda atribuirse a casualidad, deja entender claramente que la acción endurecedora de Dios sigue al propio endurecimiento de Faraón. Según esto, la iniciativa y existencia del endurecimiento corresponde a Faraón; Dios, a lo sumo, corroborará este endurecimiento. Pero, hablando más propiamente, podemos decir que la acción endurecedora de Dios es ocasional, no final; es puramente efectiva, no intentiva. Supuesto el propio endurecimiento de Faraón y la previsión divina de este endurecimiento, Dios con sus maravillas ocasionaba o, si se quiere, producía este endurecimiento, pero en ninguna manera lo pretendía directamente. Lo que Dios pretendía es ordenar este endurecimiento previsto a otros fines dignos de su sabiduría y bondad.

Hay más. Dios, en la manera dicha, endurecía a Faraón no con una acción directa y endurecedora sobre su corazón, sino con los mismos prodigios de suyo destinados y por Dios ordenados para ablandarle. De hecho, Faraón se ablandaba con los prodigios del Señor, y sólo cuando Dios levantaba la mano y cesaba el castigo, él se endurecía. Según esto, la acción endurecedora de Dios era más bien negativa.

A la luz de estas observaciones podemos precisar el alcance de las palabras de Dios a Faraón, reproducidas por San Pablo. *Por esto mismo*—dice—*te suscité o encumbré*—no dice *te endurecí*—, *para ostentar en ti mi poder*, supuesta tu resistencia y contumacia, *y para que sea pregonado mi nombre en toda la tierra* por las maravillas a que dará lugar tu endurecimiento. Más aún: estas palabras de Dios pudieron verificarse plenamente sin el endurecimiento de Faraón. En efecto, Dios podía exigir a Faraón que dejase libre a Israel; pero Faraón también tenía derecho, y aun obligación, de pedir a Moisés señales que acreditasen su divina misión. Y estas señales habían de ser tales que no pudiesen contrahacerlas sus hechiceros. Todo esto, sin que interviniese ninguna contumacia de Faraón, daba ya lugar a que el Señor desplegase las maravillas de su poder. Y el endurecimiento de Faraón, tanto más cuanto fuese mayor, contribuía de muchas maneras al esplendor de los divinos prodigios. Esto pudo ser y ésta era de suyo la tendencia de la actuación divina. Intervino el endurecimiento de Faraón, que dio ocasión a que se multiplicasen, cada vez más espléndidas, las hazañas del brazo de Dios; pero no modificó sustancialmente los planes divinos. Esto quiere decir que la obstinación de Faraón no es un elemento

esencial en el desenvolvimiento de los planes de Dios, cuales se descubren en las palabras que copia el Apóstol, en las cuales ni siquiera se menciona el endurecimiento del rey.

Con esto se esclarece la dificultad creada por la conclusión de San Pablo cuando dice: *Así, pues, de quien quiere se compadece y a quien quiere endurece.* Si suponemos, como debemos suponer, que el Apóstol entiende el endurecimiento tal cual aparece en la narración del Exodo, ha de hablar de un endurecimiento que Dios no inicia o provoca, sino sólo ocasiona o consiente, y esto por medios que de suyo tienden a ablandar, pero que, por la mala disposición del hombre, de hecho endurecen. San Pablo, del hecho de Faraón saca un principio universal; mas para que la universalización sea legítima es menester que el Apóstol hable de casos análogos al de Faraón. Y la dificultad que puedan ofrecer todos estos casos, lo mismo que el principio sacado de ellos, desaparece si se tienen en cuenta las observaciones hechas anteriormente. Sin duda que Dios pudiera, en los tesoros de su omnipotencia, hallar otros medios que no sólo por su tendencia intrínseca, sino de hecho, produjesen la docilidad y sumisión de la voluntad humana y no el endurecimiento; pero no es menos cierto que Dios no tiene ninguna obligación de apelar a esos medios eficaces, cuando la ineficacia de los otros depende, en último resultado, de la malicia o indisposición del hombre.

El paralelismo que guardan entre sí los dos miembros de la conclusión de San Pablo confirma esta interpretación. La expresión *a quien quiere endurece* corresponde a la anterior: *de quien quiere se compadece.* Como esta compasión es, evidentemente, la misericordia o gracia eficaz de Dios, el endurecimiento que se le contrapone no ha de ser necesariamente una acción positivamente endurecedora; basta que sea una gracia no eficaz. Conforme a lo cual, la conclusión puede formularse, en términos teológicos, de esta manera: Dios da o niega libremente su gracia eficaz. Mas cuando la da, misericordiosamente la da, y cuando la niega, justamente la niega. Son dignas de transcribir estas palabras de San Agustín, tan profundas como exactas: «Quaerimus... meritum obdurationis, et invenimus. Merito namque peccati universa massa damnata est; nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. Quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur; at potius ut non impertiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. Quaerimus autem meritum misericordiae, nec invenimus, quia nullum est, ne gratia evacuetur, si non gratis donatur, sed meritis redditur» (*Ep.* 194 c.3 n.14: ML 33,897). Se inspira en San Agustín esta exposición de Santo Tomás, más clara y precisa todavía: «Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, in quantum scilicet ex his quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati, et hoc ipse Deus permittit. Unde non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam» (*In Rom.* 9 lect.3). La autoridad y la doctrina de

los dos grandes doctores tiene gran peso y ofrece mucha luz para dirimir no sólo las controversias dogmáticas contra los herejes, sino también las disputas escolásticas entre católicos.

III. Objeción absurda

Continúa el Apóstol (9,19-23):

Me dirás, pues: ¿por qué todavía me reprocha?
Pues ¿a su voluntad quién opuso resistencia?
¡Oh hombre! ¡De veras! ¿Tú quién eres que le plantas cara a Dios?
¿Por ventura dirá la pieza de barro al que la modeló:
Por qué me hiciste de esta forma?
¿O es que no tiene el alfarero dominio sobre el barro
para de una misma masa hacer tal vaso para honor
y tal otro para vileza?

Y si Dios, aun queriendo ostentar su cólera
y manifestar su poderío,
soportó con mucha longanimidad
los vasos de cólera
dispuestos para la perdición;
y <si> para manifestar la riqueza de su gloria
<la ha derramado misericordiosamente>
sobre los vasos de misericordia
que El de antemano se preparó para la gloria:
<¿qué tienes que replicar a Dios?>

Sospecha San Pablo que su interlocutor, hecho abogado de Israel contra Dios, no se da todavía por satisfecho. Por esto agrega: *Me dirás, pues: ¿Por qué todavía se querella? Pues a su voluntad, ¿quién resistió jamás?* El interlocutor no se ha hecho cargo de las razones del Apóstol. Por esto, para hacerle entrar en sí y darle a entender su sinrazón en querer habérselas con Dios, la emprende directamente contra él, cambiando la defensa en ofensiva y respondiendo al ataque con un contraataque salpicado de ironía: *¡Oh hombre! ¡Bien! ¿Tú quién eres que replicas a Dios?* Esta versión no reproduce exactamente todos los matices delicadísimos del original, que, más exactamente en cuanto al pensamiento, podría traducirse de esta otra manera: «¡Hombre, hombre! ¡Vamos! ¿Tú quién eres para plantarte cara a Dios y ponerte a discutir con El?» Y apelando a una comparación vulgar, añade: *¿Por ventura dirá la pieza de barro al que la modeló: «Por qué me hiciste así»? ¿O es que no tiene derecho el alfarero sobre el barro para hacer de una misma masa este vaso para honor y esotro para vileza?* Estas palabras del Apóstol se han de entender conforme al tono con que están dichas. No son razones ordenadas a declarar serenamente el proceder de Dios, sino a tapar la boca del adversario insolente. El hombre debe siempre acatar humildemente las disposiciones de Dios, dando por cierto y averiguado que, aun cuando él no las entienda, son acertadas y llenas de misericordia. La soberanía de Dios impone al hombre no sólo silencio y respeto, sino también rendimiento absoluto de su voluntad

y de su juicio. Querer juzgar a Dios sería, además de temeridad estúpida, altanería e insolencia insoportables. El hombre no es juez de Dios.

Cerrada la boca al adversario, San Pablo descubre a nuestros ojos los designios de Dios, justos y misericordiosos. ¡Lástima que el período, teológicamente maravilloso, esté gramaticalmente truncado a causa de la doble elipsis, que suprime la apódosis entera y el verbo principal del segundo miembro de la prótasis! He aquí las palabras del Apóstol con sus deficiencias gramaticales: *Y si, queriendo Dios ostentar su cólera y manifestar su poder, ha soportado con mucha longanimidad los vasos de ira dispuestos para la perdición; y para manifestar las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia que El se preparó de antemano para la gloria..., a los cuales también llamó, a nosotros, digo, no sólo de entre los judíos, sino también entre los gentiles.*

La disposición simétrica de los dos miembros que integran la prótasis y su correspondencia antitética nos facilitarán su exposición teológica.

Ante todo, estos dos miembros corresponden, aunque inversamente, a los dos de aquella conclusión de San Pablo, en apariencia tan dura: *Así, pues, de quien quiere se compadece y a quien quiere endurece.* Y como este endurecimiento es el que principalmente ha provocado las réplicas del adversario, por él comienza.

El primer inciso, *queriendo Dios ostentar su cólera y manifestar su poder,* expresa la voluntad de Dios. Mas esta voluntad de Dios no es antecedente, sino consiguiente. En efecto: la cólera, si es justa y razonable, como lo es la de Dios, presupone la ofensa. Ahora bien: Dios quiere *ostentar su cólera.* Luego esta voluntad es lógicamente posterior a la existencia o previsión de la ofensa. La comparación con el inciso paralelo del segundo miembro corrobora esta interpretación. Dice allí: *para manifestar las riquezas de su gloria,* donde la finalidad incondicionada y la voluntad antecedente son evidentes; en cambio, en el primer miembro no dice *«para» ostentar...,* sino simplemente *queriendo.* Y lo que a continuación sigue supone que esta voluntad de ostentar su cólera es consiguiente. Por tanto, este primer inciso se traduciría más exactamente *«aun» queriendo...* En cuanto a la voluntad de *manifestar su poder* en el castigo, es evidentemente posterior a la de *ostentar su cólera* y, por tanto, consiguiente también. En suma: Dios, no por su propia iniciativa, sino movido por los pecados del hombre, se decide a *ostentar su cólera,* y, en este supuesto, quiere *manifestar su poder* divino, castigando como Dios, haciendo alarde del poder de su brazo en la ejecución del castigo.

Pero Dios, aun provocado por el hombre, no se precipita; antes, al contrario, *ha soportado con mucha longanimidad los vasos de ira,* nueva comprobación del sentido adversativo o concesivo que hemos dado a la frase anterior. Se *soporta* al pecador no por la voluntad de castigarle, sino a pesar de ella. Dios, pues, aunque irritado por los pecadores, los *ha soportado* con todo, y esto *con mucha longanimidad.*

Los pecadores son aquí llamados *vasos de ira*, esto es, objetos de ira para Dios, o precisando el sentido de la imagen, a manera de recipientes que, en frase del mismo Apóstol, *han atesorado en sí ira para el día de la ira* (Rom. 2,5). El hombre—dice San Agustín—*eius rei vas est, qua plenus est: unde irae vasa dicuntur* los pecadores (*Ep.* 190 n.10: ML 38,860). Estos *vasos de ira*—añade San Pablo—están *dispuestos para la perdición*, esto es, preparados, a punto, para el castigo eterno merecido por sus pecados. No dice el Apóstol por quién están *dispuestos* o preparados esos *vasos de ira*. Por Dios, evidentemente, no; porque después, cuando habla de los *vasos de misericordia*, dice que *El se los preparó;* lo cual aquí no dice. Y si Dios no, luego son los mismos *vasos de ira* los que a sí mismos se han preparado para la perdición. Este sentido, si bien no lo expresa el Apóstol explícitamente, lo reclama el contexto.

De la ostentación de la cólera divina pasa el Apóstol a las efusiones de su espléndida misericordia. Prosigue: *y (si), para manifestar las riquezas de su gloria (las ha derramado con mucha largueza)...* La *gloria* divina es aquí, como en otros muchos lugares de San Pablo, la exhibición u ostentación efectiva de la bondad y poder de Dios en favor de los hombres. Consiguientemente, las *riquezas* de esta gloria son los tesoros inagotables de sabiduría, bondad y poder que Dios derrama sobre sus criaturas. *Estas riquezas de su gloria,* Dios las quiere *manifestar* por su propio impulso e iniciativa. A la ostentación de su cólera le provocan nuestros pecados, a la ostentación de las riquezas de su gloria le mueve su propia bondad. Dios nos castiga porque nosotros somos malos, pero nos favorece porque El es bueno. Ya hemos notado anteriormente la diferencia de las expresiones. Del castigo se ha dicho: *(aun) queriendo Dios ostentar su cólera;* de los favores, en cambio, se dice: *para manifestar las riquezas de su gloria.* Estas riquezas las ha derramado Dios *sobre los vasos de misericordia,* esto es, sobre los corazones que reciben en sí dócilmente las gracias que sobre ellos derrama la divina misericordia. De estos *vasos de misericordia* no dice San Pablo simplemente, como de los *vasos de ira,* que están *dispuestos,* sino que *El mismo se los preparó de antemano para la gloria.* Que para el castigo, el mismo hombre se prepara por sus pecados; mas para la gloria, Dios es quien le prepara de antemano con su misericordia. Pura misericordia de Dios es la gracia de la perseverancia final, a que no llegan los merecimientos del hombre. Y aun en las gracias intermedias, si bien interviene o puede intervenir el merecimiento del hombre, la causa principal es siempre la misericordia de Dios, a la cual radicalmente se deben todas.

El período queda sin acabar. La conclusión que con estas u otras palabras suelen suplir los intérpretes es: *¿qué tienes que replicar a Dios?* Como si dijera: ante esta justicia de Dios, que sólo castiga provocado por nuestros pecados, y ante esta misericordia de Dios, que por sola su bondad derrama sobre nosotros las riquezas de su gloria, ¿qué hemos de hacer sino reconocer humildes su justicia y bendecir agradecidos su misericordia?

Tapada la boca al adversario, saca el Apóstol de la doctrina expuesta dos conclusiones, con las cuales responde directamente a la objeción formulada al principio sobre la fidelidad de Dios.

IV. Misericordia de Dios sobre los gentiles y sobre el residuo de Israel

Concluye el Apóstol (9,24-29):

> *A los cuales llamó también, a nosotros,*
> *no solamente de entre los judíos,*
> *sino también de entre los gentiles.*
> *Como también en Oseas dice* (2,24; 2,23; 1,10):
> *«Llamaré al que no era mi pueblo, pueblo mío,*
> *y a la que no era amada, amada.*
> *Y será así que en el lugar donde les fue dicho:*
> *No sois pueblo mío vosotros,*
> *allí serán llamados hijos del Dios viviente».*
> *Isaías por su parte clama sobre Israel* (10,22-23):
> *«Aun si fuere el número de los hijos de Israel*
> *como la arena del mar,*
> *sólo el residuo será salvo;*
> *porque su palabra, cumplidamente y en breve,*
> *ejecutará el Señor sobre la tierra».*
> *Y según ha predicho Isaías* (1,9):
> *«A no ser que el Señor de los ejércitos*
> *nos había dejado semilla,*
> *como Sodoma habríamos quedado reducidos*
> *y como Gomorra habríamos sido asemejados».*

Dios—ha dicho el Apóstol—preparó para la gloria a los vasos de misericordia; a *los cuales*—prosigue—*también llamó: a nosotros,* digo, *no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles.* Es decir, a la eterna preparación o predestinación siguió en el tiempo la vocación. Y estos predestinados y llamados somos nosotros, los fieles, los que hemos creído en Jesu-Cristo. Que los predestinados y llamados no son precisamente los judíos, ni todos ellos, ni solos ellos, *sino también muchos de entre los gentiles.* Esta doble proposición, relativa a los judíos y a los gentiles, pudiera considerarse como legítima consecuencia de cuanto hasta aquí ha dicho el Apóstol. Pero él, generoso siempre en las demostraciones, se toma el trabajo de probarlas de nuevo, lo cual hace aduciendo varios testimonios escriturísticos: de Oseas, para probar la vocación de los gentiles, y de Isaías, para probar la exclusión de muchos judíos.

Procediendo en la demostración por orden inverso al de la proposición, comienza por los gentiles. Cuya vocación a la fe—dice—no soy yo sólo quien la afirma; que también Dios la predijo en la Escritura: *Como también en Oseas dice:*

> *Llamaré al que no era pueblo mío, pueblo mío,*
> *y a la que no era amada, amada;*

y será así que en el lugar donde les fue dicho:
«No sois pueblo mío vosotros»,
allí serán llamados hijos del Dios viviente.

Estas palabras de Oseas están tomadas de dos lugares distintos (2,25 y 2,1), reproducidos por orden inverso. En sentido literal, el primer pasaje, y probablemente también el segundo, se refieren a los israelitas cismáticos, los cuales, repudiados primero por Dios a causa de sus prevaricaciones, son luego otra vez misericordiosamente llamados a ser pueblo de Dios, esposa de Dios, hijos de Dios. Pero en esta nueva vocación de Israel, que por sus prevaricaciones se había igualado a los gentiles y justamente había sido desamparado de Dios, ve con razón San Pablo, lo mismo que San Pedro (1 Petr. 2,10), un tipo o figura de la vocación de los gentiles, excluidos primero de los favores y privilegios otorgados a Israel y llamados finalmente a ser participantes de ellos.

De la vocación universal de los gentiles pasa el Apóstol a la vocación parcial de los judíos. *Mas Isaías*—dice—*exclama acerca de Israel: «Aun cuando fuere el número de los hijos de Israel como la arena del mar,* sólo *el resto será salvo; pues su palabra, sin menoscabo y sin dilación, ejecutará el Señor sobre la tierra»* (Is. 1,22-23). Esta última expresión, más literalmente se traduciría: *pues (su) palabra, completando y colmando,* esto es, cumplida prontamente, o colmada y velozmente, *efectuará el Señor sobre la tierra.* Esta palabra que el Señor ha resuelto cumplir sin faltar en un ápice y sin demora es el decreto de salvar, por ahora, sólo un residuo de Israel, aun cuando sus hijos sean tan numerosos como las arenas del mar.

Prosigue el Apóstol: *Y como tiene predicho Isaías* (1,9),

Si el Señor de los ejércitos no nos dejara semilla,
quedáramos como Sodoma
y fuéramos lo mismo que Gomorra.

Esta semilla o retoño de Israel es el *resto* o residuo del texto anterior. Y gracias a este residuo, que será salvo, no quedará Israel totalmente exterminado, como lo fueron las ciudades nefandas. Estaba, pues, predicha por los profetas la vocación parcial, y solamente parcial, de los judíos, lo mismo que la vocación ilimitada de los gentiles. Esto había prometido Dios y esto ha cumplido. Queda, por tanto, plenamente vindicada la fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas, que es la tesis que San Pablo se propuso demostrar.

CAPITULO VII

El Antiguo Testamento, prehistoria de la redención según San Pablo

Introducción

San Pablo era hombre de grandes intuiciones. Entre éstas, una de las más fecundas y luminosas es su visión del Antiguo Testamento, todo orientado hacia la redención de Cristo. Para San Pablo, el Antiguo Testamento es como una corriente que, brotando de las fuentes eternas de la divinidad, desemboca en la redención humana. Mas en esta corriente, una en su origen y una en su término, su penetrante mirada discierne variedad de elementos, radicalmente diferentes y aun opuestos, que, si continuamente se entrecruzan, nunca, empero, se funden. Más concretamente: en el desenvolvimiento histórico de la Antigua Alianza distingue dos instituciones principales: la promesa y la ley. La promesa hecha por Dios a los patriarcas a partir de Abrahán y la ley dada a Israel por medio de Moisés. En estas dos grandes instituciones divinas contemplaba el Apóstol toda la sustancia del Antiguo Testamento.

La primera herejía cristiana, la de los judaizantes, nació precisamente de la confusión entre estas dos instituciones esencialmente diversas. Al refutar esta herejía, que amenazó ahogar en su cuna el cristianismo naciente, puso San Pablo singular empeño en señalar y destacar la distinción e independencia entre la promesa y la ley, con lo cual al mismo tiempo asentaba sólidamente una de las bases de su teología.

Al lado de esas dos instituciones principales menciona el Apóstol otras que podemos llamar complementarias: el mesianismo, concreción de la promesa; el profetismo, que, al paso que renueva y precisa la promesa, inculca la observancia de la ley; las Escrituras divinas, en que los profetas consignan la promesa y mantienen viva la ley; la tipología, significación profética de los hechos, que informa la promesa lo mismo que la ley.

¿En qué sentido todas estas instituciones pueden considerarse como prehistoria de la redención? Para poder apreciar en su justo valor esta orientación providencial de la promesa y de la ley es menester fijar bien de antemano cómo enfocaba San Pablo el objetivo de esta orientación: la redención de Cristo.

La redención, para San Pablo, era, ante todo, obra de justicia: justicia vindicativa, que exigía la expiación del pecado; justicia bienhechora, que había de justificar al hombre pecador: justicia de Dios justo y de Dios justificante. Semejante justicia fue, según nuestro modo de concebir, el primer objetivo de los planes redentores de Dios y es también el pensamiento generador de la teología de San Pa-

blo. Aunque combinada con otros dos elementos, uno personal (la persona divina del Redentor), otro modal (el principio de solidaridad del Redentor con el linaje humano), es siempre la justicia el elemento básico y primordial y, por así decir, sustantivo en la primera célula germinal de la Soteriología paulina. En función, pues, de la justicia hay que estudiar las instituciones del Antiguo Testamento como preparaciones providenciales o prehistoria de la redención.

La distinción entre la ley y la promesa, fundamento y postulado de nuestro estudio, la afirma, demuestra y declara San Pablo principalmente en su Epístola a los Gálatas. Conviene reproducir aquí este pasaje, tan original y característico, no menos por su desenvolvimiento dialéctico que por su contenido doctrinal. Dice así: *Hermanos, hablo según las leyes humanas. Aun tratándose de un hombre, un testamento legítimamente otorgado nadie puede anularlo ni añadirle nuevas cláusulas. Ahora bien: a Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él a su Descendencia. No dice: «Y a las descendencias», como hablándose de muchos, sino de un solo: «Y a tu Descendencia», la cual es Cristo. Digo, pues, esto: el testamento ya válidamente otorgado por Dios no puede ser anulado por la ley, que vino cuatrocientos treinta años más tarde, de manera que la promesa quedase anulada. Porque si de la ley dependiera la herencia, ya no procedería de la promesa. Y es así que a Abrahán hízole Dios merced de la herencia mediante una promesa* (Gál. 3,15-18).

Supuesta, pues, esta distinción, veamos ya cómo en cada una de estas instituciones se encarna y desenvuelve el ideal de la justicia.

I. La promesa hecha a Abrahán

La expresión *justicia de la fe* que emplea el Apóstol hablando de Abrahán sintetiza maravillosamente todo su pensamiento acerca de la promesa. Analicemos brevemente estos elementos, *justicia* y *fe*, para ver lo que significan dentro de la teología de San Pablo.

En resumen puede afirmarse que la justicia es el don, por así decir, sustantivo o básico que Dios concedió al gran patriarca y la bendición prometida a su posteridad.

Respecto de la justicia personal de Abrahán, San Pablo se complace en repetir aquel texto del Génesis: *Creyó Abrahán a Yahvé, y Yahvé se lo tomó a cuenta de justicia* (Gál. 15,6). Merece transcribirse el comentario teológico que sobre él hace el Apóstol: *¿Qué diremos, pues, haber hallado Abrahán, nuestro progenitor según la carne? Porque si en virtud de las obras fue Abrahán justificado, tiene de qué gloriarse, mas no ante Dios. ¿Qué dice, en efecto, la Escritura? «Creyó Abrahán a Dios, y le fue tomado a cuenta de justicia». Ahora bien: al que trabaja, el jornal no se le cuenta como favor, sino como deuda; al que, en cambio, no trabaja, mas cree en aquel que justifica al impío, se le toma su fe a cuenta de justicia... ¿Cómo, pues, se le tomó a cuenta? ¿Después de circuncidado o antes de la*

circuncisión? No después de circuncidado, sino antes de la circuncisión. Y tomó la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe alcanzada en el estado de incircuncisión, a fin de que fuese él padre de todos los que creyesen, así gentiles como judíos (Rom. 4,1-12). Tres cosas merecen notarse en este importante pasaje: 1.ª, que la justicia que recibió Abrahán fue justicia interna o moral, justicia con que quedó justificado de sus pecados, justicia que merecía tal nombre a los ojos de Dios; 2.ª, que semejante justicia no la conquistó él a punta de lanza, sino que la recibió como gracia o favor de Dios, quien quiso otorgársela graciosamente en vista de su fe; 3.ª, que esta justicia tuvo conexión providencial con el doble estado de incircuncisión y de circuncisión, con vistas a su paternidad universal respecto de todos los creyentes, así gentiles como judíos. Esta última consideración nos lleva al segundo aspecto de la justicia, en cuanto es la bendición prometida a la posteridad del gran patriarca.

Escribiendo a los Gálatas, dice el Apóstol: *Previendo la Escritura que por la fe justifica Dios a los gentiles, dio de antemano a Abrahán la buena nueva de que «En ti serán bendecidas todas las gentes»* (Gál. 3,8). Con estas palabras identifica San Pablo la justificación de los gentiles y la bendición de todas las gentes en Abrahán. Todos los bienes contenidos en la promesa que después menciona el Apóstol, cuales son la incorporación en Cristo, la promesa del Espíritu, la filiación divina, se cifran aquí en sola la justicia. Y con razón, dado que no se trata de una justicia esquemática o meramente humana, sino de una justicia sobrenatural, de una justicia de Dios, cuyas modalidades son todas estas prerrogativas y otras semejantes.

Esta justicia la recibió Abrahán y la había de recibir su posteridad mediante la fe. En el pasaje de la Epístola a los Gálatas que acabamos de citar prosigue el Apóstol: *De modo que los que viven de la fe, ésos son bendecidos con el fiel Abrahán* (Gál. 3,9). Sobre la conexión de la fe con la justicia mucho podría decirse, y algo habremos de decir más adelante; por ahora bastará notar dos propiedades de esta fe que se toma a cuenta de justicia: una que la rebaja, otra que la enaltece.

Porque, por su parte, la fe no merece la justicia: no es un valor que pague equivalentemente la justicia otorgada por Dios. Bien claro lo afirma San Pablo en el pasaje antes citado de la Epístola a los Romanos, donde enseña que no por prestar Abrahán fe en la promesa de Dios es por eso menos gratuita la justicia con que Dios le favorece. En el mismo sentido escribe a los Efesios: *Por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y eso no es de vosotros, que de Dios es el don; no en virtud de obras, para que nadie se gloríe* (Ef. 2,8-9). La fe, en gracia a la cual Dios justifica al hombre, no es razón para que el hombre pueda gloriarse de la justicia recibida como de cosa propia. Al fin, la fe misma es un don gratuito de

Dios, y ni aun favorecido con este don divino puede el hombre merecer el don de la justicia.

Supuesta esta deficiencia de la fe, no teme ya San Pablo enaltecer su valor. Poco después del pasaje anteriormente citado de la Epístola a los Romanos prosigue el Apóstol: *El cual [Abrahán] fuera de toda esperanza creyó, estribando en la esperanza de que sería padre de numerosas naciones... Y sin desmayar en la fe, consideró estar su cuerpo ya amortecido, siendo como de cien años, y el amortecimiento del seno de Sara; sin embargo, ante la promesa de Dios no titubeó con la incredulidad, antes cobró vigor con la fe, dando gloria a Dios, y plenamente persuadido de que lo que ha prometido, poderoso es también para cumplirlo. Por lo cual también «le fue tomado a cuenta de justicia»* (Rom. 4,18-22). Dos propiedades reconoce y elogia San Pablo en la fe de Abrahán: su enorme dificultad y, principalmente, el ser ella una glorificación de Dios, cuya fidelidad y omnipotencia pesan incomparablemente más que todas las dificultades o imposibilidades contrarias. Por eso Dios, al verse tan heroicamente glorificado por la fe, glorifica al gran patriarca con el don incomparable de su justicia.

Por esta justicia de la fe preludia Abrahán la justificación cristiana por la fe. Al creer en la promesa divina, en realidad Abrahán creyó en Cristo, en el cual estaba cifrada y como concentrada toda la promesa. Recordemos aquella expresión, a primera vista enigmática, de San Pablo, en que antes no hemos reparado: *A Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él, a su descendencia. No dice* —nota ingeniosamente el Apóstol—: *«Y a tus descendencias», como hablándose de muchos, sino de uno solo: «Y a tu Descendencia», la cual*—nota él—*es Cristo* (Gál. 3,16). En virtud de esta fe en Cristo, la justicia de Abrahán fue un fruto anticipado de la redención de Cristo y pudo ser, además, el prototipo de nuestra justificación por la fe. Porque—advierte San Pablo—*no se escribió por él solamente que «se le tomó a cuenta», sino también por nosotros, a quienes se ha de tomar en cuenta, a nosotros que creemos en aquel que resucitó a Jesús, Señor nuestro, de entre los muertos, el cual fue entregado por nuestros delitos y fue resucitado por nuestra justificación* (Rom. 4,23-25). Como Abrahán *creyó a Dios, que da vida a los muertos y llama las cosas que no son como si fuesen* (Rom. 4,17), así también nosotros creemos en Dios, cuyo poder resucitó de entre los muertos a Jesu-Cristo, Señor nuestro.

Hasta aquí hemos podido ver cómo comienzan a realizarse en Abrahán los eternos consejos de Dios en orden a la justificación del hombre y cómo paralelamente comienza a desenvolverse la idea germinal de la teología de San Pablo. En la promesa hecha al patriarca vemos manifestados y como exteriorizados, si bien todavía como en penumbra, los planes secretos de Dios. En su justificación vemos cómo toma cuerpo el ideal de la justicia. Pero vemos también algo más, que hasta aquí no hemos observado, y es cómo en la promesa

hecha al padre de los creyentes reaparece el principio de solidaridad, que podríamos llamar de transición.

Adán y Cristo son los dos polos de la humanidad. Reunidos primero los hombres y como polarizados en Adán, se disgregan luego, para reunirse de nuevo y polarizarse en Cristo. Pero esta nueva polarización no se hace directamente, sino mediante la generación de Abrahán. Para entroncar en el linaje humano, Cristo se hace hijo de Abrahán; mejor dicho, para emplear la expresión misma de San Pablo, Cristo es la Descendencia de Abrahán. Como encarna en sí todas las bendiciones prometidas al fiel patriarca, así igualmente concentra y reúne en sí toda su innumerable posteridad. El es toda su Descendencia, porque hacia El converge y en El se une toda ella. A partir de Adán, la humanidad desciende, se dispersa: es la edad de la decadencia; a partir de Abrahán, la humanidad asciende, vuelve a converger hacia un punto luminoso: es la edad de las perspectivas consoladoras. Es digna de notarse la diferencia esencial entre las relaciones de Cristo con Adán y con Abrahán. Cristo es un nuevo Adán, mas no un nuevo Abrahán. Desposee a Adán para asumir él su oficio y representación, si bien con significación contraria; mas no desposee a Abrahán de su oficio y representación de padre de todos los creyentes. No se presenta como hijo de Adán: es la descendencia de la mujer, no del varón; en cambio, se presenta como hijo de Abrahán; más aún, como su hijo por antonomasia.

No hemos agotado aún toda la significación del principio de solidaridad en la posteridad de Abrahán. De Abrahán nace Israel, el cual, entre todos los descendientes de Abrahán, es a los ojos de Dios su descendencia auténtica, única heredera de sus promesas. Israel es no sólo el hijo de la carne, sino también el hijo de la promesa. Israel tiene una solidaridad cual ningún otro pueblo del mundo ha tenido jamás; solidaridad no sólo etnológica, nacional, política, religiosa, sino además, y principalmente, solidaridad providencial y trascendente: la solidaridad de un pueblo depositario de las promesas de Dios a toda la humanidad, tronco del árbol en que se han de injertar todas las naciones para participar de las bendiciones divinas; la solidaridad de un pueblo que lleva en su seno el germen de la reparación universal. En los designios de Dios, todo Israel había de ser, en frase de San Pablo, *el Israel de Dios* (Gál. 6,16), el cual, heredero de la fe no menos que de la sangre de Abrahán, participase solidariamente de las bendiciones prometidas. Mas la perversidad humana no respondió plenamente a los designios divinos. Al lado del Israel de Dios, objeto de las bendiciones, surgió el Israel según la carne, objeto de la reprobación. En lugar de ese Israel carnal asoció Dios al Israel de la promesa las naciones de la gentilidad, que, sin ser hijos de Abrahán según la carne, lo habían de ser por la fe en Cristo Jesús. Y aquí entramos en uno de los misterios más profundos de la economía de la redención. Adelantemos algunas ideas.

Volvamos otra vez nuestra consideración hacia Cristo como nue-

vo Adán y como Descendiente de Abrahán: doble título de la universalidad de la redención. Por el primer título, la redención comprende por igual a todos los hombres. Como todos igualmente pecaron y murieron por Adán y en Adán, así también todos igualmente han de ser justificados y vivificados por Cristo y en Cristo. *Porque no hay distinción,* escribe el Apóstol (Rom. 3,22). En cambio, por el segundo título, si la redención alcanza a todos los hombres, no a todos comprende por igual. Israel tiene la primacía; es decir, el Israel de Dios. Que el Israel según la carne queda excluido de la promesa y es sustituido por las naciones gentiles, que, despojándose de su gentilidad, son incorporadas por la fe al Israel de Dios. Según San Pablo, al reunirse todos los pueblos en Cristo Jesús y en su Iglesia, Israel es el único pueblo que no pierde su individualidad y su carácter. Que no se funde Israel en una masa amorfa, ni menos se asocie a la gentilidad: ésta es la que, perdiendo su individualidad y su carácter propio, se asocia a Israel, se funde con Israel, para formar todos juntos el Israel de la promesa, el Israel del espíritu, el Israel de Dios por la fe en Cristo Jesús. El gran misterio de Cristo está—escribe el Apóstol a los Efesios—en que *los gentiles son coherederos, concorporales y compartícipes de la promesa en Cristo Jesús por el Evangelio* (Ef. 3,6). No por derecho propio y propia representación, sino por su asociación a Israel, comparten los gentiles la herencia, son incorporados al Cuerpo místico de Cristo, entran a la parte de las promesas divinas. (Cf. Ef. 2,11-22).

II. La ley dada por Moisés

Imposible tratar aquí con la debida amplitud de la ley de Moisés, cuyo concepto es en San Pablo sumamente complejo y a primera vista desconcertante. Nos habremos de ceñir a algunos de los puntos más importantes en cuanto dicen relación con nuestro objeto.

Una distinción se impone ante todo. La palabra *ley* tiene en San Pablo dos sentidos totalmente diferentes. Unas veces tiene el mismo sentido que solemos dar hoy a la palabra *ley,* el mismo de la famosa definición de Santo Tomás; en este sentido coincide sustancialmente con la ley natural. Otras veces, en cambio, *la ley* es el régimen teocrático, políticorreligioso, dado por Dios a Israel en el monte Sinaí *por mano de Moisés.* Sólo en este segundo sentido es la ley una institución positiva de Dios destinada a preparar los caminos del Evangelio. En el primer sentido, como ley puramente moral, como equivalente en realidad a la ley natural, no es propiamente una institución positiva de Dios. No obstante, esa ley moral San Pablo no la considera en sí misma o en abstracto, sino más bien como elemento integrante de la constitución políticorreligiosa de Israel. Bajo este aspecto adquiere la ley en San Pablo una significación teológica de gran importancia, que entra de lleno en nuestro objeto. Mas para apreciar esta significación teológica de la ley moral según San Pablo es indispensable exponer antes lo que era la ley considerada como régimen políticorreligioso: lo que debía ser en el plan de Dios y lo que fue en realidad para gran parte de Israel.

La ley del Sinaí era en los planes de Dios un mero subsidio accesorio, provisional, extrínseco, de la promesa. Con singular ahínco insiste San Pablo en que la ley no anulaba, ni siquiera limitaba o condicionaba, la promesa hecha a Abrahán, que era irrevocable y absoluta. La ley no había de absorber la promesa, no era un progreso o un estadio más perfecto de la promesa, no era ni siquiera una institución paralela a la promesa, una institución que tuviera valor en sí misma; era una simple institución secundaria o subalterna, pasajera o de transición, cuyo único objeto era proteger externamente la transmisión de la promesa hasta el momento preciso de su realización en el Evangelio. Si la promesa era un árbol, la ley eran los rodrigones que sostienen sus ramas. Si la promesa era la corriente que había de desembocar en el Evangelio, la ley era el cauce por donde corrían sus aguas. Si la promesa era el edificio, la ley era el andamiaje, sólo útil o necesario durante su construcción.

Examinemos más en particular este oficio de la ley respecto de la promesa. En la ley de Moisés suelen distinguir los teólogos y exegetas tres órdenes de preceptos: los morales, los rituales y los civiles. Con su habitual precisión y maestría escribe el Angélico Doctor: «Oportet tria praecepta legis veteris ponere: scilicet *moralia,* quae sunt de dictamine legis naturae; *caeremonialia,* quae sunt determinationes cultus divini; et *iudicialia* quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae» (1-2 q.99 a.4 c). Los preceptos morales educaban el sentido moral, aseguraban la inteligencia y la observancia de la ley natural. Los ceremoniales educaban el sentido religioso, afianzando el monoteísmo y prescribiendo el modo de adorarle y darle culto. Los judiciales, civiles o políticos, educaban el sentido nacional, haciendo de un pueblo o una raza un Estado independiente o nación civilizada. Pero hay que notar aquí que estos tres órdenes de preceptos tenían ya sus precedentes en Israel aun antes del Sinaí. Que ya los patriarcas conocían la justicia moral, prescrita en la ley natural; reconocían al único Dios verdadero, a quien estaban especialmente vinculados o consagrados por el signo de la circuncisión y a quien rendían culto que le era agradable; formaban, finalmente, una familia, una raza, un pueblo, una sociedad patriarcal, que no distaba mucho de la perfecta nacionalidad. Con todo, quiso Dios con la ley del Sinaí reforzar y asegurar estos tres aspectos o elementos de Israel, con el fin de que la ley fuese como salvaguarda de la promesa. En efecto: para que la promesa se transmitiese incorrupta y siempre viva, era ante todo necesario que subsistiese el pueblo depositario de la promesa, y a esto iba ordenada su constitución nacional, que daba mayor consistencia y cohesión a la raza. Era más necesario todavía que se mantuviese inalterable la noción y el culto del solo Dios verdadero, y a esto iban encaminados los preceptos rituales. Era también indispen-

sable que se mantuviese en Israel el nivel moral, sin el cual la promesa fatalmente había de adulterarse, y a esto iban enderezados los preceptos morales, formulados con precisión categórica en el Decálogo. Si miramos, además, los peligros a que continuamente estaba expuesto Israel, eran necesarios los preceptos civiles o políticos, para que Israel no se disgregase y fundiese entre los pueblos que lo rodeaban; eran necesarios los preceptos rituales o religiosos, para que no imitase las idolatrías y abominaciones de los gentiles; eran necesarios los preceptos morales para que no se contaminase con la profunda inmoralidad de los pueblos vecinos.

Este era el plan de Dios; pero la realidad histórica no correspondió plenamente a esta sapientísima providencia. En general, la gran aberración de gran parte de Israel fue perder de vista el espíritu de la promesa, aferrándose a la corteza de la ley. Invirtiendo los valores, trocaron lo accesorio en principal. Amortecida la fe, el culto de la ley se convirtió en absurdo fetichismo. Más particularmente, en los preceptos morales una legalidad superficial suplantó la justicia del corazón; una selva de minuciosidades ridículas ahogó el gran precepto del amor a Dios y al prójimo; las formalidades externas, pasto de la hipocresía, desvirtuaron y secaron el contenido moral de la ley. Contribuyeron a esta degeneración las sanciones impuestas, consistentes en gran parte en bienes terrenos y castigos temporales. El ansia de los bienes terrenos produjo un espíritu grosero y materialista; el miedo de los castigos temporales creó un ambiente de terrorismo enteramente refractario a los altos ideales de la justicia moral. También en los preceptos rituales el culto debido a Dios en espíritu y verdad degeneró en un formulismo huero de puras exterioridades; y, al mismo tiempo, la pureza legal, las observancias carnales, no eran sino una careta de santidad con que indignamente se llegaban a Dios. Por fin, la nacionalidad teocrática, en vez de crear una legítima conciencia nacional, dio ocasión a un intolerable orgullo nacionalista y racista, exacerbado con el odio y el desprecio de la gentilidad. Mirada así la ley, como la concebían muchos en Israel, no es ya de extrañar que San Pablo lanzase contra ella aquellas invectivas, que a primera vista asombran y desconciertan, a vueltas de gloriosos encomios, que la ponen sobre las nubes.

Pero fijemos especialmente nuestra atención en la ley tomada en el sentido ordinario y normal de la palabra, es decir, bajo su aspecto puramente moral. También en este sentido alternan en San Pablo los elogios y las censuras. ¿Queremos elogios? *La ley es santa, y el mandamiento es santo, y justo, y bueno* (Rom. 7,12); *sabemos que la ley es espiritual* (Rom. 7,14); es *ley de Dios* (Rom. 7,22), *promulgada por ministerio de ángeles, por intervención de un mediador* (Gál. 3,19). ¿Queremos censuras? *Resultó que el mandamiento dado para vida, éste fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del mandamiento, me sedujo, y por él me mató* (Rom. 7,10-11); *el aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley: «virtus peccati lex»* (1 Cor. 15,56); *pues ¿y la ley, qué? Fue añadida a la promesa en razón de las transgresiones* (Gál. 3,19); *que en virtud de la ley nadie se justifica en el acatamiento de Dios, es cosa manifiesta* (Gál. 3,11).

El enigma de esta extraña mezcla de elogios y censuras nos lo resuelve San Pablo en un pasaje importantísimo de la Epístola a los Romanos: *Lo que era imposible a la ley, por cuanto estaba reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado, y como víctima del pecado, condenó el pecado en la carne, para que la justicia de la ley se realizase plenamente en nosotros* (Rom. 8,3-4). A pesar del anacoluto y de la plétora doctrinal, el pensamiento general de este pasaje es bastante claro. Para nuestro objeto sólo hemos de notar tres propiedades que San Pablo nos muestra en la ley: 1.ª, su bondad por razón de su contenido, que es *la justicia de la ley:* he aquí el elogio; 2.ª, su impotencia para realizar esta justicia, cosa *imposible a la ley:* he aquí la censura; 3.ª, el origen de esta impotencia, *por cuanto estaba reducida a la impotencia por la carne:* he aquí la clave del enigma. En otra parte da el Apóstol otra razón de esa impotencia de la ley: el orgullo. *Israel* —dice—, *que andaba tras una ley de justicia, no dio con esa ley.* ¿Por qué? *Porque, desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en mantener la suya propia, no se rindieron a la justicia de Dios* (Rom. 9,31; 10,3). Queriendo una justicia de que pudieran gloriarse como de cosa enteramente propia, debida sólo a sus esfuerzos personales, no se allanaron a recibir humildemente la que Dios misericordiosamente les ofrecía. Y así se quedaron sin justicia: sin la de Dios, que repudiaron altaneros, y sin la propia, en cuya conquista miserablemente fracasaron.

Tales son los motivos por que la ley moral no dio los frutos de justicia que Dios en su voluntad antecedente se había propuesto. Por una parte, incorporada a la legislación integral políticorreligiosa, fue para la mentalidad carnal de Israel víctima de las mismas aberraciones que toda la constitución teocrática del Sinaí; por otra parte, enervada por la concupiscencia y falseada por el orgullo, no sólo quedó impotente para realizar el ideal de justicia que en sí encerraba, sino que antes bien se convirtió en instrumento de pecado.

III. Otras instituciones complementarias

Además de la promesa y de la ley existieron en el Antiguo Testamento otras instituciones, que, por presentar menos relieve en San Pablo, trataremos más brevemente. Tales son principalmente el mesianismo y el profetismo, a los cuales pueden añadirse las Escrituras inspiradas por Dios y la tipología.

El mesianismo tiene sus raíces tanto en la promesa de Abrahán como en la teocracia del Sinaí. Por un lado, la Descendencia de Abrahán había de poseer la realeza; y para que este Rey poseyera por título de herencia la realeza, Dios preparó una dinastía real de quien naciese, que fue la casa de David, de la tribu de Judá. Por

otro lado, la teocracia no era otra cosa que el reinado de Yahvé en Israel: reinado más impalpable, aunque más directo, en los días de los jueces; más brillante, si bien más indirecto, a partir de David; eclipsado, en cierto modo, desde la cautividad de Babilonia; eclipsado precisamente para preparar el advenimiento esplendoroso del Ungido por antonomasia, del nuevo David, del gran Rey, del Mesías, quien había de inaugurar, establecer y presidir con poderes divinos el reino definitivo y universal de Dios sobre la tierra. Desgraciadamente, el mesianismo fue la institución que más lamentablemente falsearon los hijos de Israel. Aunque algo velada para no atizar las fantasías, ora terrenas, ora apocalípticas, de muchos judíos, la fe mesiánica despunta por todas partes en las Epístolas de San Pablo. El nombre de *Cristo* en San Pablo, por una parte conserva su plena significación etimológica de *Ungido* o *Mesías* y por otra se ha convertido, casi a la par de *Jesús*, en el nombre propio del Salvador. Y es muy digno de notarse para nuestro objeto que para expresar nuestra mística comunión con El nunca se vale el Apóstol del solo nombre de *Jesús*, sino siempre del nombre de *Cristo*, ya solo, ya seguido del de *Jesús;* fenómeno singular que pone de relieve la significación soteriológica del nombre de *Cristo.*

Con el mesianismo guarda estrecha conexión el profetismo. La misión profética era, si vale la frase, una institución de enlace entre la promesa y la teocracia. Los profetas, enviados por Yahvé para hablar en su nombre a Israel, eran, por una parte, los mensajeros de la promesa, que cada vez iban determinando y concretando con todos sus pormenores, y, por otra parte, los predicadores oficiales de la justicia moral e interior, que constituía el elemento espiritual y como el alma de la teocracia. Para nuestro objeto son dignas de notarse declaraciones de San Pablo como ésta: *Ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas* (Rom. 3,21).

Obra de los profetas fue la escritura del Antiguo Testamento, cuya divina autoridad e inspiración tanto enaltece el Apóstol. Son muy significativas para nuestro objeto aquellas palabras dirigidas a Timoteo: *Tú... desde niño conoces las Sagradas Letras, las cuales pueden hacerte sabio en orden a la salud por medio de la fe que se halla en Cristo Jesús. Toda la Escritura, divinamente inspirada, es también provechosa para la enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la educación en la justicia; para que sea cabal el hombre de Dios, dispuesto y a punto para toda obra buena* (2 Tim. 3,14-17).

Estas tres instituciones complementarias, el mesianismo, el profetismo, las Escrituras, las reúne San Pablo relacionándolas con la promesa. Comienza así su Epístola a los Romanos: *Pablo..., escogido para el Evangelio de Dios, que El había de antemano prometido por medio de sus profetas en las Santas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne...* (Rom. 1,1-3). Entre las muchas reflexiones que sugiere este importante pasaje no-

temos solamente las relaciones o conexiones que insinúa entre todos los elementos que comprende. La expresión básica es *el Evangelio de Dios;* este Evangelio es el objeto de la promesa: *que El había de antemano prometido;* el contenido del Evangelio y objeto céntrico de la promesa es el Mesías: *acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David;* los precursores del Evangelio, los mensajeros de la promesa, los heraldos del Mesías fueron los profetas: *por medio de los profetas;* los testimonios documentales de la promesa, del ministerio profético, del mesianismo auténtico, de la divinidad del Evangelio, se hallan *en las Santas Escrituras.* Y si recordamos que *en el Evangelio se manifiesta la justicia de Dios* (Rom. 1,17), podemos apreciar la importancia y el relieve que en todas las instituciones providenciales del Antiguo Testamento y en toda la teología de San Pablo tiene la justicia de Dios.

Dos palabras, finalmente, sobre la tipología del Antiguo Testamento según San Pablo. Ninguno de los escritores inspirados del Nuevo Testamento inculca con tanta insistencia la significación figurativa del Antiguo. Recogeremos solamente algunos de los textos en que el Apóstol relaciona los tipos bíblicos con el ideal de justicia que había de realizarse en el Evangelio. Adán *es tipo* de Cristo, por cuanto, *como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte,* así también por un hombre había de entrar en el mundo la justicia, y por la justicia, la vida (Rom. 5,12-14). Refiriéndose a lo acaecido a los israelitas en el desierto, escribe a los Corintios: *Estas cosas fueron figuras respecto de nosotros, a fin de que no fuéramos codiciadores de lo malo, como ellos lo codiciaron. Ni os hagáis idólatras, como algunos de ellos... Ni forniquemos, como algunos de ellos fornicaron, y cayeron en un solo día veintitrés millares. Ni tentemos al Señor, como algunos de ellos le tentaron, y perecieron mordidos por las serpientes. Ni murmuréis, como murmuraron algunos de ellos, y perecieron a manos del Exterminador. Y estas cosas todas les acaecieron en figura, y fueron escritas como amonestación para nosotros...* (1 Cor. 10,6-11). Mas donde con mayor insistencia inculca el Apóstol el carácter figurativo de las instituciones del Antiguo Testamento y su consiguiente inferioridad respecto del Nuevo es en la Epístola a los Hebreos. He aquí algunos textos: *Nada llevó la ley a la perfección, sino que fue introducción a una esperanza mejor, por medio de la cual nos acercamos a Dios* (Heb. 7,16). Los sacrificios y ritos levíticos—añade—son *impotentes para dar la consumada perfección al que practica ese culto en lo que toca a la conciencia, consistiendo únicamente en manjares y bebidas y diferentes abluciones, observancias, en fin, de una justicia carnal impuestas hasta el tiempo de la reformación* (Heb. 9,9-10). *Pues conteniendo la ley una sombra de los bienes que habían de venir, no la expresión real de las cosas, no puede jamás, con los mismos sacrificios que sin cesar ofrecen año tras año, dar cumplida perfección a los que se llegan* (Heb. 10,1).

Contempladas en su harmónico conjunto todas estas institucio-

nes, se presentan a nuestros ojos como los primeros pasos dados por Dios en orden a la realización de sus divinos consejos, de sus ideales de justicia y santidad. La promesa, que es el Evangelio en perspectiva, descubre horizontes luminosos en que brilla el sol naciente de la justicia. La ley, concreción nacional de la promesa, es ley de la justicia. El Mesías es el rey de la justicia, que ha de inaugurar en la tierra el divino reinado de la justicia. Los profetas, heraldos del Mesías, son al mismo tiempo los pregoneros de la justicia. Y para eternizar la memoria y fijar la significación providencial de estas instituciones divinas, inspiró Dios las Sagradas Escrituras, libro divino que enseña el camino de la justicia. Y al narrar la historia de estas instituciones, en las personas más nobles, en las cosas más santas, en los hechos más ilustres, nos presentan las divinas Escrituras bajo el velo de imágenes, símbolos y tipos un bosquejo, un prenuncio, un ensayo, un anticipo de los bienes venideros, que la humanidad justificada había de gozar en el reino definitivo y eterno de la justicia de Dios. Y cuando ya todas estas instituciones divinas habían alcanzado la madurez previamente determinada por Dios, llegó la plenitud de los tiempos.

El tiempo (en su conjunto o totalidad) o los tiempos (en sus diferentes épocas o etapas) se los representa San Pablo como una inmensa capacidad vacía, que habían de ir llenando sucesiva y progresivamente los acontecimientos históricos referentes a la promesa, a la ley y a las demás instituciones de la Antigua Alianza. Cuando ya la promesa había alcanzado toda la precisión y difusión que Dios se había propuesto de antemano; cuando ya la ley había mostrado con toda evidencia su impotencia para justificar al hombre; cuando el mesianismo había provocado una expectación universal, y se había cerrado la serie de los profetas, y estaban completas las Escrituras del Antiguo Testamento, había llegado la plenitud del tiempo o de los tiempos. Y entonces—escribe el Apóstol—*envió Dios desde el cielo de cabe sí a su propio Hijo, hecho hijo de mujer, sometido a [la sanción de] la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la filiación adoptiva* (Gál. 4,4-5): *para que la justicia de la ley se realizase plenamente en nosotros* (Rom. 8,4). Con la venida del Hijo de Dios se cerraba la prehistoria y se iniciaba la historia de la redención.

CAPITULO VIII

Valor de los términos «ley», «yo», «pecado», en Rom. 7

En todo el capítulo 7 de la Epístola a los Romanos juegan continuamente estos tres términos: *ley, yo* y *pecado,* cuyo valor y exacta significación es necesario precisar si no queremos dejar como en el aire su inteligencia e interpretación. Comencemos por la *ley,* que forma el objeto principal del capítulo, y de cuya inteligencia depende la solución de los otros dos problemas.

1. *Significación de la «ley».*—Nuestra tesis es la siguiente: «En todo el capítulo 7 habla San Pablo principalmente de la ley mosaica». La demostración de esta tesis es, a nuestro juicio, sumamente sencilla.

En efecto, todo el capítulo 7 consta de tres secciones: 1-6, 7-12, 13-25. Ahora bien: en las dos secciones extremas se habla claramente de la ley de Moisés. Luego también en la sección intermedia.

En primer lugar, en la primera sección se habla evidentemente de la ley mosaica. Pues no es otra en la mente de San Pablo la ley *a la cual fuisteis muertos por el cuerpo de Cristo* (v.4), *de la cual nos deshicimos, habiendo muerto a eso que nos tenía cogidos.* Y si la cosa no fuese ya por sí bastante clara, bastaría una sencilla comparación con la Epístola a los Gálatas para convencerse plenamente de ello. Por ejemplo, al fin del capítulo 3 (v.23) se dice: *Antes de que viniese la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley,* que es allí la ley dada por medio de Moisés (3,19). Además, y esta razón es decisiva, al fin de la primera sección se dice que ahora *servimos a Dios en novedad de espíritu y no en vejez de letra* (v.6); expresiones equivalentes a las que emplea el mismo Apóstol en su segunda carta a los Corintios cuando dice que los ministros evangélicos son ministros *de una nueva alianza no de letra, sino de espíritu; porque la letra mata, mas el espíritu vivifica* (2 Cor. 3,6); donde también habla el Apóstol evidentemente de la ley de Moisés. Pero bastan ya estas razones tratándose de cosa tan clara.

También en la tercera sección se habla de la ley de Moisés. El pensamiento fundamental de esta sección es que el pecado por medio de la ley, por causa de la concupiscencia, acarreó la muerte. Ahora bien: esta conexión entre la ley y el pecado la expresa también el Apóstol, y con mayor crudeza si cabe, en otros dos pasajes a los Romanos (5,20) y a los Gálatas (3,19), en que se refiere manifiestamente a la ley mosaica. En otro pasaje a los Corintios (1 Cor. 15,56), después de expresar la misma conexión, diciendo: *El aguijón de la muerte es el pecado; la fuerza del pecado, la ley,* añade: *¡Gracias a Dios, que nos da la victoria por el Señor nuestro Jesu-Cristo!* Que es lo mismo que dice aquí al fin de esta sección: *Gracias a Dios por Jesu-Cristo, Señor nuestro* (v.25).

Si en las dos secciones extremas habla San Pablo de la ley mosaica, también consiguientemente en la sección intermedia. Esto es natural y lógico; lo contrario sería un contrasentido. Pero, además de esta razón general y de sentido común, existen otras razones particulares y más apremiantes.

Ya el principio de esta segunda sección demuestra a todas luces esta identidad. Se pregunta el Apóstol: *¿Qué diremos, pues? La ley, ¿es pecado?* (v.7). Evidentemente, esta dificultad, propuesta por vía de consecuencia, supone que en la segunda sección se habla de la

misma ley que en la primera. De no ser así, la dificultad carecería de sentido. Y esta misma dificultad, propuesta con otras palabras al principio de la tercera sección, demuestra que también en las dos secciones segunda y tercera se habla de una misma ley. Además, lo que dice en la segunda sección, que *el pecado, tomando ocasión del mandamiento, por él me sedujo y me mató* (v.11), equivalente a lo que añade en la tercera, *el pecado, por medio de una cosa buena como es la ley, me acarreó la muerte* (v.13), confirma esta misma identidad de la ley. Y la conexión que establece en todas tres secciones entre la ley y la concupiscencia (v.5.8.23) está diciendo a voces que en las tres se habla de la misma ley de Moisés.

Pero, aun prescindiendo de la comparación, es claro por la misma sección segunda que en ella se habla de la ley mosaica. Porque es curioso que en sola esta sección (v.7) se cita, y por cierto en cuatro textos diferentes, la ley de Moisés. Sólo esto bastaba para convencernos de que, si en alguna sección se hablaba de la ley de Moisés, había de ser en esta segunda.

Hemos dicho, con todo, que San Pablo hablaba en el capítulo 7 *principalmente* de la ley de Moisés. Porque creemos que de tal manera habla de ella que no excluye totalmente las otras leyes. Y esto es muy propio del estilo de San Pablo, quien en un mismo pasaje, sin dar propiamente sentidos diferentes a una misma palabra, la va, con todo, matizando de diferente manera y presenta la cosa por ella significada bajo diferentes aspectos. En el caso presente, lo que dice el Apóstol de la ley mosaica se aplica también muchas veces a toda ley positiva y aun a la misma ley natural en el sentido en que habla el cardenal Toledo (in c.7 adnot. 1): Lex «in quantum ex sese est, obligat, virtutem tamen non dat, qua quod iubet, fiat: hoc enim facit virtus gratiae et fidei, quae ad Evangelium pertinet».

2. *Significación del «yo».*—En las secciones segunda y tercera habla San Pablo siempre en primera persona. Pero todos convienen en que este *yo* es una especie de figura retórica: es claro que San Pablo habla también en nombre de otros muchos y, por lo menos en cierto sentido, en nombre de todos, en nombre de toda la Humanidad. Pero esta Humanidad ha pasado por varias fases diferentes. Se pregunta, pues: ¿En nombre de qué humanidad habla San Pablo? El *yo* que habla por boca del Apóstol, ¿es el hombre inocente todavía, es Adán antes del pecado? ¿O es el hombre sometido a la ley de Moisés? ¿O es, finalmente, el hombre cristiano, en quien no se han extirpado aún totalmente las reliquias del hombre viejo?

A nuestro juicio, la solución es clara. Lo dicho anteriormente sobre la significación de la *ley* en el capítulo 7 determina inequívocamente cuál es el *yo* que habla en él. Para que este *yo* pudiera ser o el hombre inocente o el hombre regenerado, la *ley* de que allí se habla había de ser o la ley natural (o, si se quiere, la ley positiva impuesta por Dios a Adán) o la ley evangélica. Ahora bien: en el capítulo 7 no se habla, a lo menos directa y principalmente, de estas leyes, sino de la ley de Moisés. Por tanto, síguese de ahí evidentemente que el *yo* que habla en este capítulo es el hombre sometido a la ley de Moisés, es el judío que busca su justicia en la ley y que en vez de justicia halla en la ley ocasión de prevaricación.

Más en particular, el *yo* del capítulo 7 no es el hombre inocente, no es Adán en el paraíso. La razón es clara. Dice el Apóstol que, *venido el mandamiento, el pecado revivió* (v.9). Luego el pecado es anterior a la ley. Luego esta ley no pudo ser la ley natural o positiva impuesta a Adán antes del pecado. Luego el hombre que aquí habla no es Adán inocente. Esta razón se hace decisiva si se recuerda lo que poco antes ha dicho el mismo Apóstol (5,20), que *la ley sobrevino, después ya del pecado, para que la ofensa creciese.* Y, en fin, el que aquí habla es hombre *carnal, vendido como esclavo al pecado* (v.14); que se siente arrastrado al pecado que abomina; que no puede realizar el bien que aprueba y desea; que siente vivir en sí el pecado; que no halla en sí, esto es, en su carne, cosa buena; que ve en sus miembros una ley que milita contra la ley de la razón y le tiene amarrado a la ley del pecado que reside en sus miembros. Francamente, a pesar de la autoridad del P. Lagrange, nos parece incomprensible suponer que en el capítulo 7 es Adán inocente quien así habla y se lamenta de verse esclavizado a *este cuerpo de muerte* (v.24).

Ni puede aceptarse la suposición de que en este capítulo habla el cristiano regenerado ya por la gracia de Cristo, a pesar de la autoridad, siempre respetable, del gran Agustín. No reproducimos aquí las razones que alega el santo Doctor, puesto que se fundan en una traducción imperfecta del texto original; la versión literal y exacta del texto destruye por su base esas dificultades, que, como no subsisten, no hay para qué tomarse el trabajo de resolverlas. Por lo demás, la exclamación final del Apóstol: *Gracias a Dios por Jesu-Cristo, Señor nuestro* (v.25), supone evidentemente que el que habla anteriormente habla en la hipótesis de que no ha llegado aún la redención de Jesu-Cristo, de que no ha sido derramado aún en el corazón del hombre el Espíritu de Jesu-Cristo. Y lo que dice a continuación, al principio del capítulo siguiente, como consecuencia de lo que acaba de decir, que *ninguna condenación, pues, pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús,* supone con mayor evidencia todavía que la condenación que pesaba sobre el hombre en el capítulo 7 no eran las reliquias que aún nos puedan quedar después de la justificación, reliquias esterilizadas para quien quiera corresponder a la gracia y dejarse gobernar y guiar por el Espíritu de Cristo. En una palabra, todo el contexto y toda la teología de San Pablo reclaman contra esa infundada suposición.

3. *Significación del «pecado».*—Más compleja y delicada, aunque no más difícil, es la solución de este último problema sobre la significación del *pecado* en el capítulo 7. Ante todo, notemos lo que de este pecado dice el Apóstol. Dice que *sin ley, el pecado estaba muerto; mas, venido el mandamiento, el pecado revivió* (v.8 y 9); que *el pecado me acarreó la muerte* (v.13); que *yo estoy vendido como esclavo al pecado* (v.14); que *el pecado vive en mí* (v.17 y 20);

que *la ley del pecado está en mis miembros* (v.23). Hay que notar, además, la personificación que hace el Apóstol de este pecado, que, *tomando ocasión del mandamiento, por él me sedujo y me mató* (v.11); que *para mostrarse pecado, por medio de una cosa buena me acarreó la muerte, a fin de que por medio del mandamiento el pecado viniese a ser soberanamente pecador* (v.13); que no soy tanto yo quien hago lo malo, cuanto *el pecado que vive en mí* (v.17 y 20); en fin, que el pecado, como si fuese un rey, tiene su ley, con la cual domina en mí y me esclaviza (v.23 y 25). Todo esto supone, indudablemente, que este pecado no es precisamente el pecado actual o las transgresiones actuales de la ley, que son más bien efecto de este pecado, sino algo habitual, un principio de perversidad que tenemos entrañado en nuestro ser, que reside en nuestros miembros e inficiona nuestra carne. Tampoco es precisamente la concupiscencia, por más que tenga estrecha conexión con ella. La concupiscencia es una inclinación o tendencia perversa, desencadenada o desordenada por el pecado, pero que no es el pecado mismo. San Pablo distingue claramente entre la ley de los miembros y la ley del pecado (v.23); la ley de los miembros es la cadena que nos tiene sujetos a la ley del pecado, pero no es la misma ley del pecado. Esto mismo indica cuando dice que es carnal, esto es, dominado por la concupiscencia, y añade a continuación que está *vendido como esclavo al pecado* (v.14). Dice, por fin, que *con la carne, esto es, por la concupiscencia, servimos a la ley del pecado* (v.25). Este pecado, pues, no puede ser otro que el pecado original; no el mismo acto de la transgresión de Adán, sino su pecado en cuanto se nos imputa y transfunde a nosotros, que está inherente a nosotros. Hay que notar, con todo, que este pecado no lo considera aquí el Apóstol tanto como reato de culpa habitual cuanto como principio y raíz de las transgresiones actuales; o, en otros términos, no lo considera pasivamente, sino activamente.

Comparado lo que enseña San Pablo en el capítulo 7 con lo que ha dicho en los capítulos precedentes, resulta más claro todavía que habla en él del mismo pecado original de que ha hablado en el capítulo 5. Es el mismo pecado original, el pecado de Adán, que nos constituyó a todos los hombres pecadores (v.5 y 19), que es para todos título de condenación (v.5.16 y 18) y principio de muerte universal (v.5 y 13-21); es el pecado-rey, que, invadiendo triunfalmente y dominando el mundo gracias a la transgresión de Adán, nos alcanza a todos y nos tiraniza a todos. En una palabra, es el pecado original de toda la humanidad, pero considerado no solamente en sus elementos esenciales, sino en todos sus elementos integrantes y funestas consecuencias. Es muy propio de San Pablo hablar así de las cosas. Las considera como en su integridad sintética. Señala principalmente uno como núcleo, que son los elementos esenciales que luego han precisado los teólogos; pero presenta este núcleo como envuelto con toda la complejidad que en la realidad lo acompaña.

LIBRO IV

CRISTOLOGIA: LA PERSONA DEL REDENTOR

CAPITULO I

Cristo, Dios bendito sobre todas las cosas (Rom. 9,5)

Los críticos racionalistas están empeñados en convencernos de que en el Nuevo Testamento no se contiene la divinidad de Cristo. Algunos textos, a no dudarlo, son rebeldes a sus malignas solicitaciones; pero ellos los sujetan sin piedad a un tratamiento enérgico, los violentan y hasta mutilan, si es menester, y al fin, triunfando de todas sus resistencias, les hacen decir cuanto ellos desean. Su método exegético es realmente tan sencillo como ingenioso. ¿El texto habla claramente de Cristo? Pues entonces toda su arte la emplean en atenuar, debilitar, oscurecer la significación divina, el alcance trascendental del título o excelencia que se atribuye a Cristo. Al contrario, ¿incluye el texto una afirmación claramente divina? Pues entonces no queda otro recurso sino hacer ver que el texto no se refiere a Cristo: su exegesis es un cuchillo de división que separa el predicado del sujeto. Este segundo artificio es el que emplean muchos racionalistas para pulverizar el argumento tradicional de la divinidad de Cristo, fundado en la magnífica expresión de San Pablo *Dios bendito sobre todas las cosas.* La expresión—dicen—es divina; pero no se refiere a Cristo. ¿Es verdad? ¿Se ha equivocado miserablemente toda la tradición patrística, que con rara unanimidad [1] ha atribuido a Cristo la divina expresión del Apóstol? Considerémoslo imparcialmente. Para ello será utilísimo restablecer antes en su propio contexto la expresión discutida.

Digo verdad en Cristo, no miento—me da testimonio mi propia conciencia en el Espíritu Santo—; que siento una grande aflicción y un dolor incesante en mi corazón. Pues desearía ser yo mismo anatema de parte de Cristo en favor de mis hermanos, mis deudos según la carne; los cuales son israelitas, a quienes pertenece la adopción de hijos [de Dios], y la gloria [de las teofanías], y las alianzas y la legislación [mosaica], y el culto [levítico], y las promesas [mesiánicas]; a quienes pertenecen los patriarcas, y de quienes es Cristo en cuanto a la carne, quien es sobre todas las cosas Dios bendito por [todos] los siglos. Amén. (Rom. 9,1-5.)

Hemos traducido la expresión discutida con la fidelidad más

[1] Para el estudio de la tradición patrística véase el artículo del padre A. DURAND, S. I., *La divinité de Jésus-Christ dans S. Paul, Rom. 9,5:* Revue Biblique (1903) p.550-570.

escrupulosa; mejor dicho, con la mayor ambigüedad que cabía, para que hubiera lugar a la discusión; pero aun así no puede negarse que la primera lectura deja en el ánimo una impresión casi irresistible, que coincide enteramente con la exegesis tradicional. Sin prejuicios antidogmáticos, a nadie se le hubiera ocurrido jamás otro sentido diferente del que comunica espontáneamente la primera lectura. —Pero a veces el sentido obvio engaña—. Veamos, pues, si los sentidos recónditos excogitados por la crítica racionalista nos ofrecen la verdad que nos oculta el sentido obvio.

De dos maneras cortan la frase los racionalistas [2] para arrancar a Cristo el título de Dios; la mayor parte ponen punto final después de *carne;* algunos lo ponen después de *todas las cosas.* En ambos casos el sentido que dan a la frase arrancada es una exclamación o doxología dirigida a Dios. He aquí el resultado de esos cortes magistrales:

1 De quienes es Cristo según la carne.
Dios, que es sobre todas las cosas, [sea] bendito... Amén.

2. De quienes es Cristo según la carne, quien es sobre todas las cosas.
Dios [sea] bendito... Amén.

Decimos, pues, que en ambos cortes ni la frase que antecede al punto intermedio ni la que sigue ofrecen sentido alguno admisible o sostenible. Y entonces, una de dos: o hay que reconocer que San Pablo habla de un modo absurdo, lo cual no estamos dispuestos a tolerar, o bien hay que volver a la exegesis tradicional, lo cual será, sin duda, más prudente.

* * *

Hagamos la prueba de cortar el pasaje discutido después de *carne.* Primeramente, la frase anterior al corte queda imperfecta y mutilada. La expresión *de quienes es Cristo según la carne,* o más exactamente, conforme al original griego, *de quienes es Cristo en cuanto a la carne, en lo que toca a la carne,* es evidentemente, en el lenguaje y doctrina de San Pablo, una expresión parcial y relativa que sugiere y reclama imperiosamente un complemento. Todos convienen en que el Apóstol distingue en Cristo dos elementos: uno inferior, la carne, y otro superior, en algún sentido divino. Basta recordar las primeras palabras de esta misma Epístola a los Romanos: *Pablo, esclavo de Jesu-Cristo, llamado al apostolado, separado para el Evangelio de Dios, que había prometido de antemano por sus profetas*

[2] Puede verse en DURAND, l.c., la historia de esos nuevos cortes. No es exacto, empero, lo que afirma el P. DURAND: que la puntuación propuesta por Erasmo en 1516 por primera vez, la que divide la frase después de «carne», ha sido favorablemente acogida por la mayor parte de los críticos que después de Wettsein han editado el texto del Nuevo Testamento. En efecto: de los grandes maestros modernos de la crítica textual del Nuevo Testamento, solamente Tischendorf la abraza; Westcott-Hort la relegan al margen; Weiss y últimamente Von Soden la rechazan resueltamente, y los dos textos clásicos resultantes, el inglés de Weymouth y el alemán de Nestle, adoptan igualmente la puntuación tradicional. Contra la tradición, uno solo, el más antiguo; los cinco más recientes han vuelto a la tradición. Los críticos católicos Branscheid, Hetzenauer, Vogels, Merk, Lagrange... adoptan unánimemente la puntuación tradicional.

en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, entronizado Hijo de Dios con poderío, según el espíritu de santidad, en virtud de la resurrección de entre los muertos, Jesu-Cristo, Señor nuestro (Rom. 1,1-4). Además de la filiación de David según la carne, proclamaba San Pablo en Cristo la filiación divina según el espíritu de santidad; y estos dos elementos existían en la mente del Apóstol casi tan íntimamente asociados como lo estaban en la persona de Cristo. Según eso, suponer que San Pablo en el texto discutido expresa el elemento humano de Cristo, y cierto con más relieve que en el otro pasaje inicial de la misma Epístola, y que luego se calla el otro elemento correspondiente, superior, espiritual, divino, es desconocer por completo la Cristología y aun la lógica del Apóstol, tan amigo siempre de antítesis y contrastes, sobre todo cuando expone la misteriosa dualidad de Cristo. En cambio, si la expresión correlativa *Dios bendito sobre todas las cosas* se aplica a Cristo conforme a la interpretación tradicional, tenemos los dos elementos de la Cristología paulina y la antítesis se desenvuelve normalmente.

Desde otro punto de vista, la expresión *en cuanto a la carne* reclama un complemento. No solamente la teología o la dialéctica de San Pablo, sino también su oratoria, quedaría defraudada si el desarrollo del discurso se detuviese en *la carne;* sería una especie de sofrenada o choque violento, tan poco honroso para la elocuencia del Apóstol como poco apacible para el lector. Está Pablo lamentando la desdicha de sus hermanos según la carne, los israelitas; desdicha tanto más lamentable cuanto mayores han sido sus pasadas glorias. Estas glorias acumula el Apóstol en una enumeración rápida; mas al fin, como deteniendo la marcha, se para en las dos glorias principales de Israel: el descender de los patriarcas, tan favorecidos de Dios, y el que de ellos descienda Cristo, gloria suprema de Israel. Ahora bien: esta gradación ascendente, tan sabiamente dispuesta, queda truncada si la frase se para en *la carne.* San Pablo se hubiera contentado con pronunciar el nombre de Cristo, y en vez de poner de relieve la gloria que Cristo irradiaba sobre Israel, la hubiera atenuado sin necesidad, sin utilidad, añadiendo solamente que Cristo descendía de Israel *según la carne.* El espíritu del lector espera algo más: en vez de una expresión atenuante, depresiva, espera una expresión de gloria y magnificencia, y esta expresión la halla cumplidamente en la frase siguiente, *el cual es Dios bendito sobre todas las cosas.* Así el movimiento oratorio es perfecto y el espíritu del lector queda satisfecho.

La primera frase reclama, pues, el complemento de la segunda, y la segunda, a su vez, no puede subsistir si se la arranca de la primera.

Para tener algún sentido apto esta segunda frase habría de ser una doxología, una exclamación de glorificación divina por los favores otorgados a Israel. Ahora bien: ni la estructura de la frase es, ni puede ser, la de una doxología ni la tal doxología dice bien con el contexto del pasaje.

La estructura no es doxológica. Cuando San Pablo, y en general los autores inspirados, emplean la doxología, dan otro giro y movimiento a la frase *Bendito [sea] Dios y Padre de nuestro Señor Jesu-Cristo, el Padre de las misericordias y Dios de toda consolación* (2 Cor. 1,3). *Bendito [sea] Dios y Padre de nuestro Señor Jesu-Cristo, quien nos bendijo en toda bendición espiritual, en los cielos, en Cristo* (Ef. 1,3). *Bendito [sea] el Señor, Dios de Israel, puesto que ha visitado y rescatado a su pueblo* (Lc. 1,68). Tal es la forma clásica y ordinaria de la doxología, que se repite innumerables veces en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En tales doxologías, la voz *bendito* ocupa siempre un sitio de relieve, que suele ser el principio de la frase. Por el contrario, ¿qué tiene de doxología la frase *quien es sobre todas las cosas Dios [sea] bendito por los siglos?* Si San Pablo hubiese querido dirigir una doxología al Padre, hubiera dicho: *Bendito sea por todos los siglos el Dios que está sobre todas las cosas.*

Pero, además, tal doxología sería inoportuna, por no decir impertinente [3]. Verdad es que San Pablo enumera las grandezas de Israel; pero no es para celebrarlas, sino más bien para llorarlas. En un pasaje preñado de misterios y empapado en lágrimas, en que el Apóstol acomete de frente el pavoroso problema de la reprobación de Israel, y se aflige y se duele profundamente de la pérdida de sus hermanos según la carne, y llega en un arranque sublime a expresar el deseo, el voto de ser anatema de Cristo, de renunciar a sus favores en beneficio de su pueblo, ¡qué mal cuadraría una doxología formal y solemne de la majestad divina! [4] Y tendría menos razón de ser esa doxología cuanto que en todo lo que precede del pasaje no se habla una sola vez de Dios Padre; en cambio, de Cristo se ha hablado ya tres veces.

A las razones indicadas pudieran añadirse otras filológicas [5]; mas como suponen conocimientos helenísticos, que no todos poseen, queremos prescindir de ellas. A los helenistas basta indicarles que esta segunda frase así arrancada es un solecismo que no puede sin injusticia achacarse a San Pablo. Una observación sí que no queremos

[3] J. MOFFAT, que en su *The New Testament, A New Translation* (Londres 1914) ha visto en la expresión discutida una doxología dirigida a Dios Padre, viendo, por otra parte, que no pegaba con el contexto, la ha puesto *entre paréntesis.* No estaba el espíritu de San Pablo, cuando escribía esas palabras, para doxologías parentéticas.

[4] Séanos permitido reforzar esta argumentación con lo que posteriormente escribimos en nuestro comentario sobre la Epístola a los Romanos, publicado en el *Correo Josefino:* «El contexto y el estado psicológico del Apóstol no es a propósito para prorrumpir en doxologías. No olvidemos que este recuento de las prerrogativas gloriosas de Israel no nace del entusiasmo religioso o de otros sentimientos análogos optimistas, sino, muy al contrario, de la tristeza y dolor, de la depresión y abatimiento producido en el Apóstol al ver excluidos del reino de Dios a aquellos mismos israelitas, favorecidos antes con prerrogativas tan gloriosas. Una doxología entre gemidos y sollozos sonaría lo mismo que los júbilos del *Alleluiah* en Viernes Santo o en Día de Difuntos... San Pablo, en medio de su tristeza y dolor, ha confesado solemnemente la divinidad del Mesías no precisamente para explayar su corazón en himnos de alabanza, sino más bien para contemplar y apreciar a la luz de Cristo Dios el profundo abatimiento y la inmensa desgracia de Israel».

[5] De la crítica textual no puede tomarse ningún argumento decisivo ni en pro ni en contra. Nos atenemos a la declaración de Westcott y Hort, buenos jueces en la materia: «The important variation in the punctuation of this verse belongs to interpretation and not to textual criticism proper» *(The New Testament in the Original Greek.* Apéndice [Londres 1907] p.109).

omitir, y es que la frase *quien es sobre todas las cosas* en el original griego, aunque participial, es equivalentemente relativa. Ahora bien: el antecedente de esta frase relativa es mucho más naturalmente el sustantivo Cristo, que precede, que no el sustantivo Dios, que sigue; la construcción resulta en el primer caso natural y correcta; en el segundo, retorcida y viciosa.

* * *

No es más feliz el segundo corte de la frase ideado por unos pocos críticos. Casi podría suprimirse la refutación de esa hipótesis desesperada, pues, además de tener contra sí casi todas las razones que militan contra la hipótesis precedente, entraña en sí una contradicción latente. Por lo menos podrá ser más breve su refutación.

En primer lugar, la frase que precede al punto de división, *de quienes desciende Cristo en cuanto a la carne, quien es sobre todas las cosas,* no tiene suficiente consistencia teológica y dialéctica. Verdad es que, añadiendo a la carne de Cristo su eminencia suprema, se satisface en alguna manera a la dualidad natural de Cristo y a la necesidad lógica de un contraste. Mas todo eso no basta. El elemento superior de Cristo opuesto a la carne no es simplemente en San Pablo su eminencia soberana, sino su filiación divina, su espíritu de santidad, su forma de Dios; fuera de que *carne* y *soberanía,* ni en sí mismos, ni mucho menos en la mente de San Pablo, son dos elementos antitéticos: la antítesis, para San Pablo sobre todo, está entre *carne* y *espíritu* o entre *carne* y *Dios.*

Además, la expresión *quien es sobre todas las cosas,* si gramaticalmente no se refiere, como su antecedente, a *Dios bendito,* ni menos estas dos expresiones forman uno como bloque indivisible, sino que la segunda es aposición de la primera, con todo, no puede negarse que la primera equivale teológicamente a la segunda: sólo *Dios bendito* está realmente *sobre todas las cosas;* y quien no sea Dios no puede tener esa soberanía divina. Esto supuesto, separar con un punto estas dos expresiones tiene dos inconvenientes. Por una parte, se apartan, se arrancan violentamente estas dos expresiones afines, contiguas, equivalentes, que se miran, llaman y solicitan mutuamente. Por otra parte, el atribuir a Cristo la primera expresión y negarle la segunda es una contradicción tonta, pues se le da en una forma lo que se le niega en otra, con lo cual ni se satisface a la exegesis racional ni a la crítica racionalista.

No sale mucho mejor librada la frase que sigue al punto: *Dios [sea] bendito por [todos] los siglos. Amén.* Ni la forma es doxológica, ni la doxología hace al caso. Las razones son exactamente las mismas y con idéntica fuerza que las indicadas anteriormente.

Conclusión: que si la fórmula *Dios bendito* es estrictamente teológica y el sujeto de atribución es evidentemente Cristo, síguese, con no menos evidencia, que Cristo Jesús, según la doctrina de San Pablo, jamás contradecida por los cristianos contemporáneos, siempre recibida sin la menor extrañeza, como cosa de todos sabida y

admitida, que Cristo Jesús, decimos, es propiamente Dios, Dios sobre todas las cosas, Dios bendito, Dios por todos los siglos, y que este Dios único, soberano y eterno es el mismo Cristo nacido de Israel en cuanto a la carne: Dios y hombre juntamente, dos naturalezas en una persona. Las definiciones dogmáticas de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia no serán sino ecos de esta magnífica expresión del Apóstol de las Gentes.

CAPITULO II

El texto cristológico de la Epístola a los Filipenses

En una de sus Epístolas menos doctrinales, en medio de cordiales efusiones y de exhortaciones paternalmente afectuosas, inesperadamente se eleva San Pablo a las más excelsas cumbres de la contemplación teológica, y desde ella descubre a nuestros ojos atónitos las glorias divinas y los abatimientos humanos de Jesu-Cristo, síntesis luminosa de su maravillosa Cristología. Hay que estudiar atentamente este pasaje, denso de doctrina y no exento de dificultades, si queremos conocer a fondo y entender de raíz la teología de San Pablo.

Ayudarán a su más cabal comprensión una versión escrupulosamente exacta y literal y una presentación o distribución rítmica, base indispensable y recurso conveniente para su declaración exegética y su interpretación teológica. He aquí las palabras del Apóstol:

5 *Esto sentid en vosotros,*
lo mismo que en Cristo Jesús;
6 *el cual, existiendo en la forma de Dios,*
no consideró como presa arrebatada
el ser igual de Dios:
7 *antes se anonadó a sí mismo,*
tomando forma de esclavo,
hecho a semejanza de los hombres;
y en su presentación, tenido como hombre,
8 *se humilló a sí mismo, hecho obediente*
hasta la muerte, y muerte de cruz.
9 *Por lo cual, a su vez, Dios le sobreexaltó,*
y le dio el nombre que es sobre todo nombre;
10 *para que en el nombre de Jesús*
toda rodilla se doble
de los seres celestes, y de los terrenales,
y de los infernales,
11 *y toda lengua confiese*
que JESUS es SEÑOR
entrado en la gloria de Dios Padre.

La importancia y dificultad de este pasaje exige previamente una esmerada exegesis antes de ensayar su interpretación teológica. De ahí las dos partes de nuestro estudio.

I. Interpretación literal

Previa una breve introducción (v.5), divídese el pasaje en tres secciones: la primera (v.6) habla de la preexistencia divina de Jesu-Cristo; la segunda (v.7-8), de su doble abatimiento en la encarnación y en la muerte de cruz; la tercera (v.9-11), de su consiguiente glorificación o apoteosis.

Introducción (v.5).—La interpretación de este versículo es algo difícil. Según que la expresión final *en Cristo Jesús* se entienda del Cristo personal o del Cristo místico puede interpretarse de dos maneras. Generalmente, suponiendo que se habla del Cristo personal, se interpreta así el versículo: *Tened en vosotros los mismos sentimientos que hubo en Cristo Jesús,* es decir, que tuvo Cristo. Unos pocos, creyendo que se habla del Cristo místico, interpretan de esta otra manera: *Tened en vosotros personalmente los mismos sentimientos que tenéis o debéis tener en cuanto estáis en Cristo Jesús.* ¿Cuál de las dos interpretaciones es preferible? Para que el examen de los motivos que militan a favor de una y de otra interpretación pueda ser más preciso será conveniente tomar como base de la discusión la versión latina, que reproduce más exactamente el original griego. Traduce la Vulgata:

Hoc enim sentite in vobis,
quod et in Christo Iesu.

En el segundo inciso, evidentemente elíptico, hay que suplir el verbo *sentire,* que en la primera interpretación deberá ser *sentiebatur* o algo parecido; en la segunda, *sentitis.* Esto supuesto, a favor de la primera militan estas razones de orden lógico: *a) in Christo Iesu* debe entenderse del Cristo personal, dado que el pronombre relativo que inmediatamente sigue, con todo el período que encabeza, al Cristo personal y no al místico se refiere; *b)* los sentimientos de humildad y desinterés que San Pablo recomienda a los Filipenses apelando a los sentimientos de Cristo Jesús *(quod et in Christo Iesu)* tienen como norma y estímulo no los que ellos deben tener en el Cuerpo Místico de Cristo (de los cuales nada dice el Apóstol en este lugar), sino los que en realidad tuvo el Cristo personal (que son los que a continuación propone); *c)* los términos contrapuestos con tanto relieve *in vobis, in Christo Iesu,* tan obvios y naturales para expresar a los Filipenses y al Cristo personal, deberían retorcerse y alambicarse notablemente para poder significar a los mismos Filipenses en su doble existencia personal y mística. En cambio, contra esta interpretación y a favor de la segunda militan estas otras razones: *a)* la fórmula *in Christo Iesu,* que en San Pablo se refiere normalmente al Cristo místico; *b)* si San Pablo hablara del Cristo personal, debiera haber dicho simplemente *quod et [sensit] Christus Iesus,* expresión natural y sencilla que necesariamente hubo de ocurrírsele; *c)* la expresión *in Christo Iesu* parece un eco de la frase

inicial del mismo capítulo (2,1): *Si qua ergo consolatio «in Christo»*..., que ciertamente se refiere al Cristo místico.

¿Qué valor hay que atribuir a estas opuestas razones?

En vez de examinar y valorar una por una todas estas razones —que resultaría excesivamente prolijo—, serán tal vez más provechosas algunas consideraciones generales. Primeramente, no puede negarse que, tanto unas razones como otras, todas tienen su peso, pero que ni unas ni otras son apodícticas o decisivas. En segundo lugar, ¿es cierto que las dos interpretaciones contrapuestas son tan irreductibles que no sea posible una solución intermedia, o combinada, o matizada? ¿El Cristo personal y el Cristo místico son tan distintos que sea necesario concebirlos como contradistintos? ¿No puede hablarse del Cristo personal, pero aureolado con los esplendores del Cristo místico? ¿O no puede hablarse del Cristo místico, pero concentrando la atención principalmente en la Cabeza, que es el Cristo personal? ¿O no puede en el desarrollo del razonamiento pasarse del uno al otro? Consideremos los hechos. Escribe el mismo Apóstol a los Corintios (1,1.30): *Ex ipso* [*Deo*]... *vos estis «in Christo Iesu, qui» factus est nobis sapientia a Deo.* Al antecedente *in Christo Iesu,* que expresa el Cristo místico, se refiere el relativo *qui,* que expresa el Cristo personal. En la misma Epístola (1,15.20-23), el razonamiento de San Pablo oscila, a manera de péndulo, entre el Cristo personal y el Cristo místico: *Christus resurrexit* (personal)... *In Christo omnes vivificabuntur* (místico)... *Primitiae Christus* (personal); *deinde ii qui sunt Christi* (místico). El mismo fenómeno de oscilación se repite en otros pasajes (Gál. 2,16-21...). A los Gálatas escribe (3,13-14): *Christus* (personal) *nos redemit de maledicto legis..., ut in gent<es> benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu* (místico). La razón de esta aparente oscilación o indecisión es que, para San Pablo, en el Cristo místico prepondera de un modo absorbente el Cristo personal; y, viceversa, el Cristo personal nunca está totalmente despojado de su prolongación o irradiación mística. No hay, pues, inconveniente en que el antecedente *in Christo Iesu* exprese el Cristo místico y el relativo siguiente se refiera al Cristo personal. Y aún podría añadirse que el relativo se refiere no precisamente a todo el bloque *in Christo Iesu,* sino solamente a su último elemento, *Iesu,* que expresa, sin duda, el Cristo personal. Y es cierto que todas estas particularidades lingüísticas o estilísticas son muy conformes con la mentalidad de San Pablo. Y aquí aventuraremos una hipótesis, que, sin duda, convendrá aquilatar y comprobar. Sabido es que San Pablo, para designar el Cristo místico, nunca emplea las fórmulas *in Iesu* o *Iesu Christo,* sino indefectiblemente *in Christo* o *in Christo Iesu.* Este fenómeno, que no es casual, revela el miramiento o reflexión con que emplea San Pablo semejantes fórmulas. Esto supuesto, no es arbitrario suponer que tampoco usará indiferentemente las dos fórmulas *in Christo* e *in Christo Iesu,* sino que empleará la primera cuando quiera dar especial relieve al Cuerpo Místico o conjunto de sus miembros, y la segunda, cuando quiera hacer resaltar la Cabeza. Y esta segunda fórmula es la que emplea en el texto que analizamos.

Contra esta interpretación podría oponerse una dificultad. ¿No resulta extraño o incongruente o una especie de tautología lógica el exhortar a los Filipenses que tengan en sí los mismos sentimientos que ya tienen *en Cristo Jesús?* Si ya los tienen, huelga exhortarlos a que los tengan. Pero esta que parece dificultad, lejos de serlo realmente, se convierte más bien en argumento positivo a favor de esta interpretación. Vale la pena notar este fenómeno curioso, muy característico de la mentalidad de San Pablo, y que, dicho sea de paso, es uno de tantos indicios internos que delatan el origen paulino de la Epístola a los Filipenses. Escribe el Apóstol a los Corintios (1,5.7-8): *Expurgad la vieja levadura, para que seáis nueva masa, así como sois ázimos... Así que hagamos fiesta no con levadura vieja ni con levadura de malicia y perversidad, sino con ázimos de pureza y de verdad.* Parecido razonamiento hace en todo el capítulo 6 de la Epístola a los Romanos: portaos como muertos al pecado, puesto que estáis muertos a él; vivid vida nueva de justicia, puesto que tenéis vida nueva de justicia. Quiere decir: puesto que dentro del Cuerpo Místico, en virtud del influjo de la Cabeza sobre los miembros, sois ya, en principio y de derecho, ázimos y puros y estáis muertos al pecado, actuad este principio y haced efectivo este derecho con vuestros actos personales, es decir, con vuestra vida moral de pureza y de justicia. Sed lo que sois; sed en acto lo que sois en potencia. Esto mismo dice a los Filipenses: fomentad en vosotros los sentimientos de humildad y desinterés propios de los que son miembros de Cristo Jesús; desenvolved en vosotros con vuestra cooperación personal las tendencias espirituales que Cristo Jesús por virtud del Espíritu Santo crea en los miembros de su Cuerpo Místico. Semejante interpretación del texto que estudiamos, no solamente deja de ser extraña, sino que es genuinamente paulina. Para cuya plena inteligencia conviene recordar que, según San Pablo, Cristo Jesús es no solamente ideal y dechado de humildad y desinterés y de toda santidad, sino también principio eficiente de estos sentimientos y tendencias, que él como Cabeza influye y comunica a los miembros de su Cuerpo Místico, a los cuales corresponde no actuar por sí, sino más bien seguir dócilmente el impulso y la dirección que de la Cabeza reciben.

Estas consideraciones hacen posible, por lo menos, la segunda interpretación, matizada o combinada con la primera de la manera que proponemos. De todos modos, el pasaje que sigue se refiere exclusivamente al Cristo personal o a Cristo como Cabeza del Cuerpo Místico.

Preexistencia divina (v.6).—De Jesu-Cristo dice el Apóstol:

> *el cual, existiendo en forma de Dios,*
> *no consideró* [*como*] *presa* [*arrebatada*]
> *el ser al igual de Dios.*

Tres cosas se afirman de Jesu-Cristo: *a)* la existencia en forma de Dios; *b)* el consiguiente derecho a presentarse y ser tratado al

igual de Dios; *c)* el no considerar semejante derecho como una presa arrebatada. La significación, discutida, de esto tercero determina el sentido lógico de toda la frase y aun de todo el pasaje. ¿Qué significa *no consideró como una presa arrebatada...?*

Unos, influenciados por la versión latina *non rapinam arbitratus est,* interpretan *presa arrebatada* (ἁρπαγμόν) en el sentido activo de *rapiña* o de *robo.* Según esta interpretación, todo el pasaje adquiere este sentido: *El cual, puesto que existía en forma de Dios, no consideraba como un robo o una pretensión injusta el ser tratado al igual de Dios.* Como Dios que era, bien podía querer ser tratado como Dios. Otros, fundándose en el sentido etimológico o primitivo de ἁρπάζω, *asir* o *agarrar* (no *robar),* en la exegesis de los Padres griegos, y principalmente en el contexto, interpretan ἁρπαγμόν en el sentido pasivo de *presa* ávidamente asida y retenida, de algo que se ha apresado y por nada se suelta. En consecuencia, todo el pasaje adquiere este otro sentido: *El cual, a pesar de existir en forma de Dios, no consideró como presa codiciada o como una ventaja personal que se haya de mantener a todo trance y defender a punta de lanza el ser tratado al igual de Dios.* Como se ve, en la primera interpretación, *existiendo* tiene sentido causal; en la segunda, sentido adversativo. Examinadas las razones en que ambas interpretaciones se apoyan, la segunda es a todas luces preferible.

Una cosa conviene notar para no desfigurar el pensamiento de San Pablo, y es que el objeto de la frase *no consideró como presa* (cualquiera que sea el sentido que se le dé) es solamente lo que sigue: *el ser al igual de Dios,* no lo que antecede: *existiendo en la forma de Dios.* La *presa* que luego veremos que se suelta es el tratamiento debido a Dios, pero no la existencia en forma de Dios. Es necesario, por tanto, precisar la diferencia entre estos dos extremos, de los cuales uno se mantiene y otro se suelta.

La expresión *existiendo en forma de Dios* consta de dos elementos. *Existiendo* (ὑπάρχων), por la significación propia del verbo, por razón del tiempo presente y por contraste con el doble participio *hecho* (γενόμενος), que luego sigue, excluye (o por lo menos no incluye) la idea de contingencia, es decir, de existencia causada que pasa del no ser al ser. Es apta, por tanto, para expresar la existencia necesaria y eterna propia de Dios. *Forma* (μορφή), a diferencia de *figura* (σχῆμα = *hábito externo, presentación, aspecto...),* significa algo íntimo y característico del ser. *Forma de Dios* es, consiguientemente, el ser propio de Dios. En este sentido usaban esta expresión los contemporáneos de San Pablo y en este sentido la entendían, sin la menor dificultad, los Padres griegos. En nuestra terminología equivale evidentemente a *naturaleza* o *esencia* de Dios.

El ser al igual de Dios, que es lo que dice San Pablo, no es lo mismo que *ser igual a Dios.* Mientras *igual a...* sería un adjetivo que expresaría igualdad en el ser, *al igual de...* (ἴσα) es un adverbio (o adjetivo adverbial) que se refiere o puede referirse a algo externo, al trato en nuestro caso. A esto se refiere San Pablo, como hemos notado, cuando dice que Jesu-Cristo *no consideró como presa el ser al igual de Dios* (de que luego se desprende); no a la existencia en forma de Dios o naturaleza divina, de la cual no dice San Pablo que Jesu-Cristo se desprendiera.

Doble abatimiento (v.7-8).—Todo este pasaje está como entretejido de frases paralelamente antitéticas. De no haber reparado en estas correspondencias ha nacido el haber falseado lastimosamente el pensamiento de San Pablo. Esta correspondencia es singularmente patente en el primer abatimiento, verificado en la encarnación y por la encarnación. Dice el Apóstol:

> *antes se anonadó a sí mismo,*
> *tomando forma de esclavo,*
> *hecho a semejanza de los hombres.*

Estos tres incisos corresponden a los tres del período precedente. Ha dicho antes: *no consideró como presa,* manteniendo pertinazmente sus propios derechos; dice ahora: *antes bien se anonadó a sí mismo.* Ha dicho antes: *existiendo en forma de Dios;* dice ahora: *tomando forma de esclavo.* Ha dicho antes: *el ser al igual de Dios;* dice ahora: *hecho a semejanza de los hombres.* A la luz de esta correspondencia se entenderá mejor el sentido exacto de cada inciso. Y este sentido, a su vez, contribuirá a la mejor inteligencia de los incisos anteriores.

Antes se anonadó. La partícula *antes* (que podría igualmente traducirse *sino que, mas...,* que es el sentido normal de ἀλλά) supone la segunda interpretación de *presa.* Si se admitiera la primera, debería más bien traducirse *no obstante, a pesar de esto...* (que, si bien raramente, admite también ἀλλά). Pero esta diferencia o variedad no afecta, como luego notaremos, a la interpretación teológica. Más importante es el sentido de *se anonadó.* El original ἐκένωσεν pudiera igualmente traducirse *se vació, se despojó, se anuló...* Pero no está en estos diferentes matices del verbo la principal dificultad, sino en señalar qué es aquello de que Jesu-Cristo se despojó o desprendió y cómo. Aquí entran las variadas teorías sobre la *kénosis* (κένωσις), algunas de ellas fantásticas y absurdas. Numerosos teólogos protestantes han pretendido ver en la *kénosis* una cesasión, interrupción, mengua o eclipse de los atributos intrínsecos y esenciales de la naturaleza o de la persona divina del Hijo. Si el texto de San Pablo fuera oscuro, bastaba lo que la misma teodicea racional conoce sobre la inmutabilidad esencial del ser divino para dar cuenta de semejantes desvaríos. Pero, afortunadamente, San Pablo expresa con claridad lo que él entiende por la *kénosis* de la encarnación. Y esto de dos maneras: por el objeto que le señala en lo que precede y por la manera como la explica en lo que sigue. Respecto de lo que precede, ya hemos notado que *anonadarse* o *despojarse* es lo mismo que *no considerar como presa* o, en lenguaje más realista, lo mismo que *soltar la presa* o desprenderse de ella. Ahora bien: como también hemos notado, esta presa no es la *forma de Dios* o sus atributos esenciales e intrínsecos, sino *el ser al igual de Dios,* o el trato correspondiente a una persona divina o, lo que es lo

mismo, el presentarse a los ojos de los hombres en calidad de Dios, con los esplendores de una gloriosa teofanía. Y en lo que sigue, como vamos a ver, no menciona el Apóstol ninguna mengua de la divinidad, sino simplemente manifestaciones externas de abatimiento o humillación.

Tomando forma de esclavo. Cada palabra merece consideración. *Tomando*, contrapuesto a *existiendo*, expresa admirablemente lo que el Hijo de Dios *toma* o asume temporalmente, distinto de lo que *era* eternamente. *Tomar*, además, no significa convertirse o trocarse en otra cosa, ni menos implica el dejar de ser lo que se era. Hermosamente lo expresa la conocida antífona: *Id quod fuit permansit, et quod non erat assumpsit, non commixtionem passus neque divisionem. Forma* significa, como antes, los atributos internos del ser o la naturaleza. *Esclavo*, en la mente de San Pablo, no significa la condición social de la esclavitud entonces en uso, sino la bajeza y sujeción propia del hombre frente a Dios. Por esto, cotejadas las dos expresiones contrapuestas, *existiendo en forma de Dios* y *tomando forma de esclavo*, se completan espontáneamente de esta manera: *existiendo en forma de Dios Señor, tomando la forma de hombre esclavo.*

La humanidad de Jesu-Cristo, implícita en *esclavo*, se declara en el inciso siguiente: *hecho a semejanza de [los] hombres*, que es decir, *hecho hombre semejante a los demás hombres.* Esta semejanza, si no queremos hacer doceta a San Pablo, no significa apariencia, desprovista de realidad, sino igualdad específica o de naturaleza. Lo que él quiere recalcar es que el que era *al «igual» de Dios* se presenta *en «semejanza» de hombre.* Y en este presentarse exteriormente *en semejanza de hombre* quien podía visiblemente presentarse *al igual de Dios* está propiamente la *kénosis* de que habla San Pablo.

Más profundo fue el segundo abatimiento del Hijo de Dios hecho hombre. De él dice el Apóstol:

Y en su presentación, tenido como hombre
se humilló a sí mismo, hecho obediente
hasta la muerte, y muerte de cruz.

El primer inciso, compendio del período precedente e introducción al siguiente, pudiera traducirse más verbalmente: *Y en el hábito (o aspecto exterior) hallado como hombre. Hábito* (σχῆμα) es la figura, disposición o manera de presentarse de una cosa o, como decían nuestros clásicos, *lo que de fuera se parece*, en contraposición a *forma* (μορφή), que expresa más bien los constitutivos intrínsecos. *Hallado* denota la impresión que naturalmente la vista de Cristo producía en los hombres, quienes al mirarle *hallaban* o veían en El un hombre semejante a los demás.

A esta presentación humana, que ya por sí misma era una *kénosis*, se agregó la más tremenda humillación. Aun dentro de la condición humana pudiera Jesu-Cristo haberse presentado como hombre glorioso; mas prefirió ser hombre humillado o, como cantó el Salmista (21,7),

Yo gusano soy, que no hombre,
oprobio de los hombres y desprecio de la plebe.

Se humilló, es decir, se abajó, se empequeñeció, se abatió. Tres abatimientos señala San Pablo: el de la obediencia, el de la muerte, el de la cruz. Hízose obediente, con la humillación de la obediencia y sujeción, el que era Señor soberano de cielos y tierra. Sometióse a la muerte el que era la inmortalidad y la vida. Aceptó la suprema ignominia de la cruz el Dios de la majestad y de la gloria.

Con esta triple humillación se extremó y, por así decir, se agudizó la *kénosis;* pero todo este abatimiento respecto de la *forma de Dios* quedó en lo de fuera. La *kénosis* no alcanzó, ni pudo alcanzar, a los atributos intrínsecos de la divinidad, que permanecieron inmunes e inalterados. *Nubes excedit Olympus.*

La apoteosis (v.9-11).—El pensamiento de San Pablo es diáfano. Los honores divinos a que Jesu-Cristo renunció le fueron colmadamente restituidos por Dios Padre en compensación a su doble abatimiento. La *kénosis* se trocó en *pleroma.*

Consta el período de dos proposiciones principales paralelas, seguidas de dos proposiciones finales entre sí coordinadas.

Primera proposición principal: *Por lo cual, a su vez, Dios le sobreexaltó.* A la humillación siguió la sobreexaltación o suprema exaltación. En esta exaltación, dos circunstancias o rasgos característicos nota San Pablo. *Por lo cual:* quiere decir que la humillación fue motivo determinante de la exaltación. Se cumplió en el Maestro la sentencia tantas veces por El enunciada: que *el que se humilla será exaltado* y que la medida de la humillación será la medida de la exaltación. Después, en la interpretación teológica, habremos de discutir si en esta motivación de la exaltación de Jesu-Cristo intervino el mérito propiamente dicho. Al añadir *a su vez* (καὶ = *también)* indica el Apóstol la idea de compensación o correspondencia entre la exaltación y la humillación. La exaltación fue una inversión, reversión, desquite o recirculación respecto de la precedente humillación. Con ella se expresa la idea de correspondencia recíproca, antitética a la vez y paralela.

Segunda proposición principal: *y le dio el nombre que es sobre todo nombre*, o más verbalmente, *le donó* (ἐχαρίσατο) *el nombre sobre todo nombre. Nombre* significa aquí no simplemente *vocablo*, sino título de dignidad, autoridad y potestad, como en Ef. 1,21, donde se dice que Dios sentó a Cristo a su diestra en los cielos *por encima de todo principado, y potestad, y virtud, y dominación, y de todo «nombre» que se nombra no sólo en este siglo, sino también en el venidero.* El doble artículo (τό) que precede y sigue a *nombre* indica que se trata de un nombre o título particular y concreto; que no es aquí precisamente el nombre de Jesús, sino, a no dudarlo, el de *Señor*, que después (v.11) se menciona, y que es, según repeti-

damente afirma San Pablo (1 Cor. 2,8; 8,6; 12,3; Rom. 10,9...), como la designación personal de Cristo Dios.

La doble proposición final que sigue expresa la doble finalidad de Dios al dar a Jesu-Cristo el nombre de *Señor:* la adoración universal a Jesús Señor y la profesión de fe universal en Jesús Señor. Dice el Apóstol:

para que en el nombre de Jesús
toda rodilla se doble
de celestes y terrenales e infernales.

La expresión *en el nombre de Jesús* no significa precisamente *al oír pronunciar el nombre de Jesús,* sino *por el título de señorío universal y divino que posee la persona de Jesús.* Pero si el nombre de que se trata no es precisamente el nombre de Jesús, con todo, el nombre de Jesús, por ser el nombre personal del que es Señor, es también acreedor a la veneración y adoración universal.

Termina el Apóstol:

y toda lengua confiese
que Jesús es Señor
[entrado] en la gloria de Dios Padre.

El objeto de la profesión de fe universal es *Jesús Señor.* El que tomó forma de hombre *esclavo* es universalmente reconocido y confesado como *Señor Dios.* El último inciso (εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός) no significa *para gloria de Dios Padre,* interpretación totalmente ajena al contexto, que trata no de la glorificación del Padre, sino de la del Hijo. El sentido es: que Jesús hombre, por cuanto es Señor, ha sido llamado a compartir la gloria divina de Dios Padre. Es digna de notarse la correspondencia o identidad de significado entre esta expresión y la precedente: *el ser al igual de Dios.* Quiere decir San Pablo que si Jesu-Cristo renunció a presentarse ante los hombres, como podía, en categoría de Dios, entre esplendores de gloria divina, Dios Padre ahora, en atención a su voluntario abatimiento, le otorga aquello mismo de que El generosamente se había desprendido o despojado: la gloria de Dios, gloria igual a la de Dios Padre. Con lo cual Cristo recobró lo que de derecho le correspondía: *el ser al igual de Dios,* el ser reconocido y tratado como quien era, verdadero Dios, igual a Dios Padre.

II. Interpretación teológica

Dentro del riquísimo contenido teológico de este pasaje se destacan tres puntos singularmente interesantes, que invitan a un estudio más detenido: 1.º, la divinidad de Cristo; 2.º, la *kénosis;* 3.º, la apoteosis. Las previas observaciones exegéticas facilitarán el estudio de estos problemas.

1. *Divinidad de Cristo.*—¿Afirma categóricamente San Pablo en este pasaje la divinidad de Jesu-Cristo? ¿Con qué modalidad característica la presenta? Tales son los dos problemas que suscita el tema de la divinidad de Cristo, y que conviene dilucidar.

Hay que reconocer que de muchas y variadas maneras expresa San Pablo su fe en la divinidad de Jesu-Cristo.

Primeramente afirma que Cristo Jesús, antes de sus abatimientos, e independientemente de ellos y de su ulterior apoteosis, existía *en forma de Dios.* La palabra *forma,* cualquiera que sea el matiz particular que se le dé o el origen filosófico que se le atribuya, siempre será el conjunto de rasgos característicos que distinguen una cosa. Y aplicada a Dios, no puede ser sino el conjunto de los atributos distintivos de Dios, que es, en definitiva, su naturaleza, esencia o sustancia. Y de esta *forma de Dios* no dice San Pablo que Jesu-Cristo la tomó, o que *fue hecho en forma de Dios,* sino que *existía* o *subsistía* en forma de Dios, que equivale a decir que poseía como propia la naturaleza divina, que realmente era Dios. La contraposición de esta declaración con otras tres referentes a Cristo hombre corroboran esta interpretación, ya de suyo obvia. Dice que Cristo *tomó forma de esclavo.* Tanto el verbo *tomar* como el sustantivo *esclavo* (tomado en sentido de hombre sujeto a Dios) son mucho menos intrínsecos que el verbo *existir* o *subsistir* y el sustantivo *Dios.* Por tanto, si *tomar forma de esclavo* es hacerse hombre, *existir en forma de Dios* no puede ser sino ser Dios. Añade San Pablo que Cristo fue *hecho a semejanza de [los] hombres.* Cada uno de estos tres términos, contrapuestos a los tres correlativos de la expresión *existiendo en forma de Dios,* son mucho menos significativos. Consiguientemente, si con ellos afirma San Pablo la verdad de la naturaleza humana de Cristo, *a fortiori* habrá que concluir que con los otros tres correlativos expresa la verdad de su naturaleza divina. Lo mismo se colige de la comparación con los otros tres términos, igualmente correlativos, de la frase siguiente: *en su presentación hallado como hombre. En su presentación* o aspecto externo (σχήματι) es menos significativo que *forma; hallado,* menos que *existiendo; como hombre,* menos que *Dios.* Por lo demás, el uso corriente, en tiempo de San Pablo, de la expresión *forma de Dios,* con que se significaba el ser propio o naturaleza de Dios, hace imposible otra interpretación. Sólo desconociendo o violentando el sentido natural de las palabras e ignorando su uso normal puede aventurarse la afirmación o la sospecha de que San Pablo habla de la divinidad de Cristo en sentido impropio o atenuado.

Dice también el Apóstol que Jesu-Cristo *no consideró como presa el ser al igual de Dios.* Si *presa* se toma en el sentido de *rapiña* o *usurpación,* resulta que Cristo se consideraba con derecho a ser tenido y tratado *al igual de Dios.* Pero aun tomando *presa* en el otro sentido de *cosa ávidamente retenida,* resulta también que Cristo poseía el derecho a ser tratado *al igual de Dios.* Y si bien la expresión *ser al igual de Dios* habla explícitamente del trato correspondiente a Dios, no es menos cierto que a semejante trato sólo quien es Dios tiene propiamente derecho. Que prácticamente es lo mismo.

Añade al fin San Pablo que Cristo es *Señor* y que, en razón de

su señorío, *toda rodilla se dobla* ante El y que *toda lengua confiesa* ser El Señor. Cada uno de estos tres rasgos, más los tres juntos, son una confesión de la divinidad de Cristo, tanto por lo que en sí mismos significan como por hallarse en un texto de Isaías de subidísimo color teológico. Dice el profeta, según la versión de los Setenta, que tiene presente San Pablo (Is. 45,18.24):

Yo soy Señor (Κύριος), *y no hay otro...*
A mí se doblará toda rodilla,
y jurará toda lengua por Dios.

San Pablo cita este mismo texto, algo libremente, escribiendo a los Romanos (14,11):

Vivo yo, dice el Señor,
que a mí se doblará toda rodilla,
y toda lengua alabará a Dios.

En este texto, tanto el profeta como el Apóstol no sólo hablan de Dios en cuanto Dios, sino que le presentan como reclamando para sí exclusivamente honores o derechos privativamente divinos. Estas prerrogativas son tres: el nombre o título de *Señor,* Κύριος (traducción normal de *Yahvé,* el más divino entre los nombres de Dios); el que toda rodilla se doble ante El y el que toda lengua jure por El y le alabe; es decir, el nombre incomunicable de *Señor* y el doble atributo de la adoración y glorificación universal. Ahora bien, estos mismos tres honores, derechos o prerrogativas de la divinidad, los mismos que Dios reclama exclusivamente para sí, y precisamente para ser tenido como verdadero Dios, atribúyelos San Pablo a Jesu-Cristo, sin limitaciones ni atenuantes, sin reservas ni reparos, enfáticamente. ¿Podía atribuirse más explícitamente la divinidad a Jesu-Cristo? Y quien así habla es un judío obstinadamente monoteísta, enemigo nato y jurado de toda usurpación sacrílega de los derechos divinos y de toda profanación de la divinidad. Que el texto de Isaías, aplicado antes por él mismo a Dios en cuanto Dios, lo aplique ahora a Jesu-Cristo, en lo que tiene de más crudamente divino, no se concibe, si San Pablo no mira y adora como Dios a Jesu-Cristo.

Pero al texto del profeta añade el Apóstol una glosa, que subraya y hace subir de punto su significación teológica: *de los seres celestes, y de los terrenales, y de los infernales;* distribución ternaria de los seres que comprende todo el universo creado. Con esto se presenta al *Señor* como distinto de la universalidad de los seres creados y superior a todos ellos, separación y trascendencia que a sólo Dios compete. Y la actitud y postura de todos estos seres, aun de los más encumbrados seres celestiales, es la de humilde adoración: dobladas las rodillas, que es la actitud y la postura de la criatura frente a su Creador.

La frase final *[entrado] en la gloria de Dios Padre,* explicada como debe explicarse, es decir, como equivalente de *ser al igual de Dios,* es otra confesión de la divinidad de Jesu-Cristo. Mas, aun prescindiendo de esta equivalencia, basta recordar aquel otro texto de Isaías (42,8; cf. 48,11):

Yo soy el Señor, Yahvé:
tal es mi nombre.
Mi gloria a otro no daré,
ni mi honor a los ídolos.

Pues esta gloria intransferible, esta gloria divina de ser en sentido trascendente *Señor,* la comunica Dios Padre a Jesucristo, porque, con ser personalmente distinto, no es otro Dios, sino un solo Dios y Señor con El. Por este consorcio de la gloria de Dios Padre llama el mismo Apóstol a Jesu-Cristo *el Señor de la gloria* (1 Cor. 2,8), título doblemente significativo de divinidad.

Pero, aun atribuyendo a Jesu-Cristo la divinidad en sentido propio y plenario, reserva San Pablo a Dios Padre la denominación de Dios precedida de artículo (ὁ Θεός). Conviene esclarecer este punto para que no se vea en él una mengua o inferioridad de la divinidad de Jesu-Cristo. Un mismo sustantivo puede ir precedido de artículo *(el hombre)* o sin artículo *(hombre).* Prescindiendo de otras diferencias que pueda haber, *el hombre* significa el supuesto humano, y suele ser el sujeto de la frase; *hombre,* en cambio, significa solamente naturaleza humana, y suele ser predicado o atributo. Pero, y esto es lo importante, la verdad de la naturaleza humana se expresa con tanta propiedad sin artículo como con artículo; es decir, que la falta de artículo no indica ninguna impropiedad o inferioridad de la naturaleza humana significada por *hombre.* De semejante manera, tan propiamente significan la divinidad o naturaleza divina *Dios* como *el Dios;* lo mismo en la frase *existiendo en forma de «Dios»,* referente al Hijo, que en esta otra, referente al Padre: *por lo cual a su vez <el> Dios le sobreexaltó.* La razón de haberse reservado al Padre, por apropiación, no por estricta propiedad, la denominación de *el Dios* pudo haber sido ser el Padre dentro de la augusta Trinidad el principio y origen de las otras divinas personas. Pero la apropiación de un nombre a una persona divina no excluye la verdad y propiedad de la misma denominación aplicada a las otras dos.

2. *Kénosis.*—El hecho de la *kénosis,* anonadamiento o despojo, del Hijo de Dios al hacerse hombre lo afirma San Pablo. La dificultad, si alguna hay, está no en el hecho, sino en el modo de explicarlo según la mente de San Pablo. Para acertar en la inteligencia de esta mente existen dos criterios seguros: las declaraciones del mismo Apóstol en el contexto y los principios generales de la teología o bien otras verdades afirmadas por el mismo San Pablo. Conforme a estos dos criterios, ya hemos visto anteriormente que la *kénosis,* sin afectar a los atributos esenciales e intrínsecos de la divinidad, se verifica en la esfera de las manifestaciones externas. Y esto podía bastar para nuestro intento. Mas, dada la importancia o curiosidad de la materia, no será inútil buscar alguna mayor precisión.

Caben tres hipótesis o maneras principales de concebir la *kénosis:* sustancial, accidental, aparente; es decir, real intrínsecamente, real extrínsecamente, irreal. La primera afectaría a la realidad sustancial de la divinidad, menguándola o menoscabándola; la segunda, al conjunto de realidades externas que constituyen su presentación delante de los hombres; la tercera sería puramente imaginaria. ¿De cuál de estas tres maneras concebía San Pablo la *kénosis?* Hay que reconocer que, si no nos constase previamente ser la mentalidad de San Pablo tan radicalmente opuesta al docetismo, podríamos sospechar que concebía la *kénosis* como fenómeno de puras apariencias. Aquellas dos expresiones especialmente *hecho a semejanza de [los] hombres, y en su presentación hallado como hombre,* podrían dar pie para sospechar que concebía la *kénosis* al modo de los docetas, como fenómeno puramente aparente y aun imaginario, pero de ninguna manera como una modificación o mengua real e intrínseca de los atributos esenciales de la divinidad. Es decir, podría tal vez favorecer la tercera hipótesis, pero no la primera. La conclusión es evidente. Todas las variedades de las teorías protestantes modernas relativas a la *kénosis,* como variaciones de la primera hipótesis, son radicalmente contrarias a la mentalidad de San Pablo, como lo son igualmente a los principios fundamentales de la Teodicea racional y de la Teología revelada. Descartadas, por tanto, las dos hipótesis extremas, la de la realidad sustancial y la de la apariencia imaginaria, es fuerza reconocer que sola la hipótesis intermedia, la de las realidades externas, es la que responde al pensamiento y a las expresiones de San Pablo.

Concebida así la *kénosis,* puede precisarse algo más con la idea de *sustitución,* sugerida por San Pablo. Entre *el ser al igual de Dios* y el ser *en su presentación tenido como hombre* existe cierta sustitución. En vez del trato que pudo haber reclamado, y que realmente se le debía como a Dios, se allanó humildemente a ser tratado cual si no fuera más que hombre, *poderoso, sin duda, en obra y en palabra, delante de Dios y de los hombres* (Lc. 24,19), mas hombre al fin. Pero esta sustitución, lo mismo que la *kénosis,* se mantiene enteramente en el mundo de las realidades externas. En cambio, no hay sustitución entre estas otras dos expresiones: *existiendo en forma de Dios, tomando forma de esclavo.* El que existe *en forma de Dios* toma o asume *la forma de esclavo;* pero no, en manera alguna, la *forma de Dios* se trueca o convierte en la *forma de esclavo,* ni la *forma de esclavo* sustituye a la *forma de Dios.* El mismo que tiene la una, sin desposeerse de ésta, toma la otra. El que era Dios, sin dejar de serlo, se hace además hombre en unidad de persona. Tal es el verdadero concepto de la encarnación del Hijo de Dios, expresado por San Pablo, si se atiende a los delicados matices de sus expresiones. Yerran, por tanto, los modernos partidarios de la *kénosis* protestante, como erraron los antiguos arrianos, apolinaristas y monofisitas, falsificando el genuino concepto de la encarnación.

3. *Apoteosis.*—Apoteosis es lo mismo que divinización. A los ojos de la razón natural, la apoteosis parece una quimera. Que sea hecho Dios quien no lo sea parece repugnar metafísicamente. Quimeras absurdas son, en efecto, las apoteosis imaginarias por la mitología gentílica, como la de un Hércules. Sólo en Jesu-Cristo, en virtud del misterio de la encarnación, puede hallarse una apoteosis que no sea absurda o imaginaria. Ya en la misma encarnación se descubre cierta apoteosis de la naturaleza humana de Cristo, al ser asumida por la persona divina del Verbo y unida a ella en unidad de persona. Pero no habla aquí San Pablo de esta apoteosis interna, sino de la externa, verificada en su exaltación. Dos problemas plantea esta apoteosis de Jesu-Cristo: 1.º, en qué consistió propiamente; 2.º, cuál fue su motivación.

La apoteosis es el reverso de la *kénosis:* es la restitución o recuperación de todo aquello de que generosamente se había Jesu-Cristo despojado o desprendido; es, completando la imagen iniciada por San Pablo, la devolución de la *presa* que había soltado. De ahí la consecuencia, de importancia capital: que, lo mismo que la *kénosis,* cuya antítesis o reparación es, la apoteosis ha de afectar no a los atributos intrínsecos de la divinidad, sino exclusivamente a sus manifestaciones externas. El sujeto de la apoteosis es, sin duda, la persona divina, dado que en Jesu-Cristo no existe otro supuesto de atribuciones o predicaciones; pero lo es, no en cuanto subsiste en la naturaleza divina, sino en cuanto subsiste en la naturaleza humana. Es, en una palabra, Jesu-Cristo hombre. Esto supuesto, recordemos los cuatro actos en que, según San Pablo, consistió la divinización de Jesu-Cristo.

Dios sobreexaltó a Jesu-Cristo en cuatro cosas: en que le dio el nombre de Señor, en que impuso a toda la creación su adoración y alabanza y en que le asoció a su gloria divina. Pero todas estas prerrogativas, que Cristo poseía en virtud de su unión hipostática, en tanto solamente podían dársele o restituírsele en cuanto de ellas se había despojado. Ahora bien, en la realidad Jesu-Cristo hombre no se había despojado de ellas, sino solamente en su presentación o manifestación exterior. Era Señor, y nunca dejó de serlo; pero renunció a ser tratado como Señor desde el momento que *tomó forma de esclavo.* Poseía el derecho inalienable a ser adorado y glorificado como Señor: de este derecho no se despojó El, ni pudo despojarse; de lo que se despojó fue, por así decir, de su uso o usufructo. Lo mismo hay que decir de su derecho a compartir la gloria de Dios Padre: no renunció a El, sino solamente a sus efectos externos, a su exteriorización visible. En este sentido, por tanto, hay que entender la sobreexaltación o la apoteosis de Jesu-Cristo hombre: no en la otorgación de nuevos derechos, sino solamente en la efectividad externa; en el uso o usufructo inherente a estos derechos. Y se atribuye con razón a Dios Padre la iniciativa y la realización de semejante apoteosis, por cuanto, siendo ésta una glorificación, siempre es más honroso y decoroso ser glorificado por otro que por sí mismo.

Tal es, según la mente de San Pablo, la apoteosis de Jesu-Cristo hombre; pero ¿cuál fue su motivación? Más concretamente: ¿el mó-

tivo de esta glorificación son o pueden ser los méritos contraídos por Jesu-Cristo en su precedente anonadamiento? ¿Qué dice o sugiere sobre esto San Pablo?

Explícitamente San Pablo sólo dice: *Por lo cual, a su vez, Dios le sobreexaltó.* La expresión *por lo cual,* tomada en sí misma, sólo significa *por razón* o *en atención a lo cual;* y por sí sola ni incluye ni excluye la idea de mérito en la motivación expresada. Tampoco, de suyo, la idea complementaria de reciprocidad, contenida en la expresión *a su vez,* incluye ni excluye necesariamente la noción de mérito. ¿Dará alguna luz el contexto y la comparación con otros pasajes del mismo Apóstol?

Para centrar el punto de la dificultad y no perder el tiempo en discutir lo indiscutible, hay que dar por supuestas dos verdades. Primera: la exaltación fue premio otorgado a Jesu-Cristo en razón de sus méritos, aunque exigida también por su dignidad personal. Tal es la sentencia unánime de los Santos Padres y teólogos católicos. Segunda: cuando los Padres y teólogos quieren concretar los actos meritorios de Cristo en orden a su exaltación, los ponen generalmente en la triple humillación de la obediencia hasta la muerte de cruz, expresada en el v.8, y no suelen apelar al anonadamiento, de que se habla en el v.7. A este anonadamiento, pues, queda reducida toda la controversia. ¿Fue este anonadamiento acto propiamente meritorio?

La solución de este problema depende de la que se dé a otro subyacente o previo. Es cierto que este anonadamiento presupone un acto de la voluntad, en el cual habrá que reponer el mérito, si lo hay. Es cierto igualmente que el anonadamiento fue objeto y efecto de la voluntad divina del Hijo, en la cual ciertamente no puede hallarse mérito propiamente dicho. Para que se diese el mérito, es menester que el anonadamiento fuese también objeto y efecto de la voluntad humana de Cristo. ¿Intervino, pues, la voluntad humana de Cristo en la determinación del anonadamiento? Si no intervino, es ya inútil buscar mérito en el anonadamiento; mas, si intervino, no hay ninguna razón para excluir el mérito del anonadamiento.

Hay que proceder gradualmente.

Ante todo, ¿el anonadamiento es el simple hecho de la encarnación? Si lo fuese, evidentemente no pudo intervenir, ni en su determinación, ni siquiera en su aceptación, la voluntad humana de Cristo, lógicamente posterior a la encarnación. Pero recuérdese lo dicho anteriormente sobre el anonadamiento o *kénosis,* que se refiere no a la sustancia, sino a la presentación exterior. En el hecho mismo de la encarnación no se verifica, por tanto, la *kénosis* de que habla San Pablo. Y cierto, en la simple asunción de la naturaleza humana en unidad de persona ni padece mengua ni menoscabo, ni se rebaja en lo más mínimo, la persona divina: Tomó lo que no era, mas no dejó de ser lo que era. En consecuencia, el anonadamiento o *kénosis* estuvo no en la encarnación misma, sino en la renuncia a la gloria divina, que pudo, y normalmente debía, acompañarla. Esta renuncia, en cuanto fue acto de la voluntad divina de Jesu-Cristo, tampoco pudo ser meritoria. Si hay mérito, habrá que buscarlo en su voluntad humana, en cuanto determinó última y formalmente, o por lo menos aceptó, semejante renuncia. ¿Intervino de este modo la voluntad humana de Jesu-Cristo, determinando o aceptando la renuncia a la manifestación externa de su gloria divina?

Primeramente, *pudo* intervenir la voluntad humana en la última determinación de esta renuncia. La voluntad divina determinó, sin duda, esta renuncia; pero muy bien pudo ser que esta determinación no fuese definitiva hasta que diese su asentimiento la voluntad humana, que tan interesada estaba en ello. Y este acto de la voluntad humana, si se dio, fue evidentemente meritorio. Pero, aun si se prefiere que la voluntad divina del anonadamiento fuera ultimada o definitiva, independientemente de toda determinación de la voluntad humana, todavía cabe de parte de ésta la aceptación rendida de la determinación divina. Y ésta aceptación, si existió, fue igualmente meritoria. ¿Existió de hecho semejante aceptación?

Escribe el Apóstol a los Hebreos (10,5-7): *al entrar* [*Cristo*] *en el mundo dice:*

> *Sacrificio y ofrenda no quisiste,*
> *pero un cuerpo me aprestaste;*
> *holocaustos y* [*sacrificios*] *por el pecado no te agradaron,*
> *entonces dije: Heme aquí presente;*
> *en el pomo del libro está escrito de mí:*
> *que haga yo, ¡oh Dios!, tu voluntad.*

En el momento, pues, de la encarnación, apenas consumada, interviene la voluntad humana de Cristo, aceptando, por lo menos, obedientemente la muerte de cruz. Ahora bien, esta obediencia inicial y afectiva, distinta de la obediencia efectiva, de que se habla en el v.8 del texto que estudiamos, es el acto principal del anonadamiento o *kénosis.* Y sería arbitrario limitar esta aceptación a sola la muerte de cruz, y no más bien a todos los otros elementos que comprendía la *kénosis* en su integridad. Y no menos arbitrario sería negar la meritoriedad a esta obediencia inicial de la voluntad humana de Cristo. Ni obsta que interviniese precepto, aun riguroso, de Dios, impuesto a la voluntad humana de Cristo; pues semejante precepto, extensivo a la muerte efectiva de cruz, no impide que ésta fuera plenamente meritoria.

Es, pues, muy conforme a San Pablo admitir en el momento mismo de la encarnación un acto de la voluntad humana de Cristo aceptando la *kénosis;* y una vez admitido semejante acto, es innegable su meritoriedad. Y con esta explicación todo el pasaje que estudiamos adquiere una coherencia y unidad lógica que de otro modo fallaría.

En efecto, la declaración de San Pablo *por lo cual, a su vez, Dios te sobreexaltó,* por cuanto se refiere a la humillación expresada en el v.8, significa, según el común sentir de Padres, exegetas y teólo-

gos, que la exaltación fue premio de la humillación, o, correlativamente, que la humillación fue un acto meritorio de la exaltación. Con esto, la motivación y la reciprocidad, significadas generalmente por las dos expresiones *por lo cual* y *a su vez,* coinciden y se concretan, por razón del contexto, en la noción de meritoriedad. Ahora bien, estas dos expresiones se extienden también a la *kénosis* del v.7. Luego, mientras no conste positivamente, y ciertamente, lo contrario, hay que decir que respecto del v.7 conservan el mismo sentido de meritoriedad, lo cual, como hemos indicado, da coherencia y unidad lógica más estrecha a todo el pasaje. Esta coherencia y unidad existe en la explicación que hemos dado, admitiendo un acto meritorio de la voluntad humana de Cristo en la encarnación; pero desaparecería completamente si se suprimiese este acto meritorio. Entonces las dos expresiones señaladas sólo significarían, respecto de la *kénosis, en atención a...* o *en correspondencia a...* Y sería doble u oscilaría ambiguamente en el mismo contexto el sentido de unas mismas expresiones; duplicidad u oscilación que no acredita mucho la interpretación que se base en ella.

Resumiendo: la *kénosis* no fue *acto* propiamente de la voluntad divina, sino solamente objeto, término o efecto. Por otra parte, no puede negarse que la voluntad determinante de la *kénosis* fue principalmente la divina, en la cual no cabe mérito. Pero al lado de esta voluntad divina interviene la voluntad humana aceptando, por lo menos, con rendida obediencia el precepto o decreto divino, y este acto humano fue no solamente principio de la *kénosis* efectiva, sino que él mismo fue ya *kénosis* afectiva. Al fin la *kénosis,* lo mismo que la apoteosis, que fue su galardón, afectaba directamente a la humanidad de Jesu-Cristo. Es por lo mismo congruente y razonable que la *kénosis* fuese, bajo distintos respectos, objeto y acto de la voluntad humana. Así lo sugiere San Pablo y así es justo creerlo. Con esto, por vía de merecimiento, más gloriosamente, por tanto, así como a la humillación siguió la exaltación, así también a la *kénosis* siguió la plenitud o *pleroma,* es decir, la plenaria manifestación de la gloria divina en Jesu-Cristo humillado y anonadado. Y como la humillación fue un recrudecimiento de la *kénosis,* así la plenitud de la gloria divina fue el coronamiento de la exaltación; una y otra, suprema glorificación y apoteosis, que fue, si es lícito hablar así, una rehabilitación de la persona divina de Jesu-Cristo en su naturaleza humana. Se le restituye gloriosamente la presa de que tan magnánimamente se había desprendido.

CAPITULO III

Jesu-Cristo, «*gran Dios*»

Como fundamento de las reformas morales que ha de promover, sugiere San Pablo a su discípulo Tito una exhortación eficacísima, basada en motivos nobilísimos. La Iglesia se complace en repetírnos una y otra vez esta apostólica exhortación. *Se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres, enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a las concupiscencias mundanas, vivamos en el presente siglo con templanza, justicia y piedad, aguardando la dichosa esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesu-Cristo, quien se entregó a sí mismo por nosotros, a fin de rescatarnos de toda iniquidad y de purificar para sí un pueblo peculiar suyo, celador de buenas obras. Esto habla y exhorta y arguye con todo imperio* (Tit. 2,11-15). No hay duda que en esta interesante exhortación lo más interesante de todo es la afirmación de que Cristo es *el gran Dios,* cuyo glorioso advenimiento aguardamos. Y «es consolador ver a los exegetas de nuestros días volver, cada vez más, a la interpretación tradicional» [6]. «La mayor parte de los comentadores actuales, aun protestantes, adoptan esta exegesis» [7].

Pero no faltan contradictores. Algunos dudan, otros niegan resueltamente que *el gran Dios* de que habla el Apóstol sea *nuestro Salvador Jesu-Cristo.* No carece, pues, de interés y de actualidad presentar con la mayor evidencia posible las razones que demuestran ser Jesu-Cristo, él mismo, *el gran Dios y Salvador nuestro.* Y es tal la evidencia de estas razones, que sólo prejuicios inveterados pueden cegar el entendimiento para no verla y quedar subyugado por su fuerza.

* * *

La primera razón, la más palpable, aunque no la más poderosa, de esta identidad es de orden filológico: *gran Dios* y *Salvador nuestro* están precedidos de un solo artículo y seguidos del sustantivo Jesu-Cristo. Por fortuna la versión castellana puede reproducir todos los matices del original griego y demostrar con su sola lectura la idéntica atribución de los dos epítetos a Jesu-Cristo. Si San Pablo hubiera querido distinguir entre *el gran Dios* y el *Salvador nuestro Jesu-Cristo,* disponía de dos medios sumamente sencillos: o duplicar el artículo: *del gran Dios y del Salvador nuestro,* o bien interponer el sustantivo Jesu-Cristo: *del gran Dios y de Jesu-Cristo, nuestro Salvador.* Ahora bien, ninguno de estos dos recursos de distinción ha empleado. Y no es que no los conozca, que bien sabe valerse de ellos cuando le interesa. Al principio de esta misma Epístola dice: *Gracia y paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador* (Tit. 1,4). La doble interposición de *Padre* y de *Cristo Jesús* quita toda ambigüedad.

Más fuerza quizás tiene otra razón. Si Dios aquí no es Cristo, ¿a qué viene el epíteto *grande?* Realmente sería bien extraño, por no decir inepto, llamar a Dios Padre *el gran Dios.* Quien haya leído atentamente los escritos de San Pablo no dudará de la exactitud

[6] PRAT, *La Théologie de Saint Paul* deuxième partie (París 1913) p.184.

[7] PRAT, ibid., nota. WEIZSAECKER traduce así: «Die Erscheinung der Herrlichkeit unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus». Idéntica es la versión de WEYMOUTH: «The Appearing in glory of our great God and Saviour Jesus Christ», si bien al margen propone otra versión, que por lo menos es ambigua, lo mismo que la de B. WEISS. En cambio, la *Versión Revisada,* de los anglicanos, ha quitado la ambigüedad de la versión autorizada, traduciendo como WEYMOUTH en el texto, como había traducido ETTIGOTT.

de esta apreciación. En cambio, atribuida a Cristo, esta expresión tiene doble razón de ser. Primeramente, porque la denominación *Dios,* sin otra limitación o añadidura, San Pablo la reserva, por apropiación, a Dios Padre, o a Dios en cuanto prescinde de la pluralidad de personas. Cristo es *el gran Dios* o *el Dios soberano* (Rom. 9,5); expresiones que, sin rebajar o atenuar la significación de la palabra *Dios,* son muy aptas para designar a una persona divina distinta del Padre. En segundo lugar, la expresión *el gran Dios,* gracias al epíteto añadido, adquiere cierto tono adjetivo, muy a propósito para asociarse paralelamente a la expresión adjetiva *Salvador nuestro* y calificar juntamente con ella el sustantivo *Jesu-Cristo.* En suma: el calificativo *grande,* que aplicado a Dios Padre sería completamente superfluo y ajeno al uso de San Pablo [8], en cambio, aplicado a Cristo, tiene doble razón de ser: filológica y teológica.

* * *

Las precedentes consideraciones, aunque de gran valor, acaso no fueran decisivas; el principal nervio de la exegesis tradicional está en otras dos observaciones, que deciden plenamente la cuestión.

Las expresiones compuestas *Dios Salvador, Dios y Salvador, Salvador y Dios* constituían un título honorífico que se arrogaban y que exigían los reyes orientales y los emperadores romanos. Tolomeo I, hijo de Lago, se llamaba *Salvador y Dios;* Augusto era *el Dios ilustre, nacido de Marte y de Venus, y el Salvador común de la vida humana.* ¿Quién no ve, pues, que la intención de San Pablo, al arrebatar de las inscripciones gentílicas este título indivisible, era protestar contra su profanación y restituirlo a quien únicamente correspondía, que era *el gran Dios y Salvador nuestro Jesu-Cristo?* Y para que no subsistiese la menor duda de la unidad indisoluble de este título honorífico en la mente de Pablo, precisamente en esta Epístola llama dos veces a Dios Padre *nuestro Salvador Dios* [9]. Ni carece de importancia, desde otro punto de vista, la aplicación que hace el Apóstol de este título a Dios Padre; pues con esto da a entender manifiestamente que, si toma de las inscripciones gentílicas el profanado título, no conserva la significación mezquina y degradada que le habían comunicado aquellos impíos monarcas, sino que le restituye su sentido pleno y trascendental. El título es, pues, uno y divino, y al aplicarlo a Jesu-Cristo, Pablo se lo aplica entero, con lo cual le confiesa verdadero Dios.

La manifestación de la gloria del gran Dios no es ni puede ser otra que el segundo advenimiento de Cristo. Luego Cristo es *el gran Dios.* Nueva y suprema razón en favor de la exegesis tradicional.

En efecto, San Pablo, sobre todo en las Epístolas a Timoteo, atribuye muchas veces esta manifestación, o, como él dice, *epifanía,* a Cristo [10]; en cambio, al Padre, ni una sola vez la atribuye.

[8] Cf. Tit. 1,3; 1,4; 3,4.

[9] Tit. 1,3: *Se me ha confiado (la predicación de la palabra divina) por ordenación de «nuestro Salvador Dios».* — Tit. 3,4: *Se manifestó la benignidad y humanidad de «nuestro Salvador Dios».* Cf. 1 Tim. 1,1.

[10] Además de los textos citados, cf. 2 Tes. 2,8; Filp. 3,20; Col. 3,4.

Exhorta el Apóstol a Timoteo en su primera Epístola que conserve inmaculado e irreprensible el mandamiento de Cristo *hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo* (1 Tim. 6,14). En su segunda Epístola conjura a su discípulo delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, y *por su manifestación* y su reino, que predique sin desmayar la palabra de Dios. El, por su parte, ha concluido su carrera, y sólo aguarda la corona de justicia con que le galardonará el Señor, el justo juez, y no sólo a él, sino también a todos los que han amado *su manifestación* (2 Tim. 4,1; 4,8). Esta manifestación o *epifanía* es, por consiguiente, el advenimiento futuro o *parusía* de Cristo. Luego *el gran Dios* no es otro que *nuestro Salvador Jesu-Cristo.*

A esta consideración fundamental hay que añadir otras, que, aunque secundarias, corroboran su valor.

Ante todo, que la *manifestación* se atribuya a Cristo, es evidente; lo dice explícitamente San Pablo; la duda podría ser si, además de Cristo, se atribuye también al Padre, que sería *el gran Dios.* Ahora bien, Dios Padre manifestará en los últimos tiempos a Cristo Jesús (1 Tim. 6,15), pero quien aparecerá y vendrá a juzgar a los hombres no será el Padre solo, o el Padre con el Hijo, sino sólo el Hijo, nuestro Señor Jesu-Cristo.

Además, esta duplicidad de supuestos embarazaría la marcha de la frase; sólo hablándose de Jesu-Cristo, juntamente *gran Dios y Salvador nuestro,* adquiere todo su relieve la frase siguiente: *quien se entregó a sí mismo por nosotros, a fin de rescatarnos de toda iniquidad,* que, de lo contrario, perdería gran parte de su limpieza y énfasis.

Por fin, a este *gran Dios* no sólo se atribuye la esperada manifestación, sino también la *dichosa esperanza* que aguardamos. Sabido es que San Pablo entiende muchas veces la esperanza en sentido objetivo por el objeto esperado. Ahora bien, en estas mismas Epístolas pastorales San Pablo identifica esta esperanza objetiva con Cristo Jesús. *Pablo, apóstol de Cristo Jesús, según la disposición de Dios nuestro Salvador y de Cristo Jesús, nuestra esperanza* (1 Tim. 1,1).

Para concluir y resumir a un tiempo nuestra argumentación, transcribiremos las palabras de Godet, intérprete protestante: «Si traducimos: *La gloria de nuestro gran Dios y Salvador Jesu-Cristo,* y no: *del gran Dios y de nuestro Salvador,* lo hacemos por tres razones: 1.ª En el segundo sentido, hubiera sido más correcto repetir el artículo delante del sustantivo *Salvador.* 2.ª Jamás en el Nuevo Testamento el epíteto *grande* se da a Dios: sería ocioso. Otra cosa es el término *gran* Dios aplicado a Jesu-Cristo. 3.ª Jamás la *parusía* se presenta como la aparición de Dios mismo» [11].

[11] F. GODET, *Introduction au Nouveau Testament* t.1 p.656 (París 1893).

CAPITULO IV

Cristo Dios según la Epístola a los Hebreos

INTRODUCCIÓN

La entrada de la Epístola a los Hebreos recuerda por su sublimidad el prólogo del cuarto Evangelio. *Dios, que en los tiempos pasados muy por partes y de diferentes maneras habló a los padres por medio de los profetas, al fin de estos días nos habló a nosotros por medio del Hijo.* Ya en estas primeras palabras el contraste entre los profetas y el Hijo no puede ser más expresivo. Antiguamente Dios habló a nuestros padres, los hijos de Israel, por medio de siervos, los profetas; y sus comunicaciones eran parciales, fragmentarias, como por entregas y poco a poco; eran, además, de muy diferentes maneras: por visiones, sueños, símbolos, figuras; ahora, al contrario, nos ha hablado por medio de su mismo Hijo, de una vez para siempre, íntegra y definitivamente, por palabras claras y luminosas. Esta vigorosa oposición entre los profetas y el Hijo recuerda la parábola de los viñadores y trae a la memoria aquella expresión de San Juan: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, El nos ha revelado a Dios.* Pero todas las magnificencias de este contraste son pálida luz si se comparan con los esplendores que irradian las siguientes palabras del Apóstol.

ATRIBUTOS DIVINOS DEL HIJO. 1,2-3

Dios nos ha hablado por medio del Hijo, *a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también los mundos; el cual, siendo irradiación de su gloria y sello de su ser, sustentando, además, todas las cosas con la palabra de su poder,* ahora, *después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Grandeza en las alturas.* Estas ocho expresiones del Apóstol contienen otros tantos títulos o excelencias del Hijo, que se distribuyen cómodamente en cuatro grupos binarios. Dos expresiones nos revelan la naturaleza misma del Hijo: *irradiación de la gloria de Dios y sello de su ser;* otras dos nos señalan su acción creadora y conservadora en el mundo: *por quien hizo los mundos, que sustenta todas las cosas con la palabra de su poder;* otras dos se refieren a su obra redentora: *nos ha hablado por medio del Hijo, habiendo realizado la purificación de los pecados;* otras dos, finalmente, ponen de relieve la glorificación de Cristo hombre: *a quien constituyó heredero de todas las cosas, se sentó a la diestra de la Grandeza en las alturas.* Cada una de estas gloriosas excelencias del Hijo exige alguna consideración.

El Hijo es una *irradiación de la gloria de Dios.* La gloria de Dios es aquí la majestad radiante de la divinidad, la espiritualidad luminosa de su ser, el esplendor irresistible de su potencia, la luz de su esencia; de esta gloria el Hijo es una irradiación, un destello; es, según la magnífica frase de los Padres, adoptada por el concilio de Nicea, *luz de luz.* La consustancialidad del Hijo con el Padre, la eternidad y necesidad de su inefable generación, no podían expresarse más felizmente. La luz divina eterna y necesariamente brilla e irradia, por esto esta irradiación es necesaria y eterna; Dios eterna y necesariamente no irradia sino divinidad; la creación no es eterna ni necesaria; por eso la generación del Hijo es comunicación de la misma divinidad del Padre. Lo que no expresa esta frase, la distinción y personalidad del Hijo, lo dice con toda claridad la frase siguiente.

El Hijo es *sello del ser de Dios.* La palabra original *hipóstasis* no tiene aquí el sentido técnico que tuvo más tarde de *subsistencia* o persona, sino simplemente el de *sustancia* o, más vagamente, de *ser.* De este ser divino es el Hijo como un sello o marca, esto es, tiene impresa en su misma sustancia la figura de Dios, su ser está marcado con la forma del ser divino, está moldeado con el troquel de Dios; es, en una palabra, imagen perfecta y adecuada de Dios. Si la irradiación expresaba la consustancialidad del Hijo con el Padre, el sello y la imagen expresan la distinción personal: el Hijo es una persona en quien se imprime la figura de otro distinto, Dios Padre. Una cosa es digna de notarse en la frase del Apóstol, y es que el Hijo no se dice precisamente llevar impresa en sí la figura de Dios, sino que es El la figura o imagen misma; como si dijera que el Hijo es todo y puramente una configuración divina, una simple reproducción de la divina sustancia; no es una materia o potencialidad que recibe en sí una semejanza sobrepuesta, sino que es la misma semejanza subsistente.

A la naturaleza y personalidad divina del Hijo responde su acción doblemente divina: la de crear y conservar el mundo. *Por el Hijo hizo Dios los mundos.* Toda la universalidad de la creación es obra juntamente del Hijo y de Dios Padre, si bien cada uno de los dos interviene conforme a su propiedad personal: el Padre, como fuente primera de todo ser y de toda acción; el Hijo, como agente que recibe del Padre su actividad, lo mismo que su ser. No es el Hijo propiamente un instrumento del Padre; entre la acción de ambos no media sujeción o subordinación; mas no por eso existe disparidad o divergencia, sino un orden o proporción correspondiente a las propiedades personales que determinan, sin destruirla, la unidad divina.

Lo que el Apóstol dice de la actividad creadora del Hijo queda maravillosamente ilustrado por lo que añade sobre su acción conservativa: *El sustenta todas las cosas con la palabra de su poder.* Aquí ya no es el Padre quien sustenta el mundo por medio del Hijo, sino el Hijo mismo quien sustenta el mundo con su palabra. Lo sustenta; es decir, según la fuerza de la palabra original, lo sostiene, lo mantiene, lo conserva. Y lo conserva en su ser no con esfuerzo fatigoso y con puntales extraños, sino con la palabra de su poder, con el imperio de su voluntad omnipotente. Una cosa conviene ad-

vertir aquí, tan clara y sencilla que, si no fuese tan importante, sería superfluo el notarla. Aun cuando la acción del Hijo, creadora y conservadora, no fuese por sí misma tan manifiestamente divina, lo sería por el lugar y la posición en que le coloca, fuera del orden de las cosas creadas, que Dios produce por El, y anteriormente a las cuales El ya existe en la eternidad y unión de Dios; fuera también y por encima de los mundos, que El sostiene en su ser, sin necesidad de ser El sustentado por influjo extraño ni de mendigar socorros ajenos para mantener la universalidad de los mundos en su ser, su cohesión, su harmonía y su hermosura.

No menos divina que su actividad física en el mundo es su obra moral y espiritual en la reparación del hombre. Primeramente El es el mensajero supremo y definitivo de la palabra de Dios. *Por el Hijo nos ha hablado Dios* su palabra de luz, que nos revela los misterios divinos; su palabra de paz, que nos revela los designios eternos de la salud; su palabra de amor, que nos descubre el corazón del Padre celestial. Pero no bastaban palabras, por más divinas que fuesen; eran menester obras divinas. Estábamos hundidos en el cieno de nuestros pecados y necesitábamos purificación; el Hijo, pues sólo El podía hacerlo, con su sangre preciosísima nos lavó de nuestras manchas y *nos purificó de nuestros pecados.* Iluminados con su palabra y purificados con su sangre, hallamos la reparación y la salud. Este poder purificador de la sangre del Hijo será el objeto preferente de las enseñanzas del Apóstol en esta Epístola.

A la dignidad personal del Hijo y a los méritos de su obra redentora responde su divina glorificación. El Hijo en cuanto hombre *ha sido constituido por Dios heredero,* esto es, dueño soberano *de todas las cosas.* La universalidad de la creación, la visible y la invisible, la natural y la sobrenatural, ha sido puesta debajo de sus pies, le ha sido entregada, como al heredero, primogénito y unigénito, es entregada en posesión toda la herencia paterna. El Padre, sin duda, no abdica ni puede abdicar de su dominio supremo e inalienable; pero este dominio lo ejerce todo por medio del Hijo, a quien lo ha comunicado enteramente y por igual. Todo cuanto tiene, el Padre lo ha entregado en manos del Hijo.

Como Señor soberano y universal, el Hijo *está sentado en las alturas de los cielos a la diestra de Dios,* o, como dice aquí el Apóstol, con frase muy común entre los judíos, a quienes escribía, *a la diestra de la Grandeza* o Majestad. Junto al Padre, por encima de todas las jerarquías angélicas, tiene su trono el Hijo; trono incomparable y único, que, además de merecerlo por la dignidad de su persona divina, se lo ha conquistado con las hazañas de su obra redentora y ha comprado con el precio de su sangre.

Cristo, incomparablemente superior a los ángeles. 1,4

Como conclusión de lo que precede y a la vez tesis de lo que sigue, dice el Apóstol: Cristo ha sido *constituido tanto más excelente que los ángeles cuanto respecto de ellos ha heredado un nombre más aventajado.* Cristo es inmensamente superior a los ángeles, y la medida de esta superioridad es el nombre mismo de Hijo, de Señor, de Dios eterno e inmutable, que por derecho de nacimiento y como por título inalienable de herencia posee. Estos títulos divinos va a declarar San Pablo, aplicando a Cristo numerosos pasajes del Antiguo Testamento.

Hijo único de Dios. 1,5

Porque ¿a quién entre los ángeles dijo Dios alguna vez aquellas palabras del salmo 2 (v.7):

Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado,

o también aquellas otras que por boca del profeta Natán dijo a David refiriéndose al Mesías (2 Re. 7,14): *Yo para El seré Padre, y El para mí será Hijo?* De estos dos testimonios, el segundo, menos importante, se refiere en sentido literal a Salomón, y en sentido estrictamente típico (no meramente acomodaticio), al Hijo de David por antonomasia, el Mesías. El primer testimonio, mucho más glorioso y solemne, se refiere al Mesías en sentido literal y exclusivo, y declara maravillosamente no sólo la filiación propia natural y única de Cristo, sino también el amor entrañable, la complacencia fruitiva con que el Padre le llama Hijo suyo y la misteriosa actualidad de la generación eterna, siempre de hoy, siempre de ahora, sin ayer ni mañana, sin antes ni después.

¡Adórenle los ángeles! 1,6

Continúa San Pablo: *Y de nuevo, al introducir al Primogénito en el mundo, dice* Dios lo que está escrito en el salmo 96 (v.7):

Adórenle todos los ángeles de Dios.

Muchos problemas puramente exegéticos ha suscitado este pasaje. Su interpretación más probable nos parece ser ésta: Dios, al introducir a su Hijo en el mundo por la encarnación, mandó a los ángeles que le adorasen, y los ángeles adoraron al Hijo de Dios hecho hombre. Y Cristo es llamado por antonomasia el *Primogénito* en doble sentido: en cuanto *primogénito* equivale a heredero o mayorazgo, dueño de la herencia y señor de la casa y familia, y en cuanto precede a otros hermanos, que aquí, si no son hijos propios o naturales, participan, por la gracia de la adopción, la filiación divina. Mas sea de todo eso lo que fuere, dos cosas son absolutamente ciertas en las palabras de San Pablo: que los ángeles, obedeciendo a la ordenación divina, adoran a Cristo, y que se aplica al Hijo un texto estrictamente divino del Antiguo Testamento. Los ángeles, por tanto, adoran a Cristo con adoración propia de Dios y por orden del mismo Dios.

REY Y DIOS. 1,7-9

La doble comparación establecida hasta aquí entre Cristo y los ángeles—una negativa: El es el Hijo, ellos no así; otra de relación y subordinación: ellos le adoran—se convierte ahora en un contraste vigoroso, que pone de relieve la realeza suprema y divinidad del Hijo. *Y cierto* hablando *de los ángeles dice* el salmo 103 (v.4):

> *El hace a sus ángeles vientos,*
> *y a sus ministros, llama de fuego.*

En cambio, del Hijo dice el salmo 44 (v.6-7):

> *Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos,*
> *vara de rectitud la vara de tu reino.*
> *Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad;*
> *por eso te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios*
> *con óleo de alegría sobre tus compañeros.*

El pensamiento del Apóstol no puede ser más claro. Por más dificultades exegéticas que ofrezca la exacta inteligencia y aplicación de los textos citados, resulta evidente la infinita distancia que media entre los ángeles y el Hijo. Pues mientras los ángeles, lo mismo que los vientos y los rayos, no son sino mensajeros y ministros de Dios, el Hijo, en cambio, es Rey divino, que lleva el nombre y posee los atributos de Dios.

Sobre las dificultades exegéticas de los textos citados bastarán para nuestros propósitos breves observaciones.

El primer texto del salmo 103 se cita conforme a la versión alejandrina, que parece invertir erradamente los términos del texto original. Pues donde el hebreo dice: *Hace a los vientos mensajeros suyos...* traducen los Setenta: *Hace a sus ángeles* (o mensajeros) *espíritus* (o vientos)... Sin entrar en más disquisiciones, puede sencillamente decirse que San Pablo quiso acomodar a los ángeles lo que en el salmo original se dice de los vientos y rayos. Ahora bien: para esta acomodación espiritual era lógicamente indiferente el orden de los términos *mensajeros* y *vientos;* por tanto, la argumentación del Apóstol no estriba en el error que acaso pudiera haberse deslizado en la versión alejandrina; mas, por otra parte, oratoriamente para San Pablo era preferible la inversión de la traslación griega, que presenta como sujeto (lógico) a los mensajeros o ángeles, que convienen no sólo en su propiedad, sino también en su nombre, con los ángeles, de que en este pasaje habla el Apóstol. Además, generalmente en la Epístola a los Hebreos se cita no el original, sino la versión de los Setenta; luego no debía desecharse ahora, cuando su divergencia no viciaba la argumentación y ofrecía cierta ventaja oratoria.

El segundo texto presenta menos dificultad. Que en él San Pablo aplique a Cristo el primer vocativo *¡oh Dios!* es evidente. No menos evidente nos parece, aunque algunos lo han puesto en duda, que el segundo vocativo lo dirige San Pablo al mismo Hijo. Más aún: osamos afirmar sin la menor duda que en el salmo original esta doble apelación divina se refiere directa y literalmente al Rey-Mesías; consiguientemente, a Cristo.

CREADOR, ETERNO, INMUTABLE. 1,10-12

Sin abandonar gramaticalmente el contraste iniciado entre los ángeles y Cristo, aduce el Apóstol un nuevo testimonio del salmo 101 (v.26-28), más claramente divino, y lo aplica a Cristo de una manera más inequívoca, si cabe.

Al Hijo *también* dice la Escritura:

> *Tú al principio, Señor, pusiste los cimientos de la tierra*
> *y obras de tus manos son los cielos;*
> *ellos perecerán, mas tú subsistes;*
> *y todos, como un vestido, se envejecerán,*
> *y como un manto los arrollarás,*
> *como un vestido, y se mudarán.*
> *Mas tú eres el mismo,*
> *y tus años no se acabarán.*

Lo que el salmo canta de Yahvé, San Pablo lo afirma del Hijo. Como Yahvé, Cristo es el Creador del mundo. El fue quien al principio de los tiempos asentó los fundamentos de la tierra, y obra de sus manos de artista omnipotente son las maravillas de los cielos. Como Yahvé, es también eterno e inmutable. Mientras los cielos, que parecen exentos de mudanza y de vejez, perecerán, y como un vestido deleznable, se gastarán, y, arrollados, serán retirados, El, siempre, el mismo e inmutable, subsistirá eternamente, sin sucesión ni desfallecimientos, sin muerte ni vejez.

SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS. 1,13-14

Concluye el Apóstol la comparación entre los ángeles y Cristo con un nuevo contraste, ya insinuado anteriormente. *¿Y a quién de los ángeles ha dicho Dios jamás* lo que en el salmo 109 (v.1) dice al Hijo:

> *Siéntate a mi derecha*
> *hasta que ponga a tus enemigos*
> *como escabel de tus pies?*

¿Acaso no son todos espíritus serviciales, enviados a un ministerio en favor de aquellos que han de alcanzar la herencia de la salud? El Hijo, sentado a la diestra de Dios; los ángeles, enviados a una y otra parte como criados. El asiento a la diestra de Dios significa reposo, señorío, honores divinos; los ángeles, en vez de reposar, se mueven y trabajan; en vez de ejercer señorío, sirven como ministros y criados; lejos de ocupar el lugar y honor supremo de la divinidad, están hasta cierto punto subordinados a los elegidos, en cuyo bien trabajan. Claro está que no quiere decir aquí el Apóstol ni que el Hijo no fue enviado al mundo para la salud de los hombres ni que, a su vez, los ángeles no gocen del bienaventurado reposo de la gloria; pero afirma que ni la misión del Hijo fue puramente ministe-

rial, como la de los ángeles, ni éstos alcanzan en los cielos la gloria incomunicable de la divinidad. Si el Hijo, y solo El, ocupa un trono a la diestra de Dios, es que sólo El, con el Espíritu Santo, posee por inefable identidad la naturaleza divina.

CAPITULO V

Destello de la gloria y sello del ser de Dios (Heb. 1,3)

MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Estos dos títulos del Hijo de Dios, tan misteriosos como significativos, se merecen un estudio de máxima precisión. El carácter metafórico de los dos títulos *destello* y *sello* aconseja que en la investigación de su sentido se proceda por grados. Primeramente hay que analizar los rasgos constitutivos de las imágenes metafóricas. En segundo lugar hay que determinar con toda exactitud la realidad que en ellas se encubre, es decir, su significación teológica.

Con estas dos metáforas pudiera muy bien demostrarse la divinidad del Hijo de Dios; mas como ya ésta se expresa tan variada y espléndidamente en todo lo restante del capítulo, más útil será, dándola por supuesta, investigar la naturaleza divina y las propiedades personales del Hijo.

I. DESTELLO DE LA GLORIA

1. *Imagen metafórica.*—*Gloria* (δόξα) es aquí, como en tantos otros pasajes de las Epístolas de San Pablo, la manifestación, ostentación, expansión o exteriorización de las perfecciones divinas, señaladamente de su sabiduría, de su bondad y de su poder. Si es verdad que *Dios es luz* (1 Jn. 1,5), su gloria se concibe como el esplendor, fulgor o irradiación de la luz divina.

Más complejo y delicado es el sentido de *destello.* En la palabra original ἀπαύγασμα se distinguen tres elementos, que precisan su sentido: el elemento radical (-αυγασ-), que significa *resplandor;* el prefijo preposicional (ἀπ-), que expresa origen o derivación, y el sufijo (-μα), que denota el efecto, término o resultado objetivo y concreto de una acción (o cuasi-acción). *Destello,* por tanto, es el rayo luminoso que, emanando de un foco original, se recoge y como condensa en otro foco.

Comparando los dos términos, *gloria* es el esplendor o irradiación del foco luminoso original, emitente o manantial; *destello* es el esplendor irradiado que se recoge o termina en otro foco, originado, resultante o emanado. Tenemos, por tanto, una misma luz en dos focos distintos y de distinta manera: en el foco de emisión, como en su principio; en el foco de recepción, como en su término. Con razón, pues, el Hijo de Dios pudo ser apellidado *luz de luz, lumen de lumine.*

2. *Realidad significada.*—La significación teológica de estas imágenes metafóricas no puede ser más clara. Una misma luz en dos focos distintos es una misma divinidad o naturaleza divina en dos personas distintas: en una como en su principio u origen, en otra como en su término o resultancia. Si el foco original es Dios Padre y el foco terminal es Dios Hijo, con la unidad de la luz se expresa la consustancialidad del Hijo con el Padre; con la distinción de los dos focos, la distinción personal entre el Padre y el Hijo, y con la relación de procedencia del foco derivado respecto del foco emitente, la relación de origen o procedencia del Hijo respecto del Padre.

II. SELLO DEL SER DE DIOS

1. *Imagen metafórica.*—La palabra castellana *sello* es ambigua. Tomada en sentido activo, significa el instrumento o aparato con que se imprime o marca una figura o señal; tomada en sentido pasivo, es la figura que se imprime o la señal que se marca. En este segundo sentido, pasivo, se toma en la frase que estudiamos, por cuanto corresponde a la palabra griega χαρακτήρ que significa la forma o figura lineal que se imprime, y que también puede llamarse *estampa.*

La palabra *ser* es traducción de la griega ὑπόστασις, que no significa aquí, como significó más tarde, *subsistencia* o *personalidad,* sino simplemente *sustancia* o, más indeterminadamente, *ser* (sustantivamente considerado).

Sin salir aún de las metáforas, tenemos que, si el Hijo es el *sello* (pasivo) *del ser divino,* recíprocamente el ser divino es el sello (activo) del Hijo. Ahora bien, entre el sello activo y el pasivo se producen varias relaciones, que conviene señalar. Relación de igualdad, por cuanto es igual o una misma la forma o figura de ambos. Relación de distinción, por cuanto esta figura idéntica se halla en dos sujetos distintos. Relación de origen o procedencia, por cuanto la figura del pasivo procede de la del activo; es decir, que la misma figura se halla en éste como en principio y en aquél como en término. Relación de imagen, por cuanto la forma del pasivo reproduce, imita, expresa la del activo.

Antes de aplicar los rasgos esenciales de la metáfora a la realidad hay que advertir que el Hijo no se dice adjetivamente *sellado,* o *estampado,* o *configurado* con el ser divino, sino sustantivamente *sello, estampa* o *configuración* del ser de Dios; es decir, no algo que a manera de materia recibe en sí el sello o imagen, sino que es como la estampa subsistente del ser divino.

2. *Realidad significada.*—Los elementos esenciales de la metáfora deberán reaparecer en la realidad significada. Si *sello* es el conjunto de las líneas o trazos que caracterizan una figura determinada, consiguientemente el *ser* divino, concebido a manera de *sello* (activo), será el conjunto de los rasgos que lo distinguen, esto es, de los atributos y propiedades que lo constituyen y caracterizan. Este

conjunto de atributos divinos es la forma o figura, idéntica en el Hijo y en Dios Padre, entre los cuales se producen las mismas relaciones antes señaladas. Relación de igualdad, por cuanto unos mismos son los atributos esenciales de ambos. Relación de distinción, por cuanto estos atributos idénticos se hallan en dos sujetos o supuestos distintos. Relación de origen o procedencia, por cuanto el Hijo procede del Padre, quien con la generación eterna comunica al Hijo su propia naturaleza divina. Relación de imagen, por cuanto el Hijo es una expresión viviente y adecuada de Dios Padre; no como el hombre, *hecho a imagen y semejanza* de Dios, sino como Hijo, purísima imagen subsistente del Padre.

Tal es el sentido literal de estas expresiones paulinas. Pero de este sentido inmediato se derivan dos consecuencias o aplicaciones, que interesan a la estética y al arte. Bastará apuntarlas.

Si es el Hijo imagen luminosa en quien resplandecen las perfecciones del ser infinito, verifícase en Él plenamente la definición de la belleza. Es la belleza subsistente. Más aún: como a Él le pertenece la belleza por especial apropiación, puede decirse que el Hijo es la belleza en persona con toda propiedad.

Y es también el ideal de toda belleza y la causa ejemplar de toda la creación. Si es verdad que, como inmediatamente antes afirma el Apóstol (Hebr. 1,2), *por El Dios hizo los mundos*, es obvio y natural que el Hijo intervenga en la creación conforme a su propiedad personal y característica, es decir, como imagen de las perfecciones divinas, cuyo pálido reflejo serán las maravillas de la creación.

Con esto el Hijo de Dios, Jesu-Cristo, por ser el *destello de la gloria* y el *sello del ser de Dios*, es por lo mismo la belleza ideal y el ideal de toda belleza.

CAPITULO VI

Primogénito de toda criatura (Col. 1,15)

No tratamos de hacer una exegesis completa del famoso texto de la Epístola a los Colosenses (1,15) *primogénito de toda criatura* o *primogénito de toda la creación*, ni mucho menos de reproducir la historia de esa misma exegesis con todas sus vacilaciones [12]; sólo intentamos precisar el sentido exacto de *primogénito* en esta expresión.

Para concretar más el punto de nuestra investigación, damos por supuesto: 1.º, que esta expresión se refiere a Cristo preexistente, o, mejor, a la persona divina de Cristo; 2.º, descartamos como improbables todas las otras interpretaciones, fuera de dos: la del P. Fernando Prat [13] y la del P. Alfredo Durand [14].

[12] Véase el interesante estudio del P. A. DURAND, S. I., *Le Christ «Premier-né»*, publicado en «Recherches de Science Religieuse» (1910) p.56-67.
[13] *La Théologie de Saint Paul* t.1 p.400-401; t.2 p.196-197 (París 1913).
[14] L.c.

Para el P. Prat, *primogénito de toda criatura* no puede significar sino *nacido antes que toda criatura* [15]; para el P. Durand, *primogénito de toda la creación* quiere decir *soberano del mundo entero* [16]. Como se ve, la primera explicación es una sencilla declaración etimológica de la palabra *primogénito*, e insiste principalmente en su significación temporal; la segunda toma la palabra en su sentido histórico, y la considera más bien como un título jurídico.

Quien sigue atentamente la refutación que se hacen recíprocamente de sus interpretaciones los dos jesuitas saca la convicción de que si el P. Prat queda corto, el P. Durand va más allá de lo justo. A nuestro juicio, el P. Durand demuestra eficazmente que la explicación primitiva de su adversario no responde al sentido histórico de la palabra *primogénito*, como, a su vez, el P. Prat prueba irrefragablemente que el sentido derivado de *soberano*, aunque fuera legítimo, no puede convenir a la expresión completa *primogénito de toda criatura*. No vamos a reproducir esas refutaciones, tan áticas en la forma como doctas y sólidas en el fondo. Mas no queremos pasar por alto la consecuencia que prudencialmente se sigue de ahí: si las dos interpretaciones pecan, una por defecto y otra por exceso, ¿no estará la verdad en el justo medio? ¿No significará *primogénito* algo más que *engendrado antes* y algo menos que *soberano?* En el uso corriente, *primogénito* tiene un significado intermedio entre ambos extremos; ¿lo tendrá también en la expresión de San Pablo? Creemos que sí.

Primogénito es el primer hijo, el mayorazgo; y en hebreo se dice indiferentemente del hermano mayor y del hijo único. Así, Jesús, como hombre, fue, según expresión de San Lucas, el primogénito de María (Lc. 2,7). En una casa, en una familia, el primogénito ocupa un lugar preeminente entre los hermanos, si los hay, y sobre la servidumbre, y, como presunto heredero, participa de la autoridad paterna y posee cierto dominio sobre los bienes. En su significación compleja, *primogénito*, sin ser equivalente a *heredero*, le incluye virtualmente; y si bien no significa propiamente *señor* o *soberano*, supone, a lo menos, cierto señorío. Pues esto mismo significa *primogénito* en la expresión *primogénito de toda criatura* o *de toda la creación* [17]. Cristo ocupa en la creación el lugar de *primogénito*.

En efecto: San Pablo se representa el universo entero como una inmensa casa o familia, cuyo Padre es Dios. Desarrollando un poco más esta imagen, y quedando en el orden natural, podemos decir que la casa, el edificio, es la creación material e insensible: palacio magnificentísimo de la majestad divina; los seres racionales o intelectuales, hombres y ángeles, forman la numerosa servidumbre de Dios; Cristo, en fin, es el Hijo de la casa, el primogénito de la familia, con todos los honores y derechos de tal. Así se explica senci-

[15] L.c., t.1 p.400.
[16] L.c., p.61.
[17] Para nuestra interpretación tiene menos importancia esta diferencia, en que tanto insisten los PP. PRAT y DURAND. Cristo posee la dignidad y autoridad de *primogénito*, lo mismo respecto de toda criatura que de toda la creación.

llamente cómo Cristo, por una parte, pertenece al orden divino, es Dios; y por otra parte se asocia a la colectividad de la creación, sin pertenecer a ella. Es Dios, porque es Hijo natural, igual en todo a su Padre y partícipe de sus derechos; por otro lado, se asocia a la creación, porque juntamente con ella forma la familia de Dios. Cuanto existe procede del Padre: el hijo por generación, el Espíritu Santo por espiración, los demás seres por creación. Así que, aunque tanto el Hijo como las criaturas procedan del Padre y sean su familia, pero media entre ellos una distancia infinita: Cristo es el Hijo; los demás son como los criados y utensilios de la casa.

Pero ¿era ésa la mente de San Pablo?

Primeramente, si la frase significa lo que decimos, si esta significación es tan aceptable como sencilla, ¿por qué hemos de rechazarla? Pero creemos poder demostrar positivamente que tal era la mente del Apóstol.

San Pablo dice y repite innumerables veces que Dios es *el Padre de nuestro Señor Jesu-Cristo* [18] y al mismo tiempo *el Padre, y Padre único, de todos y de todas las cosas* [19].

Por tanto, Jesu-Cristo, por un lado, y todo lo demás, por otro, tienen a Dios como Padre y único Padre. Luego forman su familia. La consecuencia es fácil, pero San Pablo nos ha ahorrado el trabajo de sacarla.

En la Epístola a los Efesios dice explícitamente, según la fuerza del original griego: *Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien recibe* [*su ser y*] *su nombre toda familia, así en los cielos como en la tierra* (Ef. 3,15). Queremos reproducir la hermosa interpretación de Knabenbauer sobre la palabra original, que hemos traducido *familia*: «Todo linaje, toda estirpe, toda familia...; de la misma manera explica San Jerónimo la voz griega, por parentela, familia. Con el mismo nombre de *familia* se trae a la memoria aquel Padre, que es fuente y origen de toda criatura... Así que se presenta con cierta solemnidad la majestad de Dios, principio de todas las familias, celestes lo mismo que terrestres, de quien como de Padre justamente se esperan todos los bienes».

Esta misma concepción de familia de Dios está expresada, y quizás con más precisión, en la Epístola a los Hebreos. Para el autor, Cristo es ante todo y sobre todo el Hijo (1,2), el primogénito (1,6), quien es *tanto más excelente que los ángeles, cuanto ha «heredado» un nombre superior al de ellos* (1,4); Dios le ha constituido *heredero universal* (1,2). Y precisando más la imagen, añade que, mientras Cristo es el Hijo, los ángeles son *sus mensajeros y ministros* (1,7), *espíritus ministeriales* o *serviciales* (1,14). Y luego, comparando a Cristo con Moisés, dice: *Fue considerado digno de mayor gloria que Moisés, cuanto mayor honor que la casa tiene el que la fabricó... Moisés ciertamente fue fiel en toda la casa de Dios, como criado...; mas Cristo como Hijo en su propia casa, cuya casa somos nosotros* (3,2-6).

[18] Por ejemplo: 2 Cor. 1,3; Ef. 1,3...
[19] Verbigracia: 1 Cor. 8,6 Ef. 4,6...

Tal es, según San Pablo, el lugar de Cristo en la casa y familia de Dios: el de Hijo, primero y único, con toda la dignidad y autoridad que corresponde a un primogénito. Cristo es el mayorazgo de toda la creación.

A la luz de esta primogenitura de Cristo se entiende mejor qué es la filiación adoptiva de Dios, a la cual hemos sido levantados por la gracia. Cristo era el Hijo único; los demás seres no pasaban de ser criados y siervos de Dios.

Ser esclavos de Dios era una gloria y una felicidad; pero el hombre huyó de la casa de Dios y le negó los servicios que le debía. ¿Qué hizo entonces el mayorazgo? Se anonadó a sí mismo, y tomó la forma de esclavo, para pagar al Padre los crímenes de los esclavos. Amansado el Padre con la obediencia del Hijo, no sólo perdonó a los esclavos fugitivos, sino que los admitió de nuevo en su casa y familia, no ya en la condición de simples esclavos, sino en el lugar de verdaderos hijos, para que Cristo, que era *el mayorazgo de toda la creación*, fuese ahora *primogénito entre muchos hermanos* (Rom. 8,29). De modo que en la casa de Dios no somos ya *extraños y advenedizos..., sino domésticos suyos* (Ef. 2,19) e *hijos queridísimos* (Ef. 5,1); y *como hijos recibimos en nuestros corazones el Espíritu del Hijo;* y espontáneamente, movidos de este Espíritu de amor y de filiación, llamamos a Dios *Padre* (Rom. 2,15; Gál. 4,6...). A cada uno de nosotros clama San Pablo, como a los Gálatas: *Ya no eres siervo, sino hijo; y si hijo, también heredero* (Gál. 4,1): *heredero de Dios y coheredero de Cristo* (Rom. 8,17). Pero, como en el orden natural el pertenecer a la familia del Padre no suprimía la infinita distancia que separaba al Hijo único de los esclavos, así en el orden sobrenatural el tener muchos hermanos, hijos también de Dios, no rebaja la dignidad única del Primogénito, hijo propio y natural, en una palabra, *el Hijo.* Cristo entre muchos hermanos nunca es *un Hijo;* ahora, lo mismo que antes, es y será siempre *el Hijo* [20].

¡Qué miserables parecen las falacias arrianas, seguidas por algunos críticos modernos, para quienes *primogénito de toda la creación* era lo mismo que *primera de todas las criaturas!* La gramática y la lógica, no menos que la Teología, protestan a una contra esta absurda blasfemia.

[20] Aunque no sea exposición estrictamente literal de la expresión de San Pablo, sino más bien especulación teológica de la realidad en ella contenida, no es justo omitir aquí la bellísima interpretación de Santo Tomás: «Secundo videndum est quomodo dicatur Primogenitus. Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia, sicut in prima causa effectiva. Filius autem est conceptio intellectualis Dei, secundum quod cognoscit se, et per consequens omnem creaturam. In quantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae. Si enim non sic gigneretur, solum verbum Patris esset Primogenitus Patris, sed non creaturae» *(In Col.* 1,15 lect.4).

CAPITULO VII

El sacerdocio de Cristo

INTRODUCCIÓN

La tesis fundamental de la Epístola a los Hebreos es la excelencia de la Nueva Alianza y su inmensa superioridad sobre la Antigua. Para probar su tesis ha puesto el Apóstol ante los ojos de los Hebreos la excelsa figura de Cristo, incomparablemente superior a los ángeles, Hijo único de Dios y Dios verdadero. Pero no contento el Apóstol con esta demostración general, quiere establecer un parangón más directo entre las dos Alianzas. Toda la economía de la Antigua Alianza estribaba, como sobre dos polos, en dos puntos: la ley y el sacerdocio, la ley de Moisés y el sacerdocio de Aarón. La Nueva Alianza estriba toda en solo Cristo. Cristo, enviado de Dios y juntamente sacerdote, reúne en sí con infinitas ventajas los oficios del gran legislador Moisés y del sumo sacerdote Aarón. La comparación de Cristo con Moisés, de palpitante interés para los judíos, ha perdido para nosotros gran parte de su importancia: tan exigua nos parece la persona del legislador hebreo ante la augusta persona del Hijo de Dios. En cambio, la comparación de Cristo con el gran sacerdote de la Antigua Alianza es siempre interesantísima, en cuanto, así por su afinidad como por sus diferencias, sirve para conocer el sacerdocio de Cristo. Es que Moisés apenas es sino una pálida sombra del Hijo de Dios, mientras que Aarón es verdadera figura del nuevo y único Pontífice del Testamento Nuevo. Escuchemos lo que sobre este sacerdocio de Cristo nos enseña su grande Apóstol.

Ya antes, tratando de la superioridad de Cristo sobre los ángeles y Moisés, San Pablo, lleno de este pensamiento, había escrito (2,17-3,1): *Debía* Jesús *asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de ser compasivo y fiel pontífice en las cosas que miran a Dios, con objeto de expiar los pecados del pueblo. Pues por lo que Él padeció, probado* en el crisol de los trabajos, del dolor, de la afrenta, de la muerte, *puede socorrer a los que son probados* por semejantes males. *Por donde, hermanos santos, partícipes de la vocación celeste, considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús:* enviado de Dios, mejor que Moisés, y, al mismo tiempo, sumo sacerdote, mejor que Aarón; y, por este doble título, *autor y consumador de la fe* que profesamos (12,2). *Teniendo, pues*—añade ahora el Apóstol—, *un Pontífice grande, excelso, que ha penetrado* en lo íntimo de *los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión* de la fe. *Pues no tenemos un Pontífice que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo a semejanza* nuestra, *a excepción del pecado. Acerquémonos, pues, con* libre *confianza al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar gracia para* obtener *socorro en tiempo oportuno* (4,14-16).

Dos cosas pide aquí San Pablo a los Hebreos: fe y confianza, adhesión inquebrantable a la palabra de Dios y anchura de corazón para llegarse con seguridad al trono de la gracia; fe y confianza, que estriban en el sacerdocio de Jesús. Jesús se presenta a nuestra fe como gran Pontífice, que entra, no en el santuario de un tabernáculo o templo material, sino en lo más alto y santo de los cielos. Mas, por otra parte, tan excelsa majestad no encoge ni aterra nuestro corazón. Jesús, probado y experimentado en todo linaje de trabajos, sabe muy bien lo que es dolor y conoce muy bien nuestra debilidad, para compadecerse de nuestras flaquezas y miserias. Con tal Pontífice, tan poderoso y compasivo, bien podemos acercarnos seguros al trono de Dios, que será para nosotros trono de gracia, pues en este trono, a la diestra del Padre, está sentado nuestro sumo sacerdote, que alcanzará por nosotros gracia y misericordia y el auxilio del Señor en el tiempo de la necesidad.

Así preparado el espíritu y el corazón de los Hebreos, les declara el Apóstol cómo Jesús es verdadero y sumo sacerdote, pues en él se verifican cumplidamente todas las cualidades que exige el sacerdocio.

CUALIDADES DEL SACERDOTE. 5,1-4

El raciocinio con que prueba el Apóstol que Jesús es sacerdote es muy sencillo: declara primeramente las cualidades del sacerdote y luego hace ver cómo todas se hallan en Jesús en sumo grado.

A cuatro pueden reducirse las cualidades que señala San Pablo en el sacerdote: su carácter esencial, su principal función, su disposición moral y su vocación divina. Al enumerar estos requisitos del sacerdote tiene, sin duda, el Apóstol presente el sacerdocio levítico; pero no puede negarse que su declaración se acerca mucho a una definición universal y científica de todo sacerdote.

Porque todo pontífice, tomado de entre los hombres, es constituido en lugar de los hombres en las cosas que miran a Dios. Tal es el carácter esencial del sacerdote: es agente y como medianero entre los hombres y Dios. Para ello ha de ser hombre, tomado y designado de entre los hombres, constituido en lugar de los hombres, como representante suyo, no en todo, sino en las cosas que pertenecen al culto divino, y más generalmente en las relaciones de los hombres, de todo el pueblo, con la divinidad. De aquí el carácter público, oficial y sagrado del sacerdote.

El sacerdote es así constituido *para ofrecer a Dios dones y sacrificios por los pecados.* Tal es la función característica del sacerdote: el sacrificio. Dos géneros de sacrificios parece señalar aquí el Apóstol: los incruentos, designados con la expresión vaga de dones, cuales eran en la antigua ley las oblaciones de pan y vino, y los cruentos, en que la sangre de la víctima se derramaba en torno del altar. Entre éstos especifica San Pablo los sacrificios por los pecados, necesarios en el presente estado de la Humanidad pecadora y los más apropiados para declarar el sacrificio de Cristo.

La disposición moral del sacerdote se reduce a la compasión,

fundada en el humilde conocimiento de sí mismo. Ha de ser *capaz de moderar su ira y compadecerse de los ignorantes y extraviados, puesto que también él está cercado* y como vestido *de flaqueza por razón de la cual debe, lo mismo que por el pueblo, así también por sí mismo, ofrecer a Dios sacrificios expiatorios.* Ya antes ha advertido el Apóstol, aunque no era necesario, que Cristo se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado. Lejos, por tanto, del Hijo de Dios esas flaquezas de los sacerdotes humanos, que les inclinan y llevan al pecado. No es, con todo, ajena al objeto del Apóstol esta pecabilidad del sacerdote; pues si Cristo es personalmente impecable, no es, empero, extraño a los pecados de los hombres, de los cuales aparece como vestido, como responsable de ellos.

La vocación divina es la última cualidad del sacerdote legítimo. *Y no se arroga uno a sí mismo el honor* del sacerdocio, *a no ser* que sea *llamado por Dios, como también lo fue Aarón.* Sin tal vocación no puede el sacerdote ser acepto a Dios; no puede, por tanto, llenar el objeto primordial del sacerdocio. De lo contrario, lejos de aplacar a Dios, más bien irritaría su justa ira.

CRISTO, SUMO SACERDOTE. 5,5-10

Con bastante libertad aplica el Apóstol a Cristo las cualidades del sacerdocio, para probar con cuánta razón y propiedad es llamado sumo sacerdote. Comienza por su vocación divina. *Así también Cristo no se glorificó a sí mismo,* arrogándose el honor *de hacerse sacerdote, sino* que se lo dio *el que le habló* así en el salmo 2 (v.7):

Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado.

Como también en otro lugar, en el salmo 109 (v.4), le *dice:*

Tú eres sacerdote eterno
según el orden de Melquisedec.

Después expondrá el Apóstol ampliamente este sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec. Ahora baste observar que, según la profunda concepción del Apóstol, la vocación de Cristo al sacerdocio incluye dos actos divinos: la generación y la investidura. La generación es el fundamento y raíz de este divino sacerdocio y la medida de su excelsa dignidad; su complemento último y formal lo da el decreto de Dios, que es como su investidura. La filiación divina, de que habla el salmo 2, es como una vocación intrínseca y natural, que dispone a Cristo al sacerdocio; el decreto jurado e irrevocable, de que habla el salmo 109, es como la solemne consagración que confiere a Cristo hombre el oficio sacerdotal.

Algo confusamente enumera el Apóstol las otras cualidades de Cristo sacerdote. *El cual en los días de su carne* o vida mortal, *habiendo ofrecido plegarias y súplicas con clamor esforzado y lágrimas al que le podía salvar de la muerte, y habiendo sido escuchado en razón de la reverencia* con que oraba, *con ser Hijo, aprendió, por las cosas que padeció, la obediencia, y consumado vino a ser para*

todos los que le obedecen causa de eterna salud, proclamado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec.

Que Cristo sea hombre tomado de entre los hombres para ser su representante en el acatamiento de Dios, sólo lo insinúa aquí el Apóstol, contento de haberlo expresado ya repetidas veces. Acerca de sus disposiciones morales, no tenía por qué repetir aquí lo que una y otra vez ha dicho anteriormente de su compasivo corazón. Añade, en cambio, otras virtudes, que pertenecen más directamente al sacerdote, sobre todo si es al mismo tiempo, como él, víctima propiciatoria: la reverencia profunda, el fervor de su piedad, la obediencia incondicional y abnegada. Esta obediencia dice San Pablo que la aprendió Cristo por lo que padeció, esto es, que en su pasión conoció práctica y experimentalmente lo que era obediencia, lo que cuesta la perfecta obediencia hasta la muerte y muerte de cruz.

Pero en lo que más se extiende el Apóstol es en los actos sacerdotales de Cristo, su oración y su sacrificio. El pontífice hebreo ofrece sacrificio por sí, lo mismo que por el pueblo; Cristo por sí no ofrece, ni puede ofrecer, sacrificio expiatorio; en cambio, ora fervientemente con esforzado clamor y lágrimas, y es escuchado por su humilde reverencia. No expresa el Apóstol cuándo oró Cristo con tales clamores y lágrimas; parece referirse principalmente a la oración del huerto y a los clamores de la cruz. Por lo demás ofrece Cristo el sacrificio de su pasión, al cual se sometió por la obediencia de su Padre, y por el cual se hizo para los hombres que le obedeciesen causa de salud eterna. Y El mismo, *consumado por* el dolor y *la muerte, fue coronado de gloria y de honor* (2,9-10).

MELQUISEDEC, FIGURA DE CRISTO SACERDOTE. 7,1-3

Acaba de decir San Pablo que *Jesús entró como precursor en nombre y representación nuestra en lo interior* del santuario que está detrás *del velo,* en el *Sancta Sanctorum* de los cielos, *hecho sumo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec* (6,20). En estas palabras enuncia la tesis que va a desarrollar en todo el capítulo 7: «El sacerdocio de Cristo, según el orden de Melquisedec, es incomparablemente superior al sacerdocio levítico».

Comienza presentando a Melquisedec, figura de Cristo. *Porque este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, él* mismo *que salió al encuentro de Abrahán cuando volvía de su victoria sobre los reyes* de Caldea, *y le bendijo, a quien además repartió Abrahán el diezmo de todo* el botín—*que es, primeramente, según la interpretación* de su nombre, *rey de justicia, y luego, además, rey de Salem, que es rey de paz*—, *sin padre, sin madre, sin genealogía, que ni tiene principio de días ni fin de la vida, hecho semejante al Hijo de Dios,* Melquisedec, digo, *permanece sacerdote para siempre.*

De dos partes consta esta introducción. En la primera reproduce el Apóstol compendiosamente la conocida narración del Génesis, en la cual sólo es de notar que Salem probablemente es Jerusalén, y que la victoria de Abrahán se ha hecho recientemente más intere-

sante por cuanto Amrafel, uno de los reyes derrotados, parece ser el famoso Hammurabi, cuyo admirable código de leyes ha sido descubierto y publicado recientemente. En la segunda parte comienza ya el Apóstol a interpretar figuradamente la narración del Génesis. Las dos primeras interpretaciones, tomadas del nombre y de la ciudad de que es rey, no ofrecen dificultad. La tercera, fundada en el silencio de la Escritura sobre el linaje de Melquisedec y sobre el principio y fin de sus días, tampoco ofrece gran dificultad; porque claro está que no quiere decir San Pablo que realmente Melquisedec no tuvo padres, o que no nació ni murió, sino quiere expresar que el silencio de la Escritura sobre todo eso hace a Melquisedec más a propósito para simbolizar a Cristo, y que la umbrátil y ficticia eternidad de aquel misterioso personaje sugiere y representa la real eternidad del Hijo de Dios. En este sentido, Melquisedec es tipo maravilloso de Cristo, verdadero rey de la justicia y de la paz y sacerdote eterno, sin principio de días en cuanto Dios y sin fin en la gloria de su real sacerdocio.

Tres ventajas de Melquisedec sobre Leví. 7,4-10

Prosiguiendo en su comparación, demuestra el Apóstol la superioridad de Melquisedec sobre Leví por tres ventajas que le hace: porque recibió de él diezmos en la persona de su padre Abrahán, porque le bendijo y porque eternamente vive. He aquí sus palabras: *Considerad cuán grande es este a quien dio el diezmo de entre lo mejor de los despojos Abrahán el patriarca. Y cierto,* los hijos de Aarón, *los que entre los hijos de Leví reciben el sacerdocio, tienen mandamiento conforme a la ley de cobrar el diezmo del pueblo, esto es, de sus hermanos, bien que procedentes del linaje de Abrahán.* Melquisedec, empero, *que no trae su genealogía de ellos, diezmó a Abrahán, y* sobre esto *bendijo al* mismo *que tenía las promesas:* a aquel que según la promesa divina, repetidas veces renovada, había de ser fuente de bendición para todas las gentes. *Ahora bien, está fuera de toda controversia* que *lo inferior es y* ha de ser *bendecido* autoritativamente *por lo superior.* Luego Melquisedec era superior a Abrahán y Leví. *Y aquí ciertamente,* en la ley de Moisés, los que *reciben los diezmos* son *hombres que mueren; mas allí,* en la narración del Génesis, un sacerdote *de quien se testifica que vive. Y, en una palabra, por Abrahán también Leví, el que recibe los diezmos* de sus hermanos *fue diezmado* por Melquisedec; aunque es cierto que no había aún nacido Leví, *porque todavía estaba en germen en Abrahán cuando le salió al encuentro Melquisedec.*

El sacerdocio transferido de Aarón a Melquisedec. 7,11-19

Argumento irrecusable de la inmensa superioridad del sacerdocio de Cristo, según el orden de Melquisedec, sobre el sacerdocio levítico es un hecho innegable, comprobado por la autoridad de la Escritura: la abrogación del sacerdocio levítico, reemplazado por el sacerdocio según el orden de Melquisedec. El Apóstol asienta el hecho, y con maravillosa profundidad señala su razón real, los principios jurídicos en que estriba y sus trascendentales consecuencias. *Si, pues*—dice—, *el sacerdocio levítico hubiera llevado* las cosas *a perfección—ya que sobre él estriba la ley dada al pueblo* de Israel—, *¿qué necesidad había ya de que se levantase otro sacerdote según el orden de Melquisedec y no se denominase según el orden de Aarón? Porque, transferido el sacerdocio, por necesidad también se produce el cambio de ley.* El hecho señalado aquí por el Apóstol es el cambio de orden sacerdotal y, consiguientemente, de ley y de régimen. La razón jurídica de esta solidaridad entre el sacerdocio y la ley es que en un régimen teocrático, como el de Israel, toda la ley estriba necesariamente en el sacerdocio. Pero el motivo real de este cambio y abrogación es la ineficacia del sacerdocio levítico y de la ley mosaica para llevar las cosas a la perfección y consumación, o, más claramente, su impotencia para santificar moralmente y proporcionar la salud eterna.

Pero ¿dónde consta este cambio trascendental de sacerdocio y de ley? A esta tácita cuestión responde el Apóstol: *Porque* Jesús, *de quien se dicen estas cosas,* a quien se proclama como nuevo sacerdote, *pertenece a una tribu diferente,* la tribu de Judá, *de la cual nadie* jamás *se llegó al altar para* el servicio del culto divino. *Porque es manifiesto que* Cristo *Señor nuestro es retoño* nacido *de Judá, tribu de la cual Moisés al hablar de los sacerdotes ninguna mención hizo.*

San Pablo no trata del sacerdocio de Aarón sino en cuanto es la base de la ley; el cambio de ley, la abrogación de todo el régimen mosaico, es lo que más le interesa y lo que preferentemente desea inculcar a los Hebreos. Ha probado ya que la desaparición del sacerdocio levítico lleva consigo la ruina de la ley; ahora va a demostrar lo mismo por la institución del nuevo sacerdocio según el orden de Melquisedec, hecha independientemente de la ley y de un modo contrario a su espíritu. *Y es todavía mucho más evidente* este cambio de régimen *si* se considera que *a semejanza de Melquisedec se levanta un sacerdote diferente, el cual no ha sido instituido según una ley,* como la mosaica, *de mandamiento carnal, sino en virtud de una vida imperecedera. Porque tal es el testimonio* de Dios: *Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.* En otras palabras: la ley de Moisés confería el sacerdocio en virtud de la generación carnal, que suponía sucesión y muerte; mas el decreto de Dios establece un nuevo sacerdocio fundado en la eternidad del sacerdote. Queda, pues, anulada la ley y abolido su espíritu.

Concluye San Pablo este punto por donde ha comenzado. *En efecto, una ley precedente queda abolida por razón de su impotencia e inutilidad:* tal ha sido *la ley* de Moisés, *pues nada llevó a la perfección;* sólo *fue introducción* y preparación de una *mejor esperanza,* de una Alianza Nueva, por la cual nos llegamos confiadamente a Dios. ¡Magnífica concepción! La Antigua Alianza es una ley: un yugo moral impuesto al pueblo de Israel; la Nueva Alianza es una esperanza: una primavera espiritual que promete frutos abundantes de vida eterna, una aurora esplendorosa de un día sin fin.

SACERDOCIO DE CRISTO, ÚNICO Y ETERNO, CONFIRMADO CON JURAMENTO. 7,20-25

Poco a poco va el Apóstol dejando en segundo término el sacerdocio de Aarón y aun el de Melquisedec, para exponer más directamente el sacerdocio de Cristo, en el cual descubre tres excelencias: que fue instituido y conferido a Cristo con juramento divino, que es único y que será eterno. *Y en cuanto* Jesús fue creado sacerdote *no sin* que interviniese *juramento,* en tanto es su sacerdocio más excelente que el de Aarón; pues el juramento sólo ratifica las decisiones más importantes. *En efecto, ellos,* los sacerdotes levíticos, *son hechos sacerdotes sin juramento; mas El,* Jesús, lo fue *con juramento, por boca del que le dijo: «Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre». En proporción, pues, a este* juramento y más excelente sacerdocio, *Jesús se ha hecho* medianero y *fiador de una mejor alianza.* La Nueva Alianza aventaja tanto a la Antigua cuanto el sacerdocio de Cristo aventaja al de Aarón.

Además, ellos han sido hechos sacerdotes en gran número por razón de que la muerte les impedía permanecer en el oficio: no sólo se multiplicaron los sacerdotes inferiores, sino que los mismos pontífices se han multiplicado por la sucesión de unos a otros; *mas El, a causa de subsistir eternamente, posee un sacerdocio permanente* e intransferible. *Por donde puede perpetuamente salvar* con salud consumada *a los que por El se llegan a Dios: siempre viviente para interceder en favor de ellos.*

CRISTO, SACERDOTE SANTO Y CONSUMADO. 7,26-28

La dignidad de Cristo y nuestro propio bien requerían semejante sacerdocio. *Pues tal pontífice nos convenía también a nosotros: santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores y levantado por encima de los cielos.* ¡Hermoso ideal de pureza inmaculada, coronado con la aureola de la santidad! *El cual no tiene necesidad cada día, como los pontífices* levíticos, *de ofrecer víctimas, primero por los pecados propios, después por los del pueblo, porque* por sí Cristo ninguna necesidad tuvo jamás de sacrificios; por los del pueblo *hizo esto de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo* en sacrificio. La razón de esta diferencia *es que la ley de Moisés constituye sacerdotes a hombres sujetos a fragilidad; mas la palabra del juramento divino,* revelado a David *después de la ley,* consagró sacerdote *al Hijo eternamente consumado.*

LIBRO V

SOTERIOLOGIA: LA OBRA DE LA REDENCION

CAPITULO I

El dogma de la redención en las epístolas de San Pablo

No sin estremecimiento osa el hombre fijar su mirada en el misterio de la redención. En él, a las profundidades insondables del pensamiento, se asocian las temblorosas palpitaciones de la tragedia. El gran misterio de los siglos, el drama sangriento de la Humanidad: tal es el dogma de la redención. Siniestros reflejos de llamaradas infernales, luces rosadas de aurora que nace, fulgurantes destellos de divinidad, relámpagos de ira, incendios de amor iluminan a un tiempo la cruz del Redentor. Para celebrar el misterio de la redención, el Viernes Santo, la Iglesia ha creado una liturgia única. Absorta enteramente en la contemplación de la divina víctima sangrienta, interrumpe la celebración de los misterios eucarísticos. Abandona el Cenáculo y se traslada al Calvario para recoger el último suspiro de su Esposo moribundo y asociarse a las lágrimas de la Virgen Madre Corredentora.

El teólogo que no sienta esos sagrados estremecimientos no está capacitado para estudiar el misterio de la redención. Aunque, por otra parte, se ha de sobreponer a ellos para que la emoción no turbe la serenidad de la mente. Y no es fácil hermanar la emoción del sentimiento con la serenidad de la inteligencia.

En San Pablo el estudio del dogma de la redención presenta singulares dificultades en razón de su enorme complejidad. Un procedimiento simplista no haría sino desfigurarlo lastimosamente. A la complejidad del objeto ha de responder la amplitud en el modo de enfocarlo y desenvolverlo. De la falta de esta amplitud e integridad han nacido no pocas explicaciones o interpretaciones deficientes, cuando no totalmente equivocadas. No intentamos ahora enumerar y refutar esas interpretaciones inaceptables; interesa más estudiar en sí misma la verdad integral enseñada por San Pablo. A su luz caerán por sí mismos los errores.

No es fácil coordinar los múltiples y variados aspectos de la redención en una síntesis coherente y harmónica que responda al pensamiento de San Pablo. El punto de vista más objetivo, y a la vez más fecundo y luminoso, creemos será el que nos ofrece el pensamiento generador de toda la teología de San Pablo, que en estudios anteriores hemos procurado determinar. Bastará ahora recordarlo sucintamente.

En esta idea inicial: *la justicia de Dios en Cristo Jesús,* descubrimos tres elementos principales: la justicia, la acción de Jesu-Cristo y el principio de solidaridad. De éstos, el básico y primario y como la célula germinal es la justicia, que es el elemento real. De él se derivan la acción de Jesu-Cristo, como elemento personal, y el principio de solidaridad, como elemento modal. En el conjunto de estos tres elementos, y señaladamente en el primario, se encierra implícitamente otro elemento, que en el misterio de la redención adquiere un relieve importantísimo, y es el origen gratuito o de pura gracia de las iniciativas divinas a favor del hombre.

Pero el elemento más saliente en la obra de la redención es la acción de Jesu-Cristo; y, viceversa, esta acción de Jesu-Cristo en ninguna parte resalta tanto como en la redención. Esta acción la expresa o condensa el Apóstol en dos fórmulas, frecuentísimas en sus Epístolas: *por Jesu-Cristo, en Cristo Jesús,* que representan los dos estadios de su concepción teológica, que podríamos llamar elemental y superior. Esta doble fórmula nos da la división de esta parte central de la Teología de San Pablo en dos secciones: *la redención por Jesu-Cristo, la redención en Cristo Jesús.* La subdivisión de la sección primera nos la señalan cuatro términos que sobresalen notablemente en la Soteriología paulina: *redención, sacrificio, reconciliación, justificación.* La redención es la expresión sintética y como técnica de toda la obra soteriológica. Pero es, en cierto modo, metafórica. De ahí que hay que analizarla para hallar su contenido real. Este contenido nos lo dan los otros términos. El *sacrificio* es el acto decisivo en que se consuma la redención; la sangre del Redentor es el precio del rescate. La *reconciliación* y la *justificación* expresan la significación real de la redención o los efectos del sacrificio. En la segunda sección, clave de la primera, hallamos los mismos elementos, pero transportados a una esfera superior: la de la solidaridad *en Cristo Jesús;* solidaridad, empero, que no adquiere la plenitud de su significado si no es a base de la llamada sustitución penal o vicaria. Para apreciar en toda su cohesión interna la amplísima concepción de San Pablo, concluiremos este estudio con la exposición de Rom. 3, 21-26, en que San Pablo condensa toda su Soteriología.

SECCION I

La redención por Jesu-Cristo

I. La redención en sus elementos esenciales

El término *redención,* trasladado del rescate ordinario entre los hombres a la obra salvadora de Jesu-Cristo, es, en cierta manera, metafórico. Pertenece también a la terminología característica de San Pablo. En él descubrimos cuatro elementos esenciales: 1.º, el estado previo de esclavitud o cautiverio; 2.º, el acto de liberación; 3.º, el precio del rescate; 4.º, la persona y la acción del que rescata. Estos mismos elementos señala San Pablo en la redención de Cristo. Lo

que sobre estos puntos nos enseña es como el primer esbozo de su doctrina soteriológica; es la enseñanza encerrada bajo el concepto e imagen de rescate en su sentido primitivo y etimológico; es el concepto estricto o restringido de redención, que un ulterior análisis ha de desenvolver.

1. *Esclavitud previa del hombre*

En los planes de la actual providencia de Dios en orden a la salud humana, el punto de partida y como el postulado necesario es el pecado de la Humanidad. Y como en el orden de la intención, así también en el orden de la ejecución, lo primero que se ofrece a nuestra consideración es el pecado que tenía esclavizado al hombre. Pero esa esclavitud fundamental estaba agravada por otras servidumbres que la hacían más intolerable. Todas ellas nos las pinta el Apóstol con negros colores.

El hombre, esclavo del pecado.—Bajo una imagen trágicamente grandiosa y con atrevida prosopopeya nos presenta San Pablo el pecado como un tirano que extiende su imperio sobre todo el linaje humano: *Regnavit peccatum in morte[m]* (Rom. 5,21). A ese tirano sin entrañas servían los hombres como esclavos: *nescitis quoniam cui exhibetis vos servos <in oboeditionem>, servi estis [eius] cui oboeditis, sive peccati <in> mortem, sive oboeditionis <in> iustitiam? Gratias autem Deo quod fuistis servi peccati, oboedistis autem ex corde in <eum typum> doctrinae, in <quem> traditi estis* (Rom. 6,16-17). Y añade revelando la abyección de semejante servidumbre: *Exhibuistis membra vestra <mancipia> immunditiae et iniquitati <in> iniquitatem* (Rom. 6,19; cf. 6,12-13). E imaginándonos todavía en ese estado de esclavitud, gime tristemente: *Ego autem carnalis sum, venumdatus sub <peccatum>* (Rom. 7,14). Como tirano que quiere dar estado de legalidad a su despotismo, tiene el pecado sus leyes opresoras: *Video autem aliam legem in membris meis..., captivantem me in lege peccati* (Rom. 7,23). Ni basta la sola razón ni la libertad nativa para sustraer al hombre a esas leyes tiránicas: *Ego ipse mente <quidem> servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom. 7,25; cf. 7,14-25).

Esclavo de la muerte.—*Per peccatum mors* (Rom. 5,12). A la esclavitud del pecado sigue la esclavitud de la muerte. Es también la muerte un tirano subalterno, a las órdenes del pecado, que tiene subyugados a todos los hombres: *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudine[m] praevaricationis Adae* (Rom. 5,14). *Unius delicto mors regnavit per unum* (Rom. 5,17). Y el miedo de la muerte acrecentaba el horror de esa tiranía en los miserables esclavos, *qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti* (Hebr. 2,15). Agobiado por esa esclavitud, exclamaba el Apóstol con angustias mortales: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom. 7,24).

Esclavo de la ley.—Por si no bastase tan dura esclavitud, interviene la ley de Moisés para aprisionar y encadenar al pobre esclavo: *Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi*

(Gál. 3,23). Bajo diferentes imágenes expresa San Pablo esta servidumbre. Era la ley madre esclava de hijos esclavos: *Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, et unum de libera... Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem <a> monte Sina, in servitutem generans: quae est Agar...; [...] servit <enim> cum filiis suis* (Gál. 4,22-25). Era también como el esclavo pedagogo o niñero, que llevaba los niños romanos a la escuela: *Itaque lex paedagogus noster fuit* (Gál. 3,24). En virtud de ese carácter esclavizante compara San Pablo la ley a las mismas instituciones religiosas de la gentilidad, apellidándola, lo mismo que a éstas, *rudimentos del mundo*, propios de niños esclavos: *Quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo... Ita et nos cum <eramus> parvuli, sub elementis mundi eramus <mancipati>* (Gál. 4,1-3; cf. 4,8-9).

Estos tres tiranos: el pecado, la muerte, la ley, los reúne San Pablo en esta frase terrible: *Stimulus autem «mortis peccatum» est; virtus vero peccati «lex»* (1 Cor. 15,56).

Esclavo de Satanás.—Al lado de esta triple esclavitud existía otra, menos metafórica y no menos terrible: la esclavitud respecto de Satanás, que las resumía todas. San Pablo llama al diablo *eum qui habet mortis imperium* (Heb. 2,14). Y con osadía, que ha desconcertado a ciertos intérpretes, le llama *Dios de este siglo*, que ciega las inteligencias de los incrédulos: *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium* (2 Cor. 4,4). Bajo otra forma expresa esa tiranía tenebrosa de Satanás: *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus <principatus> [...] <adversus> potestates, adversus mundi-rectores tenebrarum harum, <adversus> spiritualia nequitiae* (Ef. 6,12). Y esta tiranía la ejerció Satanás sobre todo el mundo prevaricador, y aun ahora la ejerce sobre todos los rebeldes al llamamiento de Dios: *Et vos, cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris huius, spiritus, qui nunc operatur in filios <contumaciae>...* (Ef. 2,1-2).

Otras formas de esclavitud.—Coincide con la esclavitud respecto de Satanás o es consecuencia de ella la doble esclavitud que menciona el Apóstol cuando dice: *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum* (Col. 1,13): *Ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam* (Gál. 1,4).

Y juntamente con el hombre, toda la creación estaba sometida a una violenta esclavitud: *Vanitati enim creatura subiecta est, non volens, sed propter eum qui subiecit [eam], in spe quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei* (Rom. 8,20-21).

2. *Redención o liberación de la esclavitud*

Redención o liberación en general.—Los textos referentes a la redención se distribuyen en dos grupos. Unos, más generales o indeterminados, no precisan el estado o forma de esclavitud, de que fuimos liberados. Otros, más concretos, señalan las diferentes formas de esclavitud que nos oprimían. Al primer grupo pertenecen los siguientes: *Ex ipso (Deo) autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio* (1 Cor. 1,30). *Itaque iam non es[t] servus, sed filius* (Gál. 4,7). *Itaque, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae. <In libertatem> Christus nos liberavit* (Gál. 4,31-5,1). *Vos enim in libertatem vocati estis* (Gál. 5,13). *Per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa* (Hebr. 9,12).

El hombre, rescatado del pecado.—*Lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati...* (Rom. 8,2). *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius remissionem peccatorum* (Ef. 1,7). *In quo habemus redemptionem [...], remissionem peccatorum* (Col. 1,14). *Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum <peculiarem>* (Tit. 2,14). *Morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori Testamento...* (Heb. 9,15).

Rescatado de la muerte.—*Lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege... mortis* (Rom. 8,2). ... *Ut per mortem... liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti* (Heb. 2, 14-15; cf. 1 Cor. 15,54-57).

Rescatado de la ley—*Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum: ... ut in <gentes> benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem* (Gál. 3,13-14). *Lex paedagogus noster fuit in <Christum>, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo* (Gál. 3,24-25). *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub <legem>, ut eos qui sub <legem> erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus* (Gál. 4,4-5). *Et vos, cum mortui essetis [in] delictis..., convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta, delens quod adversus nos erat chirographum <decretis>, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci: [et] exspolians principatus et potestates traduxit confidenter, [...] triumphans illos in <ipsa>.* (Col. 2,13-15; cf. Rom. 8,2).

Rescatado de Satanás.—... *Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti* (Heb. 2,14-15).

Otros aspectos del rescate.—En los mismos textos antes citados, en que el Apóstol expresa la esclavitud respecto de las tinieblas (Col. 1,13) y del mundo (Gál. 1,4), significa al mismo tiempo la liberación. También el texto en que pinta magníficamente la esclavitud de toda la creación (Rom. 8,20-21) anuncia igualmente su rescate.

Significación de los textos precedentes.—Ha bastado citar sencillamente, sin ulteriores declaraciones, los textos que preceden, por ser para nuestro objeto suficientemente claros. No holgarán, con

todo, algunas observaciones de conjunto, así sobre su aspecto formal como sobre su contenido real.

En sí mismos considerados, son esos textos explícitos, categóricos, numerosos, variados. Son primeramente afirmaciones explícitas, no insinuaciones ambiguas, de un hecho que se supone conocido. Son, además, categóricas, que ponen de relieve el hecho que afirman. Y son, como ha podido apreciarse, afirmaciones reiteradas una y otra vez, reveladoras, por tanto, de la extraordinaria importancia que daba San Pablo al hecho de la redención. Son, por fin, esos textos sumamente variados; y, aunque limitados a la imagen o concepto restringido de redención o rescate, permiten ya vislumbrar la complejidad y amplitud que en sí encierra el misterio de la redención.

En su contenido real, dos cosas descubrimos en esos textos: la afirmación del hecho histórico de la redención y la primera noción de su naturaleza. Esta noción es la que inmediatamente resulta del concepto mismo de rescate, determinado por el estado previo de esclavitud. Es, según esto, la redención un rescate en virtud del cual es liberado el hombre del cautiverio o de la esclavitud con que le oprimían el pecado y la muerte y aun la misma ley de Moisés, y con que le tenía subyugado y como amarrado Satanás, el tirano infernal.

Para completar este concepto, aun así restringido, falta considerar cuál es, según San Pablo, el precio del rescate.

3. *El precio del rescate*

Con variedad de fórmulas, unas más genéricas, otras más determinadas y concretas, habla San Pablo repetidas veces del precio de la redención. Descendiendo de las expresiones más generales a las más particulares, en tres grupos podemos distribuir los textos relativos a este precio: unos afirman la existencia del precio; otros indican que este precio es el mismo Cristo; otros, finalmente, precisando más, enseñan que el precio del rescate es la sangre o la muerte de Cristo.

Existencia del precio.—Con frases casi idénticas significa dos veces el Apóstol la existencia de este precio en su primera Epístola a los Corintios: *Empti enim estis pretio [magno]* (1 Cor. 6,20). *Pretio empti estis* (1 Cor. 7,23). La importancia de estos dos textos es mayor de lo que a primera vista pudiera parecer. Con ellos indica el Apóstol que la redención, si en su primer origen es obra de la gracia y misericordia de Dios, en su ejecución, empero, pertenece al orden de la justicia. Las dos palabras *empti* y *pretio* manifiestan a las claras que la redención, si bien de orden espiritual y sobrenatural, no pierde su significación etimológica de compra en que interviene el precio correspondiente. Con esto, la redención, despojada de sus elementos metafóricos, es una especie de transacción en que por vía de justicia se da plena satisfacción a los derechos de Dios sobre el hombre pecador. Y éste es uno de los fundamentos de la teoría

anselmiana, que explica la redención como una satisfacción; teoría que, si no es completa ni definitiva, no deja de contener elementos de verdad, que no pueden excluirse en una teoría integral sobre la redención.

Cristo, precio de la redención.—De una manera más concreta, pero que luego ha de precisarse más todavía, afirma el Apóstol que el precio del rescate es el mismo Cristo. A Tito escribe: *Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret* (Tit. 2,14). Pero mucho más explícita y categóricamente escribe a Timoteo: *Qui dedit <redemptionis pretium>* (ἀντίλυτρον) *semetipsum pro omnibus* (1 Tim. 2,6). Cristo mismo es el precio dado por el rescate de todos.

La sangre y la muerte de Cristo, precio del rescate.—Con toda precisión ya, afirma el Apóstol que el precio de nuestro rescate es la sangre, o también la muerte, de Cristo. Dice a los Efesios: *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius* (Ef. 1,7). En el mismo sentido hay que entender lo que escribe a los Hebreos: *Per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa* (Heb. 9,12). Poco después, en la misma Epístola, insinúa que también la muerte de Cristo puede considerarse como precio de la redención: *Et ideo Novi Testamenti mediator est: ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae hereditatis* (Heb. 9,15).

4. *La persona y la acción del Redentor*

Aun sin emplear la palabra *Redentor*, a Cristo atribuye San Pablo el oficio de Redentor y la acción de la redención. Cristo es, según él, quien nos *redime* (Gál. 3,13; 4,4; Tit. 2,14), nos *libra* (Heb. 2,14-15) y nos *saca de la esclavitud* (Gál. 1,4); Cristo es quien da para ello el precio del rescate (1 Tim. 2,6; Tit. 2,14...); Cristo es quien halla o alcanza nuestra redención (Heb. 9,12); Cristo, por fin, se hace por nosotros *redención* (1 Cor. 1,30). Todas estas atribuciones o denominaciones expresan al vivo la parte activa, decisiva, exclusiva, deliberada o, por así decir, premeditada que tuvo Cristo en el rescate de nuestra esclavitud. Cristo es, por consiguiente, el verdadero y único Redentor de los hombres.

Otra modalidad de la acción redentora de Cristo, expresada por la fórmula *en Cristo Jesús*, rebasa ya los términos de la redención en su sentido estricto y entra de lleno en el misterio de la redención, que hemos de estudiar más adelante.

II. El sacrificio del Redentor, acto de nuestra redención

Pasando de la imagen en cierto modo metafórica del rescate a la realidad histórica de la redención, hallamos que los tres elementos positivos que la integran, es a saber: la persona del Redentor, el precio del rescate y el acto en que se consuma la redención se concentran o condensan en el sacrificio de la cruz, por el cual Cristo

derramando su sangre nos redime. La muerte de Cristo es, en realidad, el sacrificio de nuestra redención. Esta muerte del Redentor y su carácter sacrifical es el aspecto más saliente de toda la concepción paulina sobre la redención humana. Hay que estudiar, pues, lo que sobre ella nos enseña el Apóstol. A tres puntos principales se reduce esta enseñanza: 1.º, uno previo, que es la preponderancia que en los escritos del Apóstol alcanza la muerte, o la sangre, o la cruz de Cristo; 2.º, otro principal, que es su carácter de verdadero sacrificio; 3.º, otro complementario, que es su eficacia redentora.

1. *Relieve preponderante de la muerte, de la sangre y de la cruz del Redentor*

Muerte.—Es verdaderamente notable la frecuencia con que San Pablo recuerda la muerte de Cristo relacionándola con la redención de los hombres. Aduciremos algunos ejemplos: *Christus... secundum tempus pro impiis mortuus est* (Rom. 5,6; cf. 5,8). *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius* (Rom. 5,10; cf. 6,3; 6,5; 6,8). *Quod enim mortuus est, peccato mortuus est semel* (Rom. 6,10; cf. 8,34). *In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur* (Rom. 14,9; cf. 14,15). *Peri[bi]t... frater, propter quem Christus mortuus est* (1 Cor. 8,11). *Quotiescumque enim manduca[bi]tis panem hunc et calicem <bibitis>, mortem Domini annuntia[bi]tis, donec veniat* (1 Cor. 11,26). *Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas* (1 Cor. 11,3). [...] *Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est* [...], *ut* [...] *qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est et resurrexit* (2 Cor. 5,15). *Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est* (Gál. 2,21). *Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem* (Filp. 2,8; cf. 3,10). *Nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem* (Col. 1, 22). ... *Credimus quod Iesus mortuus est et resurrexit* (1 Tes. 4,14). *Qui mortuus est pro nobis, ut, sive vigilemus, sive dormiamus, simul cum illo vivamus* (1 Tes. 5,10). *Videmus Iesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem* (Hebr. 2,9; cf. 2,14; 5,7; 9,15). *Ubi... testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris* (Hebr. 9,16).

Sangre.—Si la sangre de Jesu-Cristo es el precio de la redención, no es de maravillar que con tanta frecuencia y de tantas maneras la mencione el Apóstol. Citaremos sólo los textos más característicos. *Multo igitur magis nunc iustificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum* (Rom. 5,9; cf. 3,25). *Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine* (1 Cor. 11,25; cf. 10,16). *Vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi* (Ef. 2,13; cf. 1,7). *Pacificans per sanguinem crucis eius...* (Col. 1,20). *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui... sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est* (Hebr. 10,29; cf. 9,12; 9,14; 10,19). *Accessistis ad... <sanguinem aspersionis> melius loquentem quam Abel* (Hebr. 12,24). *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est* (Hebr. 13,12). *Deus autem*

pacis, qui eduxit de mortuis Pastorem ovium in sanguine Testamenti aeterni... (Hebr. 13,20).

Cruz.—La cruz o la imagen de Cristo crucificado, que han venido a ser para los fieles el símbolo de la redención, tienen la raíz de su significación simbólica en la excepcional importancia que alcanzan en los escritos del Apóstol. He aquí algunos textos que nos hablan de la cruz: *Verbum enim crucis, pereuntibus quidem stultitia est; iis autem qui salvi fiunt... Dei virtus est* (1 Cor. 1,18; cf. 1,17; Gál. 5,11; 6,12). *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini Nostri Iesu Christi* (Gál. 6,14). ... *Ut... reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitias in <ipsa>* (Ef. 2,16; cf. Col. 1,20; 2,14). *Factus oboediens usque ad mortem... crucis* (Filp. 2,8; cf. 3,18). *Qui <pro> proposito sibi gaudio, sustinuit crucem* (Hebr. 12,2). Con igual énfasis presenta San Pablo a nuestros ojos la imagen de Cristo clavado en la cruz. *Nos autem praedicamus Christum crucifixum* (1 Cor. 1,23). *Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum* (1 Cor. 2,2; cf. 2,8; 2 Cor. 13,14). *O insensati Galatae, quis vos fascinavit* [...] *<quibus ante> oculos Iesus Christus <proscriptus> est* [...] *crucifixus?* (Gál. 3,1; cf. 2,19; Rom. 6,6). Con tan vivos colores pintaba el Apóstol a los Gálatas la redención del mundo efectuada en el Calvario, que equivalía a presentar ante sus ojos la imagen de Cristo crucificado.

Otras expresiones afines.—Además de los tres términos de *muerte, sangre y cruz,* emplea el Apóstol otros equivalentes. El principal de éstos es el de *entregar.* El Padre *entrega* al Hijo, y el Hijo *se entrega* a sí mismo a la muerte por nosotros. De lo primero dice: *Qui traditus est propter delicta nostra* (Rom. 4,25). *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom. 8,32). De lo segundo escribe: *Qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* (Gál. 2,20). *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Ef. 5,2). *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea* (Ef. 5,25).

Muchos de estos textos habrán de reaparecer más adelante, al estudiar los diferentes aspectos de la redención; pero era conveniente presentarlos aquí juntos, para que saltase a la vista la enorme importancia que en la soteriología y en toda la teología de San Pablo tiene la muerte del Redentor. Lo que así embargaba y absorbía la atención del Apóstol no puede ser un elemento secundario de su concepción teológica.

2. *El sacrificio de la cruz*

Conocida la singular importancia que reviste la muerte, la sangre, la cruz del Redentor, queda por determinar la razón de semejante importancia. Esta razón hay que buscarla en su carácter de verdadero sacrificio. Si la muerte del Redentor posee el valor o la eficacia de aplacar la ira de Dios o de justificar al pecador, es, ante todo, porque es sacrificio de expiación o de propiciación. Este carácter sacrifical de la sangre redentora es el nervio de toda la so-

teriología paulina. Hay que asentar, pues, sólidamente esta base del dogma de la redención.

Donde más repetida y categóricamente afirma el Apóstol que la muerte de Cristo sea verdadero sacrificio es en la Epístola a los Hebreos. En las otras epístolas, si bien con menor frecuencia, no faltan, empero, afirmaciones claras y explícitas, además de las numerosísimas insinuaciones acerca de la índole sacrifical de la muerte de Cristo. Esta diferencia y la posición especial de la Epístola a los Hebreos aconsejan que estudiemos separadamente estas dos series de testimonios.

A) El sacrificio de la cruz fuera de la Epístola a los Hebreos

En las epístolas que San Pablo redactó por sí mismo existen tres pasajes principales en que se afirma el carácter sacrifical de la muerte del Redentor. Y es interesante notar que cada uno de estos tres textos presenta el sacrificio de Cristo bajo un aspecto diferente. El primero es, a la vez, el más indeterminado en cuanto al género de sacrificio y el más determinado en cuanto a sus elementos integrantes. El segundo compara tácitamente el sacrificio de Cristo con el sacrificio pascual. El tercero lo presenta como sacrificio expiatorio.

Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis (Ef. 5,2). Este texto merece un análisis esmerado. La expresión fundamental es: *Tradidit semetipsum hostiam*. La asociación de estos dos elementos: *tradidit*, que en San Pablo equivale a *entregarse a la muerte*, y *hostiam*, que significa *víctima inmolada*, determina claramente el carácter sacrifical de la muerte de Cristo, es decir, afirma el sacrificio cruento del Calvario. La palabra *oblationem*, que precede a *hostiam*, evidentemente no significa aquí un sacrificio distinto del significado por *hostiam*. De ahí que, si en otro contexto pudiera significar *sacrificio incruento*, aquí no puede expresar sino otro aspecto del mismo sacrificio cruento significado por *hostiam*. Este aspecto, expresado por la significación misma de *oblationem*, que es de *oblación* u *ofrecimiento*, y reforzado por el verbo precedente *tradidit*, es el de *oblación voluntaria*. Con esto tenemos los dos elementos esenciales e intrínsecos a todo sacrificio: el material, que es la inmolación *(hostiam)*, y el formal, que es la oblación *(oblationem)*. Los demás términos expresan los diferentes elementos extrínsecos del sacrificio. *Christus tradidit* insinúa lo que otros textos afirman más explícitamente: el sacerdocio o la oblación sacerdotal de Cristo. *Dilexit nos* revela el motivo que impulsó a Cristo a ofrecerse como víctima, que es el amor de su divino Corazón. *Pro nobis* indica lo que podríamos llamar *finis qui* del sacrificio, es decir, las personas en cuyo beneficio se ofrece. Otro sentido más misterioso de esta expresión, la sustitución penal y solidaridad de Cristo con los hombres, lo hallaremos más explícito en otros textos. *Deo* expresa el término del sacrificio, que es la divinidad. Por fin, *in odorem suavitatis* afirma la aceptación del sacrificio de Cristo de parte de Dios.

Pascha nostrum immolatus (o, mejor, *immolatum) est Christus* (1 Cor. 5,7). De dos maneras puede traducirse, y de hecho es traducida por los intérpretes, esta frase: *Ha sido inmolado nuestro cordero pascual, (que es) Cristo;* o bien: *Ha sido inmolado Cristo, (que es) nuestro cordero pascual.* Mas este doble matiz no afecta a la sustancia de la doble afirmación de que Cristo ha sido inmolado y de que Cristo es nuestro verdadero cordero pascual, del cual era tipo el inmolado por los judíos. Si es probable que con esta expresión insinúe el Apóstol el sacrificio eucarístico, lo cierto es, y así lo demuestra el verbo original ἐτύθη (en aoristo), que afirma principalmente el sacrificio de la cruz. Y que se trate de verdadero y propio sacrificio lo demuestra manifiestamente tanto el verbo *immolatum est* como la comparación del sacrificio de Cristo con el del cordero pascual. Con esta comparación presenta San Pablo la muerte de Cristo, no sólo como sacrificio, sino como sacrificio pascual, que típicamente corresponde al de los judíos, y es, por tanto, como éste, el sacrificio de nuestra liberación, seguido de un banquete regocijado.

Quem (Christum) proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiae suae (Rom. 3,25). Resumiendo brevemente lo que en otra parte decimos [1], notaremos el valor de cada uno de los términos. *Proposuit* significa *palam posuit*, o *expuso a la vista;* así lo exige el contexto. *Propitiatorium* no significa precisamente *víctima expiatoria*, ni tampoco simplemente *medio de propiciación*, sino más bien *monumento de expiación* o *de propiciación*. *Per fidem* afecta a toda la frase precedente, y expresa más bien la fe objetiva o el Evangelio, que, por otra parte, connota la fe subjetiva. *In sanguine* se refiere evidentemente a la sangre *derramada* en el Calvario, y afecta no a *fidem*, sino a la frase anterior. *Ad ostensionem iustitiae suae* indica el objeto o blanco de Dios al exponer a la vista del mundo a Cristo crucificado como monumento de expiación; y esa justicia suya, que Dios quiso ostentar, es tanto la justicia en castigar el pecado como la justicia benéfica en justificar al pecador. Así entendido el texto, no es difícil descubrir en él la afirmación del sacrificio de la cruz. Cristo, monumento de expiación en su sangre para ostentación de la justicia divina, es lo mismo que Cristo inmolado para expiar el pecado, amansar la cólera divina y dar satisfacción a su justicia. Precisando más, la noción de sacrificio está principalmente en la efusión de la sangre, combinada con la idea de propiciación, incluida en *propitiatorium*, y con el hecho del pecado, que motiva la ostentación de la justicia divina. Según esto, la muerte de Cristo es un sacrificio expiatorio o sacrificio por el pecado. Esta misma noción de sacrificio expiatorio está implícita en aquel texto ya antes citado: *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum* (Ef. 1,7). Sangre derramada por la cual se obtiene la remisión de los pecados, es la sangre de un sacrificio expiatorio. La palabra *redemptionem* podría ser más bien una alusión al sacrificio pascual, que fue el sacrificio del rescate de la cautividad de Egipto.

[1] *Quem proposuit Deus <propitiatorium>*, Rom. 3,25: «Verbum Domini», 18, 137-142.

B) El sacrificio de la cruz en la Epístola a los Hebreos

El objeto especial de la Epístola a los Hebreos dio ocasión al Apóstol para hablar con mayor frecuencia y detención sobre el sacrificio de la cruz. A tres grupos pueden reducirse los textos referentes al sacrificio de Cristo. Unos, más generales, no determinan la especie de sacrificio. Otros, los más frecuentes y categóricos, nos lo presentan como sacrificio expiatorio, análogo, si bien inmensamente superior, al gran sacrificio anual de la expiación de los judíos. Otros, finalmente, lo relacionan con el sacrificio de la Antigua Alianza, celebrado por Moisés. A estos grupos de textos hay que añadir por vía de complemento algunos textos relativos al sacerdocio del Redentor.

Sacrificio en general.—Como este aspecto no es tan interesante, bastará citar un solo texto: *Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur: unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat* (8,3; cf. 5,1-10; 10,19-20). En los textos que luego vamos a citar se hallan algunas expresiones más genéricas, que, aisladas, hablan del sacrificio de Cristo de un modo general.

Sacrificio expiatorio.—Uno de los sacrificios mosaicos más solemnes era el ofrecido por el mismo sumo sacerdote el gran día de la Expiación. A este sacrificio compara, o, mejor, contrapone el Apóstol el sacrificio de la cruz, presentándole como sacrificio expiatorio de nuestros pecados. He aquí los textos:

Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex <in iis quae sunt> ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. In eo enim <quod> passus est ipse [et] tentatus, potens est [et] eis qui tentantur auxiliari (2,17-18). La expresión *passus est*, precedida de *repropitiaret delicta* y de *pontifex*, señala el carácter de sacrificio expiatorio propio de la pasión y muerte del Redentor.

Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens...; qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi: hoc enim fecit semel seipsum offerendo (7,26-27).

Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum... per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa. Si enim sanguis hircorum et taurorum... inquinatos sanctificat ad <munditiem> carnis, quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum <aeternum> semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi (9,11-14).

Nunc autem semel in consummatione saeculorum ad destitutionem peccati per <immolationem sui> apparuit (9,26).

Christus semel oblatus [est] ad multorum <tollenda> peccata (9,28).

Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Ideo ingrediens mundum dicit:

Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi;
holocautomata <et> pro peccato non tibi placuerunt.
Tunc dixi: Ecce venio: in capite[2] *libri scriptum est de me:*
ut faciam, Deus, voluntatem tuam (Sal. 39,7-9).

Superius dicens quia hostias et oblationes et holocautomata <et> pro peccato noluisti nec placita sunt tibi, quae secundum Legem offerunt, tunc <dixit>: Ecce venio, ut faciam [Deus] voluntatem tuam. Aufert primum, ut <secundum> statuat. In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel... Hic autem unam pro peccatis <cum obtulisset> hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei... Una enim oblatione consummavit in sempiternum <eos qui sanctificantur> (10,4-14).

Quorum enim animalium infertur sanguis pro peccato in Sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est (13,11-12).

Sacrificio de la Nueva Alianza.—Parangonando la muerte del Redentor con el gran sacrificio de la Alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel, celebrado por Moisés al pie del Sinaí (Ex. 24,1-8), escribe el Apóstol: *Et ideo Novi Testamenti Mediator est, ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae hereditatis. Ubi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris... Unde nec primum quidem sine sanguine dedicatum est. Lecto enim omni mandato <secundum legem> a Moyse universo populo, accipiens sanguinem vitulorum et hircorum cum aqua et lana coccinea et hyssopo, ipsum [quo]que librum et omnem populum aspersit dicens: Hic sanguis testamenti, quod mandavit ad vos Deus* (9,15-20). El pensamiento del Apóstol, claro en lo sustancial, resulta para nosotros algo oscuro, ambiguo o complicado, por el doble sentido que da a la palabra διαθήκη, que la Vulgata traduce *testamentum*, y que significa tanto *alianza* como *testamento*. Dice, pues, que la sangre de Cristo es la sangre de la Nueva Alianza, como la sangre de las víctimas inmoladas por Moisés lo fue de la Antigua. Mas a este pensamiento fundamental asocia la idea de *testamento*, basada en el principio jurídico de que la muerte del testador es como el sello que da validez al testamento. Naturalmente, no en este sentido subalterno y accesorio, sino en el sentido principal, presenta San Pablo la muerte de Cristo como sacrificio de una Nueva Alianza. Esta misma idea, más sencilla, pero también más claramente, reaparece en otros textos: *Quanto [magis] putatis <peioris dignum habitum iri supplicii> qui Filium Dei conculcaverit et «sanguinem Testamenti» pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* (10,29). *Deus autem pacis... eduxit de mortuis Pastorem magnum ovium in sanguine Testamenti aeterni, Dominum nostrum*

[2] Cf. José M. de Oleza: «Analecta Tarraconensia», 3,7-32, cuya interpretación adoptamos en nuestra obra *Las Epístolas de San Pablo*, Heb. 10,7 (Barcelona 1940) t.2 p.175.

Iesum [*Christum*] (13,20). Es digna de notarse la magnífica expresión *sangre de la Alianza eterna.* En otros textos relaciona el Apóstol la idea de *alianza* directamente con la del sacerdocio (7,20-22) o la de la mediación (8,6; 12,24) de Cristo, y, por consiguiente, indirectamente con la de su muerte, considerada como sacrificio, según luego veremos.

Sacerdocio de Cristo.—Las ideas de sacerdocio y de sacrificio son correlativas. El sacerdocio está ordenado a la oblación del sacrificio, y el sacrificio supone un sacerdote que lo ofrezca. La afirmación del sacerdocio de Cristo y su conexión con el sacrificio está ya contenida en muchos de los textos anteriormente citados (2,17; 7,26-27; 8,3; 9,11-14). A ellos podemos añadir algunos otros. Comienza el Apóstol dándonos una cabal definición del sacerdote: *Omnis namque pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (5,1). Cuatro propiedades señala en el sacerdote: 1.ª, su condición de hombre; 2.ª, su carácter de representante de los hombres; 3.ª, su esfera de acción, que son las cosas que miran a Dios; 4.ª, su destinación y oficio principal, que es la oblación de sacrificios. Aplicando luego a Cristo las palabras del salmo (109,4): *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech,* concluye: *Et quidem cum esset Filius* [*Dei*], *didicit ex iis quae passus est, oboedientiam; et, consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech* (5,8-10). Más brevemente: *Considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae Iesum* (3,1). *Habentes ergo pontificem magnum, qui penetravit caelos, Iesum Filium Dei, teneamus confessionem* (4,14). *Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in caelis...* (8,1; cf. 6,20; 7,11; 7,15; 7,17; 7,21; 10,21).

La importancia de estos textos está en que no sólo confirman la verdad del sacrificio de Cristo, sino que, además, nos revelan que en este sacrificio Cristo es a un tiempo la víctima inmolada y el sacerdote que la ofrece.

3. *Eficacia redentora de la muerte de Cristo*

Antes de determinar concretamente los efectos de la redención será conveniente, por vía de transición, recoger brevemente lo que sobre la eficacia redentora de la muerte de Cristo nos enseñan los textos anteriormente estudiados. Aunque genéricas y todavía imprecisas, esas enseñanzas prepararán lo que sobre la justificación del hombre y su reconciliación con Dios nos enseña el Apóstol en otros textos.

Consideradas bajo la imagen de redención, la muerte y la sangre de Cristo son como el acto de nuestra liberación y el precio de nuestro rescate. En virtud de ellas, el hombre queda libre de cautiverio y de la esclavitud con que le tiranizaban el pecado y la muerte. Tal es la eficacia redentora, por así decir, primera e inmediata, de la muerte de Cristo; eficacia que contiene como en germen la justificación del hombre con todos los efectos que de ella se derivan.

Con esta eficacia guarda estrecha conexión la muerte de Cristo considerada como sacrificio pascual, que era el sacrificio de la liberación del cautiverio de Egipto. Considerada, en cambio, como sacrificio de expiación o propiciación, la muerte de Cristo encierra en sí virtualmente la reconciliación del hombre con Dios. Con esta reconciliación, a su vez, tiene estrecha afinidad la Nueva Alianza entre Dios y los hombres, sellada con la sangre del Redentor. Así se enlazan íntimamente con las ideas de redención y de sacrificio las de justificación y reconciliación.

III. Significación real o efectos formales de la redención

La redención de Cristo es el antídoto o remedio del pecado. Ahora bien, en el pecado hay que distinguir dos aspectos muy diferentes: el de transgresión o violación real del orden de la justicia y el de ofensa personal de Dios. Bajo el primer aspecto, el pecador contrae el doble reato de culpa y de pena; bajo el segundo, incurre en la enemistad de Dios. En el primer sentido, la redención es una justificación del pecador; en el segundo es una reconciliación con Dios. Pudiéramos haber dicho que la redención *obra* o produce la justificación o la reconciliación; pero esta acción de la redención en la justificación y reconciliación es, como se verá, tan íntima, que es preferible decir que la redención es por sí misma una justificación y reconciliación. O acaso más exactamente, en términos de la escuela, podemos decir que la justificación y la reconciliación son efectos formales de la redención. En consecuencia, la justificación y la reconciliación, más que efectos distintos de la redención, son su expresión o significación real. Lo que casi metafóricamente se significa con la palabra *redención,* se expresa más clara y propiamente con los términos *justificación* y *reconciliación.*

Comparadas entre sí, la justificación tiene cierta prioridad lógica respecto de la reconciliación, como la transgresión de la ley la tiene respecto de la enemistad de Dios. Que no quebrantamos la ley porque nos enemistamos con Dios, sino, al contrario, incurrimos en la enemistad de Dios porque traspasamos su ley. Este mismo orden supone San Pablo al escribir: *Iustificati... pacem habeamus ad Deum* (Rom. 5,1). Seguiremos, pues, este orden, como más natural.

1. *Justificados por la sangre de Cristo*

La idea de justificación trasciende o penetra toda la teología de San Pablo. Tratarla en toda su amplitud y bajo todos sus aspectos sería abarcar toda esa teología. Es fuerza, por tanto, ceñirse a la justificación precisamente en cuanto es efecto de la sangre de Cristo. Unos aspectos hay que presuponer previamente demostrados, y otros hay que reservar para estudios ulteriores. Hay que presuponer que la justificación no es una mera imputación o declaración ficticia,

extrínseca, forense, sino la producción en el hombre de una justicia real, interna y vital. Hay que reservar para estudios ulteriores el proceso de la justificación actual o formal, y, por así decir, personal o individual en cada hombre. La justificación que por sí misma, directa e inmediatamente, obra la sangre de Cristo es la justificación radical o virtual de la Humanidad prevaricadora. La sangre de Cristo justifica al linaje humano, globalmente considerado, y lo justifica en principio. Para que este principio se convierta en hecho en cada individuo han de intervenir otros factores, que luego se habrán de determinar.

Así enfocada la justificación, para su plena inteligencia hay que declarar tres cosas: *A)* el estado previo de pecado, y precisamente en cuanto se opone a la justicia; *B)* el hecho mismo de la justificación bajo su doble aspecto negativo (en cuanto borra el pecado) y positivo (en cuanto produce la justicia); *C)* el modo de la justificación mediante la muerte y la sangre de Cristo.

A) El estado previo de pecado

Omitiendo los diferentes aspectos psicológicos del pecado, en cuanto es una aberración mental o afectiva, una degradación o embrutecimiento, un trastorno o desquiciamiento de las facultades, una muerte espiritual, nos ceñiremos a su aspecto jurídico, en cuanto es la antítesis de la justicia, generalmente considerada. En este sentido, pecado y justicia son dos términos perfectamente antitéticos. Todo pecado es violación de la justicia, como, inversamente, justicia es la ausencia de todo pecado. Conviene precisar este punto.

Bajo la denominación común de justicia comprende Santo Tomás tres grupos, que él llama partes *integrantes* (o elementos que la integran), partes *subjetivas* (o especies propiamente dichas) y partes *potenciales* (o virtudes afines). Todos estos grupos convienen en una tendencia general o razón formal, que consiste en dar a cada uno lo suyo, es decir, en respetar y satisfacer el derecho, dondequiera que se halle, o, lo que es lo mismo, en cumplir la ley, de donde dimanan los derechos. Según esto, la justicia es el orden moral o jurídico que resplandece en los actos humanos. El pecado es la violación de este orden. Donde es de notar que la falta de prudencia, de fortaleza o de templanza no es formalmente pecado, sino en cuanto entraña en sí una violación de la justicia o conduce a ella.

Conforme a esto, San Pablo denomina el pecado, universalmente considerado, con dos términos principalmente: ἀδικία y ἀνομία, que la Vulgata latina no traduce con suficiente uniformidad. Ἀδικία habría de traducirse por *iniustitia*. Ἀνομία no tiene en latín término correspondiente. *Iniquitas*, con que lo traduce la Vulgata, no conserva ni la etimología ni el concepto propio de ἀνομία que expresa la disposición o condición moral de uno que no respeta la ley, de un *sin ley*. Recogeremos los principales textos en que San Pablo presenta el pecado como una injusticia o como una transgresión de la ley.

El pecado como injusticia.—Revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et «iniustitiam» hominum eorum qui veritatem [Dei] in «iniustitia» <opprimunt> (Rom. 1,18). Esta injusticia consistió en que negaron a Dios lo que era de Dios: *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt* (Rom. 1,21). *Iis autem qui sunt ex contentione et non acquiescunt veritati, <obtemperant> autem <iniustitiae>, ira et indignatio* (Rom. 2,8). *Si autem <iniustitia> nostra iustitiam Dei commendat, quid dicemus?* (Rom. 3,5; cf. 6,13; 2 Tes. 2,10; 2,12; 2 Tim. 2,19).

Son afines a *iniustitia*, así por la etimología como por el sentido, otros términos que aparecen en los siguientes textos: *An nescitis quia <iniusti> regnum Dei non <hereditabunt>?* (1 Cor. 6,9). *Causati enim sumus iudaeos et graecos omnes sub <peccatum> esse... Ut omne os obstruatur, et <reus>* (ὑπόδικος) *fiat omnis mundus Deo* (Rom. 3,9-19). La palabra ὑπόδικος designa al reo, que está *bajo el peso de la justicia vengadora*. Cómo y por qué el pecador está bajo el peso de la justicia de Dios, lo declara el Apóstol por estas palabras: *Qui cum <iustam sententiam> Dei cognovissent,* [...] *quoniam qui talia agunt, digni sunt morte,* [...] *non solum* [...] *ea faciunt, sed etiam* [...] *consentiunt facientibus* (Rom. 1,32).

El pecado como transgresión de la ley.—El pecado es una injusticia, por cuanto es una transgresión de la ley y de los derechos en que estriba la ley o que de ella dimanan. Este aspecto del pecado lo declara San Pablo con la palabra ἀνομία, que expresa no sólo la misma violación de la ley, sino también la disposición o condición del pecador, como rebelde a la ley o como hombre *sin ley*. A falta de término más apropiado, conservaremos la palabra *iniquitas*, que en la Vulgata responde a ἀνομία. *Beati quorum remissae sunt iniquitates* (Rom. 4,7). *Sicut enim exhibuistis membra vestra <mancipia> immunditiae et iniquitati <in> iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra <mancipia> iustitiae in sanctificationem* (Rom. 6, 19). *Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate?* (2 Cor. 6,14; cf. Tit. 2,14; Heb. 10,17).

Esta misma oposición del pecado contra la ley la significa San Pablo con las palabras *praevaricatio* (παράβασις), *praevaricator* (παραβάτης) e *inoboedientia* (παρακοή). *Qui in lege gloriaris, per praevaricationem legis Deum inhonoras* (Rom. 2,23; cf. Rom. 4,15; 5,14; Gál. 3,19; 1 Tim. 2,14; Heb. 2,2; 9,15). *Per litteram et circumcisionem praevaricator legis es* (Rom. 2,27; cf. 2,25). *Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi* (Rom. 5,19; cf. 2 Cor. 10,6; Heb. 2,2).

B) El hecho de la justificación

Para expresar el efecto inmediato y, por así decir, formal de la redención humana por la sangre de Cristo, emplea el Apóstol cuatro términos afines: el verbo *justificar*, el sustantivo verbal *justificación*; y el adjetivo *justo* y el sustantivo, de él derivado, *justicia*.

Conviene recoger los textos en que aparecen estos términos en función de la muerte del Redentor.

Justificar.—*Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei: <quippe qui iustificantur> gratis <gratia> ipsius per redemptionem quae est in Christo Iesu; quem proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine ipsius* (Rom. 3,23-25). Como testimonio del hecho de la justificación por la sangre de Cristo, este texto no necesita comentario. Más claro es aún el siguiente, desde el mismo punto de vista: *Commendat autem caritatem suam Deus in <nos>, quoniam cum adhuc peccatores essemus,* [...] *Christus pro nobis mortuus est. Multo igitur magis nunc iustificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum* (Rom. 5,8-9). Algo más complejo, pero también no menos significativo e importante, es este otro: *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia <cooperatur> in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt* [...] *<Quoniam> quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, <hos> et glorificavit. Quid ergo dicemus ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui <quidem> proprio Filio* [*suo*] *non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis <donabit>? Quis accusabit adversus electos Dei? Deus qui iustificat: quis est qui condemnet? Christus Iesus,* [*qui*] *mortuus* [*est*], *immo <vero>* [*qui et*] *<resuscitatus>, qui est <in dextera> Dei, qui etiam interpellat pro nobis* (Rom. 8, 28-34). Notemos, en orden a nuestro objeto, el desenvolvimiento lógico de este pasaje. El verbo *cooperatur*, cuyo sujeto es Dios, significa *coordina toda su acción* y es una expresión sintética de los cinco verbos siguientes: *praescivit, praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit.* De éstos, los dos primeros pertenecen a los consejos eternos de Dios. De los otros tres, referentes al orden de ejecución, *vocavit* expresa una acción previa o preparatoria; *glorificavit* designa el último término o resultado, propio ya de la gloria celeste; *iustificavit* indica el momento céntrico y principal de la acción salvadora de Dios. Por esto, en lo que sigue, dejando los otros cuatro términos, San Pablo reproduce solamente el verbo *iustificavit* en la frase *Deus qui iustificat.* Y esta acción justificadora de Dios la relaciona el Apóstol con la muerte de Cristo así en la frase precedente: *proprio Filio* [*suo*] *non pepercit,* como en la siguiente: *Christus Iesus,* [*qui*] *mortuus* [*est*]. De todo esto se sigue que la justificación, como efecto de la muerte de Cristo, representa el momento principal y decisivo de la acción salvadora de Dios. Algo parecido pudiera decirse de la expresión *iustificati gratia <illius>,* de Tit. 3,7, relacionada con el contexto inmediato y con el pasaje paralelo (Tit. 2, 14), que precede poco antes.

Justificación.—De Cristo dice San Pablo: *Qui traditus est propter delicta nostra, et <resuscitatus est> propter iustificationem nostram* (Rom. 4,25). Bastarán para nuestro objeto breves observaciones sobre este interesantísimo pasaje. Los dos miembros paralelamente antitéticos que lo componen se ilustran recíprocamente. *Traditus est,* contrapuesto a *resuscitatus est,* equivale a *traditus est in mortem. Propter delicta,* correspondiente a *propter iustificationem,* dada la identidad de la preposición *propter* y la oposición entre *delicta* y *iustificationem,* equivale a la expresión *ad delicta expianda et delenda.* Por lo demás, es clara y generalmente admitida la figura *hendíadis,* empleada por San Pablo. Si el primer miembro relaciona los delitos con la muerte de Cristo y el segundo la justificación con su resurrección, es evidente que semejante atribución no es exclusiva. Si hay cierta razón para apropiar el efecto negativo de la justificación con la muerte y el efecto positivo con la resurrección, no es menos cierto que entrambos efectos se han de atribuir solidariamente tanto a la muerte como a la resurrección. Sin figura, pues, y en sentido real, dice San Pablo que Cristo murió y resucitó para expiar y borrar nuestros delitos y obtener nuestra justificación.

La otra frase en que San Pablo habla de nuestra justificación por la sangre de Cristo descubre nuevos horizontes; frase extraña, que gramaticalmente es un montón de complementos indirectos, sin verbo ni sujeto, pero cuyo sentido es diáfano: *Per unius iustitiam* (δικαιώματος) *in omnes homines in iustificationem vitae* (Rom. 5,18). La palabra δικαίωμα, que la Vulgata traduce *iustitiam,* significa *acto u obra de justicia,* y es, por lo que a continuación dice el Apóstol (Rom. 5,19), la obediencia de Cristo hasta la muerte (Filp. 2,8), o, lo que es lo mismo, la muerte aceptada y sufrida por obediencia al Padre celestial. Tal obediencia fue la que alcanzó a todos los hombres la justificación de vida.

Justos.—De esta obediencia, contrapuesta a la desobediencia de Adán, dice el Apóstol: *Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi* (Rom. 5,19). Esta última expresión, *iusti constituentur,* que parece de cuño aristotélico o escolástico, si en la realidad significada equivale a *iustificabuntur,* presenta una modalidad que luego trataremos de precisar. Por ahora baste notar que la obediencia con que Cristo se sometió a la muerte constituye justos a la muchedumbre de los hombres.

Justicia.—Dice San Pablo a los Gálatas: *Non <repudio> gratiam Dei. Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est* (Gál. 2,21). Quiere decir que Cristo murió para alcanzarnos la justicia, que la ley de Moisés no podía proporcionarnos. A la muerte de Cristo se debe, por tanto, la justicia con que somos justificados. Lo mismo afirma el Apóstol en este texto misterioso, cuyas profundidades trataremos de sondear más adelante: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso* (2 Cor. 5,21). Nosotros, no sólo justificados, sino hechos justicia: como Cristo no sólo tomó sobre sí nuestro pecado, sino que fue hecho como una masa de pecado. Parecido es el sentido de este

otro texto a la luz del contexto: *Ex ipso (Deo) autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia et sanctificatio et redemptio* (1 Cor. 1,30; cf. 1,17-23; 2,2).

C) *El modo de la justificación por la muerte de Cristo*

En la justificación del hombre por virtud de la muerte de Cristo hay que distinguir el efecto producido, que es la justificación, y la causa que lo produce, que es la muerte de Cristo. Según esto, conviene estudiar separadamente el modo con que es producida la justificación y el modo con que la produce la muerte del Redentor.

Modo con que es producida la justificación.—Justificación es el paso o traslado del estado de pecado al estado de justicia. Conforme a estos dos extremos o términos *(a quo* y *ad quem)* de la justificación, podemos distinguir en ella dos aspectos: el negativo, que es la extinción del pecado, y el positivo, que es la producción de la justicia. Podemos, además, en cada uno de estos dos aspectos señalar dos puntos de vista diferentes: el objetivo, que es el desorden del pecado o el orden de la justicia, como dos realidades contrarias existentes en el mundo moral, y el subjetivo, que es el desorden o el orden en cuanto es inherente a la voluntad humana y se concibe a manera de forma, que constituye al hombre pecador o justo. Desde el punto de vista objetivo se dice que el pecado es abolido o expiado y que la justicia queda restablecida; desde el punto de vista subjetivo se dice que el pecado es borrado y que la justicia es restituida, o, más bien, que el hombre es despojado del pecado y revestido de la justicia.

Todas estas distinciones, algo sutiles, si era oportuno recordarlas para apreciar mejor la complejidad de la justificación, no es, con todo, menester aplicarlas a cada uno de los textos. En efecto, los dos aspectos, positivo y negativo, son dos formalidades inseparables de una misma realidad. Inseparables son igualmente los dos puntos de vista, objetivo y subjetivo; como que al fin el pecado y la justicia no tienen otra existencia real que la que tienen en la voluntad humana. El objetivo es una abstracción del subjetivo. Por lo demás, San Pablo presenta generalmente el pecado y la justicia desde el punto de vista subjetivo, y éste es el que exclusivamente se toma en consideración cuando se trata de la justificación del hombre o, más en general, de su redención o rehabilitación.

Esto supuesto, veamos cómo se efectúa la justificación en la voluntad humana o qué se obra en ella en el punto de la justificación. Por el pecado había el hombre quebrantado y trastornado el orden moral establecido por Dios. Esta infracción había creado en él el doble reato de culpa y de pena. Por el reato de culpa, la voluntad humana quedaba moralmente desordenada, descentrada, desquiciada; no era, ni quería, ni obraba lo que conforme a razón debía ser, y querer, y obrar; rebelde a Dios y a su ley, se rendía, en cambio, al imperio de la injusticia; en suma, no estaba en regla con la justicia de Dios. Por el reato de pena quedaba el hombre sujeto a la sanción de la divina justicia, condenado a la muerte eterna. Este doble reato queda cancelado en el momento de la justificación, con la cual la voluntad humana queda ordenada y concertada, puesta en regla con Dios y ante Dios, rendidamente sumisa a la justicia, a la ley, a la razón, al derecho; en una palabra, a la voluntad santísima de Dios. Con la justificación queda el hombre ante Dios como si nunca hubiera pecado, como si siempre hubiera obrado justicia, y, además, dispuesto, resuelto y capacitado para no tornar nunca a pecar, para obrar en adelante siempre justicia; de lo contrario, la justificación sería efímera o irrisoria. Y con el reato de culpa queda igualmente cancelado el reato de pena.

Nótese de paso cuán íntima y profunda es la acción de la justificación en el hombre. La justicia, lo mismo que el pecado, no son algo sobrepuesto o pegado a la superficie del alma; alcanzan, por el contrario, y penetran a lo más íntimo del ser humano. De ahí que la justificación, aun prescindiendo de la acción sobrenatural del Espíritu Santo, que en realidad lleva consigo, es una total renovación o regeneración del espíritu humano. De ahí también lo deficiente y miserable de la concepción luterana sobre la justificación, que imagina como una ficción forense y puramente extrínseca. ¡Con semejante justicia imputada queda la voluntad humana tan desconcertada, tan sometida a la injusticia como estaba antes de la justificación! ¡Y Dios, en su tribunal de justicia y de verdad, declararía justificada esa voluntad desquiciada por la injusticia!

En absoluto, la justificación hubiera podido quedar circunscrita al orden puramente moral. Mas, en realidad, no es así. San Pablo la llama *justificación de vida* (Rom. 5,18). La rehabilitación moral anda acompañada de una verdadera regeneración espiritual y sobrenatural, de una nueva vida de orden divino, de una *nueva creación* (2 Cor. 5,17; Gál. 6,15), obra del Espíritu de Dios. Mas por ahora baste haber apuntado este aspecto superior de la justificación, efecto también de la sangre del Redentor.

Modo con que la muerte de Cristo obra la justificación.—Lo dicho hasta aquí es relativamente sencillo y asequible; es, en cambio, dificultoso de entender cómo y por qué la muerte de Cristo es eficaz para producir en el hombre la justificación. La plena solución de este problema pertenece a lo que hemos llamado el misterio de la redención. Algo, con todo, podemos adelantar ya desde ahora, sin entrar todavía en lo más hondo del misterio.

Una hipótesis o ficción, aunque irreal y absurda, puede servirnos para la primera solución del problema. Supongamos por un momento que el sujeto en quien se obra la justificación es el mismo Cristo. Dicen, y con razón, los teólogos que el hombre, una vez ha pecado gravemente, es incapaz por sí mismo de dar satisfacción a la justicia divina. Pero en Cristo la situación variaría radicalmente. En el supuesto, absurdo sin duda, de que El necesitara la justificación, El mismo y por sí mismo, en virtud de su dignidad personal, podría dar la más plena satisfacción a la justicia divina más exigente. Mo-

dificuemos aquel texto de San Pablo: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso* (2 Cor. 5,21) en esta forma: *Dios hizo a Cristo pecado, para que El se hiciese justicia de Dios.* En este supuesto, absolutamente irrealizable, veamos cómo Cristo, en virtud de su muerte, pudiera justificarse. La muerte de Cristo es, como enseña el Apóstol, una actuación de su obediencia al Padre celestial. En este sentido es diametralmente opuesta al doble reato de culpa y de pena. Como obediencia, como sumisión a la voluntad de Dios, es contraria al reato de culpa. Como muerte aceptada y sufrida, como capaz, por tanto, de ser tomada como suprema sanción, es opuesta al reato de pena. Sería, por consiguiente, la obediencia de Cristo hasta la muerte capaz de obrar en El la justificación, en la hipótesis absurda de que El la necesitase. Pues lo que su muerte obraría en Cristo en orden a su justificación, esto obra en realidad en orden a la nuestra. Ahora, por qué *su* muerte obra *nuestra* justificación, con esa especie de sustitución o fusión personal, es ya el misterio mismo de la redención. Para cuya inteligencia no será inútil haber señalado esta capacidad de la muerte de Cristo, sufrida por obediencia, en orden a obrar la justificación; por cuanto, como obediencia, ajusta y harmoniza al hombre con la voluntad santísima del supremo Legislador, fuente y norma de toda justicia; y como muerte, es una sanción, con que se da plena satisfacción a la justicia vengadora del Juez soberano.

2. *Reconciliados con Dios*

El pecado es no solamente una violación real del orden de la justicia, sino también una ofensa personal de Dios. Por esto la redención por la sangre de Cristo no sólo había de justificar al hombre, sino también reconciliarle con Dios. En esta reconciliación, para su cabal inteligencia, hay que considerar los antecedentes y el hecho mismo. Los antecedentes son dos, de índole muy diferente: el estado previo de enemistad entre Dios y los hombres, base o postulado necesario de la reconciliación, y la bondad o misericordia de Dios, que es su primer origen. Estos dos antecedentes y el hecho de la reconciliación son los tres puntos principales que hay que considerar.

A) Enemistad entre Dios y los hombres

La reconciliación supone previa enemistad. Que existiese enemistad de los hombres para con Dios lo afirma varias veces el Apóstol; mas no estriba en este aspecto de la enemistad la dificultad de la reconciliación. Lo que a muchos se les hace dificultoso, lo que recientemente han negado, en virtud de un sentimentalismo malsano, los protestantes liberales y los modernistas, es que existiese verdadera enemistad de Dios para con los hombres. Este es, por tanto, el punto que hay que declarar y afianzar principalmente con el testimonio de San Pablo.

Sobre la enemistad de los hombres contra Dios escribe el Apóstol: *Sapientia carnis <inimicitia> est <in Deum>* (Rom. 8,7). *Et vos cum essetis aliquando <abalienati> et inimici <cogitatione> in operibus malis...* (Col. 1,21).

Sobre la enemistad de Dios para con los hombres escribe: *Iustificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius* (Rom. 5,9-10). En este texto, *inimici* expresa la enemistad de Dios con el hombre, como lo prueba la expresión precedente *ab ira*, que habla de la ira de Dios. Hablando de los judíos, dice: *Secundum Evangelium quidem, inimici propter vos; secundum electionem autem, carissimi propter patres* (Rom. 11,28). La contraposición entre *inimici* y *carissimi* quita toda ambigüedad a la expresión. De los gentiles idólatras dice que son *Deo odibiles* (Rom. 1,30).

Son también claro testimonio de esta enemistad de Dios contra el pecador los numerosos textos en que se habla de la ira de Dios. Citaremos algunos: *Eramus natura filii irae, sicut et ceteri* (Ef. 2,3). *Nemo vos seducat inanibus verbis: propter haec enim venit ira Dei in filios <contumaciae>* (Ef. 5,6; cf. Col. 3,6). *<Praevenit> autem ira [Dei] super illos [usque] in finem* (1 Tes. 2,16). *Et ne quis supergrediatur neque superveniat in negotio fratrem suum: quoniam vindex [est] Dominus de his omnibus* (1 Tes. 4,6). *Scimus enim <eum> qui dixit: Mihi vindicta, [et] ego retribuam... Horrendum est incidere in manus Dei viventis* (Hebr. 10,30-31). Y así en otros muchos pasajes (Rom. 1,18; 2,5; 2,8; 3,5; 5,9; 9,22; 12,19...).

Varios otros textos afines corroboran esta aversión de Dios contra el hombre pecador. Tales son, por ejemplo, aquellas tres expresiones reiteradas con que el Apóstol formula la terrible ley del talión de Dios contra los pecadores que deliberadamente le desconocen y le postergan: *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam...* (Rom. 1,24); *<Propter hoc> tradidit illos Deus in passiones ignominiae* (Rom. 1,26); *Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit illos Deus in <reprobam mentem>* (Rom. 1,28). Y estos otros: *Itaque qui [haec] spernit, non hominem spernit, sed Deum* (1 Tes. 4,8); *Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt* (Rom. 8,8). No es posible, por tanto, negar o poner en duda que el pecador y su pecado eran objeto de la abominación, del aborrecimiento, de la enemistad, de las iras y de las venganzas divinas. Era, pues, necesario que no sólo el pecador se reconciliase con Dios, sino también que Dios se reconciliase con el pecador. Ahora que si es verdad que Dios, en su justicia, no podía menos de aborrecer al pecador, no lo es menos que en su infinita misericordia y bondad miraba con ojos de compasión al hombre y aun le amaba, como un padre a un hijo descarriado. Y este amor de Dios fue el principio de la reconciliación.

B) Bondad, caridad y misericordia de Dios

Si lo textos anteriores son como negros nubarrones de tempestad, que amenazan ruina y exterminio, a través de ellos, empero, se vislumbran los primeros rayos del Sol divino, que prometen des-

hacer la tormenta y convertirla en lluvia de gracias y bendiciones. Son los textos en que el Apóstol nos revela las entrañas de la bondad amorosa y de la misericordia infinita de Dios. Escribe regaladamente a los Romanos: *Commendat autem caritatem suam Deus in* <*nos*>, *quoniam cum adhuc peccatores essemus,* [...] *Christus pro nobis mortuus est* (Rom. 5,8-9). Estas palabras son un eco, en cierta manera reforzado y más enérgico, de aquellas del Señor a Nicodemo: *Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (Jn. 3,16). En vez de *mundum* y *daret* dice el Apóstol más crudamente *peccatores* y *mortuus est.* Más adelante añade a los mismos Romanos: *Dico enim Christum* [*Iesum*] *ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei...; gentes autem super misericordia honorare Deum* (Rom. 15,8-9). Quiere decir que si la salvación de los israelitas se debió en parte a la fidelidad de las promesas divinas, la de los gentiles, en cambio, se debió exclusivamente a la misericordia de Dios. Con mayor amplitud y énfasis enaltece el Apóstol la misericordia, la gracia, la bondad y el amor de Dios, escribiendo a los Efesios: *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos... convivificavit nos* [*in*] *Christo;* [*cuius*] *gratia estis salvati...; ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Iesu. Gratia enim salvati estis* (Ef. 2,4-8). En el mismo sentido escribe antes en la misma Epístola: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum* <*beneplacitum*> *voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae,* [*in*] *qua gratificavit nos in Dilecto* [*Filio suo*]*: in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae eius,* <*quam superabundare fecit in nos*> (Ef. 1,5-8). A su discípulo Tito escribe, hablando de la redención: *Apparuit enim gratia Dei* <*salvatrix*> *omnibus hominibus* (Tit. 2,11). Y poco después: *Cum autem benignitas et* <*amor-in-homines*> *apparuit Salvatoris nostri Dei..., secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (Tit. 3,4-5). Sólo semejantes entrañas amorosas y misericordiosas de Dios explican el misterio de su reconciliación con el hombre: el gran misterio de que la justicia vengadora de un Dios airado se trocase en la justicia bienhechora de un Dios inefablemente bondadoso, *Padre de las misericordias y Dios de toda consolación* (2 Cor. 1,3).

C) El hecho de la reconciliación

Al testificar la reconciliación de Dios con los hombres no se limita San Pablo a consignar el hecho, sino que la presenta bajo diferentes aspectos y variados matices. Uno de sus testimonios más categóricos y menos complejos es este texto de su Epístola a los Romanos: *Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius: multo magis, reconciliati, salvi erimus in vita ipsius... Gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus* (Rom. 5,11-11). Tres veces en estas pocas palabras menciona el Apóstol el hecho de la reconciliación, considerado bajo distintos aspectos y relaciones. En la

primera *(reconciliati sumus Deo)* declara el precedente estado de enemistad *(cum inimici essemus)* y el medio con que se efectuó la reconciliación *(per mortem Filii eius).* En la segunda *(reconciliati)* expresa los resultados o frutos de la reconciliación *(salvi erimus in vita ipsius).* En la tercera *(reconciliationem accepimus)* insiste en los frutos de la reconciliación *(gloriamur in Deo)* y presenta a Jesu-Cristo como mediador *(per quem...).*

Algo más complejo es este otro texto de la segunda a los Corintios: *Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis... Obsecramus pro Christo: reconciliamini Deo* (2 Cor. 5,18-20). Hasta cinco veces menciona aquí San Pablo la reconciliación, con variedad de matices. En la primera *(qui nos reconciliavit sibi per Christum)* aparece Dios como autor y término; el hombre, como simple término u objeto; Cristo, como agente o Mediador de la reconciliación. En la segunda *(dedit nobis ministerium reconciliationis)* se introduce a los apóstoles como ministros o delegados de Dios para hacer efectiva la reconciliación, radicalmente obrada en la cruz. En la tercera *(Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi),* que es la más misteriosa, además de insistir en la acción e iniciativa de Dios, autor de la reconciliación, insinúa el Apóstol el profundo misterio de esta reconciliación, realizada *en Cristo.* En Cristo estaba Dios, en Cristo se encerraba el mundo, en Cristo se obraba la reconciliación del mundo con Dios. Concreta el Apóstol el modo de la reconciliación añadiendo que Dios no tomó a cuenta, es decir, perdonó a los hombres sus delitos *(non reputans illis delicta ipsorum).* Fue una reconciliación de perdón. En la cuarta *(posuit in nobis verbum reconciliationis)* se repite lo dicho anteriormente sobre el mensaje de la reconciliación confiado a los apóstoles. En la quinta *(reconciliamini Deo)* se inculca la cooperación o asentimiento de parte del hombre a las iniciativas de Dios para que la reconciliación virtual obrada en la cruz pase a ser actual o formal.

Con mayor amplitud y magnificencia, aunque sin repetir tantas veces la palabra, expresa el Apóstol el hecho de la reconciliación en su Epístola a los Efesios. Reproduciremos las expresiones más significativas. Después de pintar con los más negros colores el lamentable estado de abyección en que yacía la gentilidad, prosigue: *Nunc autem in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.* Por la sangre de Cristo y por la comunión o solidaridad con Cristo, los gentiles son incluidos en la alianza de Israel con Dios. ¿Por qué? Porque Cristo es nuestra paz. *Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum.* En razón de obtener la paz y la unidad, suprimió el gran obstáculo que la impedía: la ley de Moisés, muro de separación que hacía imposible a los gentiles la incorporación al pueblo de las promesas divinas: *et medium-parietem maceriae* <*solvit*>, *inimicitias, in carne sua; legem mandatorum*

<*in*> *decretis evacuans.* El fin y resultado de esta supresión de la ley lo expresa el Apóstol en dos frases maravillosas, paralelas entre sí:

Ut duos condat in semetipso in unum novum hominem,
faciens pacem;
et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem,
interficiens inimicitias in <*ipsa*>.

Dos grados o pasos señala el Apóstol en la realización histórica de la reconciliación. Primeramente, a los que eran *dos*, dos pueblos enemistados e irreconciliables, los reduce no ya simplemente a la concordia, sino a la unidad, *creando* y como sacando de la nada un ser *uno*, un ser *nuevo*, un ser *humano: un hombre nuevo;* y esto, de un modo maravillosamente divino: *in semetipso*, incorporando y como fundiendo a entrambos en sí mismo, y con ello realizó la paz, que de otro modo hubiera sido imposible. Luego, reducidos a la unidad entrambos pueblos, en la unidad del Cuerpo místico de Cristo quedan ambos reconciliados con Dios por medio de la cruz, en la cual muere definitivamente la enemistad: la de los judíos y gentiles y la de los hombres con Dios. A esta doble reconciliación sigue la paz, cuyo amanecer canta inspirado el Apóstol: *Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem iis qui prope.* Lo que sigue trasciende ya a divino: *Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. Entrambos:* no ya *los dos*, enemigos, o separados, o distintos, sino *entrambos*, unidos y a una, tenemos libre acceso y entrada. ¿A quién? ¿A Dios? Así pudiera haberlo dicho; pero dice muchísimo más: *al Padre.* Que no se contentó Dios con eliminar la discordia y deponer sus iras, sino que quiso admitirnos en su casa y en su familia, como Padre a hijos. El mediador de esta reconciliación paternal y filial es Jesu-Cristo: *per ipsum;* y el agente íntimo de esta estrecha unidad es el Espíritu uno o la unidad del Espíritu: *in uno Spiritu.* Con razón concluye el Apóstol con tono triunfal: *Ergo iam non estis hospites et advenae:* ni extranjeros, ni forasteros, ni extraños; *sed estis* <*concives*> *sanctorum et domestici Dei:* conciudadanos del pueblo santo de Dios, miembros e hijos de la familia de Dios (Ef. 2,13-19).

En la Epístola a los Colosenses la reconciliación alcanza más vastas proporciones; no es ya solamente la reconciliación de judíos y gentiles entre sí y con Dios: es la reconciliación universal de toda la creación. Escribe el Apóstol: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius,* <*per eum*>, *sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* Esta reconciliación de paz tiene por objeto el universo entero, cuanto existe sobre la tierra y en los cielos. Su autor y su término es el mismo Dios; su principio, el beneplácito divino; su mediador, Jesu-Cristo; su medio o instrumento, la sangre de su cruz. Dentro de esta reconciliación universal encuadra San Pablo la reconciliación de los gentiles. Prosigue: *Et vos, cum essetis aliquando* <*abalienati*> *et inimici sensu in operibus malis, nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem* (Col. 1,19-22).

En la misma Epístola vuelve San Pablo a mencionar la reconciliación bajo una imagen tan original como curiosa. Dice: *Convivificavit* <*vos*> *cum illo, donans vobis omnia delicta.* Hasta aquí la idea es sencilla: presenta la reconciliación como un perdón, como lo hace en varios otros lugares (2 Cor. 5,19; Ef. 4,32; Col. 3,13). Pero a continuación nos presenta el perdón como la cancelación de una deuda y la anulación de una factura. Prosigue: *delens quod adversus nos erat chirographum* <*decretis*>, *quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio,* <*clavis-affigens*> *illud cruci.* El documento o factura en que constaban nuestras deudas era la ley de Moisés, erizada de edictos; ley que, no cumplida por el hombre, le declaraba deudor y reo ante la divina justicia; era la cuenta de nuestras deudas. De esta cuenta o factura dice el Apóstol que Dios la quitó de en medio, la hizo desaparecer, la rasgó, clavándola en la cruz. Hay en esta última expresión un realismo y una osadía que no aparecen a primera vista. En tiempo de San Pablo, lo mismo que en nuestros días, se cancelaban o anulaban las facturas haciendo sobre ellas una especie de cruz. Este trazar la cruz sobre las cuentas era para San Pablo algo así como crucificarlas. Conforme a esta atrevida concepción, imagina él que el documento legal de Moisés fue clavado en la cruz, quedando cancelado y abolido con la cruz de Jesu-Cristo. Y con esta cancelación, perdonadas nuestras deudas, se hizo la reconciliación entre Dios y los hombres.

Conclusión

La idea de mediación contenida en la redención

No quedaría completa la idea de redención en este primer estadio si no se hiciese resaltar la idea de mediación en ella contenida. Al fin, lo que caracteriza la redención *por* Jesu-Cristo es precisamente su aspecto de mediación. Bastarán, empero, breves indicaciones.

Consecuencia de lo dicho.—La obra salvadora de Cristo declárala San Pablo con cuatro expresiones principalmente: *redención, sacrificio, justificación, reconciliación.* Bajo estos cuatro aspectos interviene siempre Cristo en calidad de mediador. En la *redención* de los hombres interviene Cristo entre ellos y Dios, pagando con su sangre el precio del rescate, con que son liberados de la esclavitud en que yacían. En el *sacrificio* de la cruz es Cristo no sólo la víctima, sino también el sacerdote, que, como tal, es mediador entre Dios y los hombres o de los hombres para con Dios. En la *justificación* no es menos manifiesta la intervención de Cristo, que, interpuesto entre Dios justiciero y los hombres prevaricadores, recibe en sí la sanción de la divina justicia, para que recayera sobre los hombres la acción benéfica de la justicia de Dios, con que fuesen justificados. Mas donde más clara aparece la idea de mediación es en la *reconciliación*, por la cual Dios y los hombres, antes enemigos, quedan entre sí reconciliados por la intervención de Jesu-Cristo. Esta acción

mediadora del Redentor la expresa el Apóstol con aquella frase suya, tantas veces repetida: *per Dominum nostrum Iesum Christum*, por (medio de) Jesu-Cristo, Señor nuestro.

Textos explícitos.—Pero el mismo San Pablo declara explícita y categóricamente la conexión interna entre la mediación y la redención. A Timoteo escribe: *Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus: qui dedit redemptionem* (ἀντίλυτρον) *semetipsum pro omnibus* (1 Tim. 2,5-6). Sobre estas palabras dice Santo Tomás: «Christus est medium coniungens, quia... per suam mortem coniungit nos Deo» *(In 1 Tim.* c.2 lect.1). Y más claramente en otro lugar: «Solus Christus est perfectus Dei et hominum Mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit» (3 q.26 a.1 c.). El mismo pensamiento reaparece en la Epístola a los Hebreos: *Et ideo Novi Testamenti Mediator est: ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum quae erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae Hereditatis* (Heb. 9,15). Y más adelante: *Accessistis ad... Testamenti Novi Mediatorem Iesum et <sanguinem aspersionis> melius loquentem quam Abel* (Heb. 12,22-24). Comenta el Angélico Doctor: «Modus autem istius mediationis fuit effusio sanguinis Christi» *(In Heb.* c.12 lect.4).

Esta conexión entre la redención y la mediación, es decir, el que la redención sea el fundamento o la actuación de la mediación, tiene una aplicación de mucha actualidad en la Mariología contra los infundados escrúpulos de ciertos teólogos, que regatean a la Virgen María el glorioso título de Corredentora, cuando precisamente su cooperación a la obra de la redención es la razón principal o la actuación más importante y característica de su mediación universal.

SECCION II

La redención en Cristo Jesús

Esta sencilla fórmula: *la redención en Cristo Jesús,* contiene, y, a su vez, en lo posible humanamente, explica el *misterio de la redención*. El misterio está en que Cristo, justo e inocente, murió por los pecadores: misterio de amor y de justicia, impenetrable a la humana inteligencia. La oscuridad y profundidad del misterio, lejos de arredrar a los teólogos, más bien los ha estimulado y dado alientos en razón de buscar y hallar alguna explicación que de alguna manera lo esclareciese. Dos teorías principalmente se han excogitado: la de la sustitución penal o vicaria y la de la solidaridad. Pero la primera es superficial y deficiente, tal, que, en vez de aclarar el misterio, más bien lo entenebrece. La segunda, en cambio, por lo mismo que llega a lo más hondo del misterio, es por lo mismo tan misteriosa y oscura como el mismo misterio. La primera, si se vende como definitiva y exclusiva, complica más el problema, en vez de solventarlo. La segunda, si no se enfoca debidamente, o suprime el misterio o lo traslada intacto a otra esfera. Acaso la combinación harmónica de ambas teorías nos dará la clave de la solución. Pero no nos toca a nosotros ahora discurrir por nuestra cuenta: investigamos el pensamiento de San Pablo, estudiamos sus enseñanzas sobre el misterio de la redención. Para lograr nuestro intento distribuiremos en tres grupos lo textos de sus epístolas relativos al misterio de la redención: 1.º, los que enuncian el misterio; 2.º, los que sugieren la sustitución vicaria; 3.º, los que expresan la solidaridad. Tal parece el orden más natural y objetivo para interpretar fielmente el pensamiento del Apóstol, abarcar toda su doctrina y vislumbrar las maravillas del misterio de la redención de Cristo Jesús.

I. Enunciación del misterio: Cristo, entregado a la muerte por los pecadores

Para apreciar en toda su integridad y con todos sus matices el pensamiento de San Pablo, será oportuno analizar y comparar los diferentes textos en que enuncia que Cristo murió por los pecadores. A dos grupos principales pueden reducirse: el de los textos que afirman haber muerto Cristo por nosotros y el de los que atestiguan haber muerto por nuestros pecados. En cada uno de estos dos grupos hay gran variedad de fórmulas.

Por nosotros.—He aquí los textos principales:

a) Christus pro (ὑπὲρ) *nobis mortuus est* (Rom. 5,8).
b) Qui mortuus est pro (περὶ) *nobis* (1 Tes. 5,10).
c) Pro (ὑπέρ) *omnibus mortuus* est (2 Cor. 5,15).
d) Frater propter (διὰ) *quem Christus mortuus est* (1 Cor. 8,11).
e) Pro (ὑπὲρ) *impiis mortuus est* (Rom. 5,6).
f) Pro (ὑπὲρ) *nobis omnibus (Deus) tradidit* (παρέδωκεν) *illum* (Rom. 8,32).
g) Qui dilexit me, et tradidit (παραδόντος) *semetipsum pro* (ὑπερ) *me* (Gál. 2,20).
h) Christus dilexit nos, et tradidit (παρέδωκεν) *semetipsum pro* (ὑπὲρ) *nobis* (Ef. 5,2).
i) Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit (παρέδωκεν) *pro* (ὑπὲρ) *ea* (Ef. 5,25).
j) Qui dedit (ἔδωκεν) *semetipsum pro* (ὑπὲρ) *nobis* (Tit. 2,14).
k) Qui dedit (ὁ δούς) *redemptionem semetipsum pro* (ὑπὲρ) *omnibus* (1 Tim. 2,6).

Las diferencias de estos textos se reducen a tres: provenientes de los diferentes verbos empleados, de las preposiciones y de los términos regidos por la preposición. Los verbos son *mortuus est* (a, b, c, d, e), *tradidit* (f, g, h, i) y *dedit* (j, k). El sujeto de todos estos verbos es Cristo, fuera de un solo caso (f), en que es Dios. Las preposiciones son tres: ὑπέρ (a, c, e, f, g, h, i, j, k), περί (b) y διά (d). El sentido de ὑπέρ es, parcialmente a lo menos, el de *a favor de*, en *beneficio de;* si además incluye el sentido de *en lugar de, en sustitución de,* lo discutiremos luego. Análogo es el sentido de περί si bien algo atenuado, o diferentemente matizado, a causa de su diferente sentido etimológico. El sentido de διά es de causalidad. El

término de estas preposiciones es ora singular *(me* [g], *quem* [d], ora plural *(nobis* [a, b, h, j], *omnibus* [c, k], *nobis omnibus* [f], *impiis* [e], ora colectivo *(ea = Ecclesia* [i]).

Mas en medio de todas esas variedades, el sentido general de todos estos textos es que Cristo se dio o entregó (o fue entregado por el Padre) a la muerte y de hecho murió por todos y cada uno de los hombres. La dificultad está en determinar si la preposición *por* significa simplemente *a favor de* o además *en sustitución de.* A la solución de este importantísimo problema ayudarán los textos en que el Apóstol afirma que Cristo murió por nuestros pecados.

Por nuestros pecados.—Tres son los textos principales en que afirma el Apóstol haber muerto Cristo por nuestros pecados:

l) Christus mortuus est pro peccatis nostris (1 Cor. 15,3).

m) Qui dedit (τοῦ δόντος) *semetipsum pro peccatis nostris* (Gál. 1,4).

n) Qui traditus est (παρεδόθη) *propter delicta nostra* (Rom. 4,25).

Es curioso que en solos tres textos aparecen los tres verbos *(mortuus est, dedit, traditus est),* repartidos en los once del grupo anterior; y probablemente también las mismas tres preposiciones: ὑπέρ en el primero (l), περί (o ὑπέρ) en el segundo (m), διά en el tercero (n). Claro está que estas preposiciones, al afectar a un término real (pecados) en vez de un término personal (nosotros), se matizan diferentemente. Todas tres convienen en que significan alguna causalidad; pero de muy distinta manera. La causalidad expresada por ὑπέρ es parte de orden eficiente (por cuanto los pecados preceden y determinan la muerte) y parte de orden final (por cuanto la muerte tiene por fin la abolición de los pecados), y connota además que la muerte es en beneficio del pecador y de alguna manera en sustitución de él. La causalidad expresada por περί sin dejar de ser eficiente y final, aunque más velada, tiene también algo de causalidad material (de materia *circa quam),* en el sentido de *por lo que atañe a los pecados.* La causalidad expresada por διά es de suyo puramente eficiente. Las consecuencias de estas observaciones las vamos a sacar inmediatamente.

II. La sustitución penal

No vamos a demostrar, ni siquiera a discutir, la *teoría* de la sustitución penal o vicaria, que, tan en boga en otros tiempos, ha quedado poco menos que sepultada en el olvido. Pero si la *teoría* de la sustitución penal, como *sistema* teológico, que pretende explicar por sí solo el misterio de la redención, es a todas luces deficiente e inepta, ¿habrá que negar por eso el *hecho* mismo de la sustitución penal en algún sentido razonable? Esto es lo que vamos a investigar. Y no será superfluo el trabajo que pongamos en esta investigación, pues, según que se admita o no semejante sustitución, varía totalmente la concepción teológica de San Pablo sobre el misterio de la redención. Todo nuestro interés se cifra en este solo punto: ¿enseña o no el Apóstol la sustitución penal?

Para dilucidar este punto capital procederemos gradualmente. El primer paso será analizar los textos anteriormente citados. El segundo, estudiar más ampliamente su contenido a la luz de los principios precedentemente establecidos acerca de las nociones de *rescate, sacrificio, justificación* y *reconciliación,* contenidas en el misterio de la redención. El tercero, finalmente, examinar otros textos en que se afirma más explícita y categóricamente el hecho de la sustitución penal.

1. *Análisis teológico de los textos anteriores*

Examinemos lo que dan de suyo los textos poco antes citados: primero los del primer grupo, luego los del segundo, por fin cotejados unos con otros.

Textos del primer grupo.—Examinemos los tres textos más característicos, que resumen en sí los diferentes matices de todos los demás. En el texto *a): pro nobis mortuus est,* la preposición *pro* (ὑπέρ) significa manifiestamente *a favor de;* la significación subalterna de *en lugar de* no pasa de ser simplemente *posible.* En el texto *e): pro impiis mortuus est,* crece algo la posibilidad de esta significación subalterna, por razón del término *impiis,* que más que favor sugiere castigo. Esta posibilidad se acerca algo a la probabilidad en el texto *f): pro nobis omnibus tradidit illum,* por razón del verbo *tradidit (=entregó a la muerte),* que parece indicar la entrega de un reo en manos de la justicia. En suma, los textos de este primer grupo no bastan por sí solos para demostrar apodícticamente que la preposición predominante (ὑπέρ) tiene en ellos el sentido de sustitución.

Textos del segundo grupo.—Muy otro es el caso de los tres textos que componen el segundo grupo. En el texto *l): mortuus est pro peccatis nostris,* la preposición *pro* (ὑπέρ) no significa, evidentemente, *a favor de nuestros pecados.* Su significación genérica es indudablemente *por causa de* o *por razón de;* la dificultad está en determinar qué linaje de causalidad ejercen nuestros pecados en la muerte del Redentor. En absoluto, semejante causalidad puede concebirse como *eficiente* o como *final.* Concebida como eficiente, de dos maneras puede determinar la muerte de Cristo: o como simple *resultado,* al modo como el crimen de un padre, dado al juego o a la borrachera, puede acarrear la ruina de toda su familia, o bien como verdadera *sanción.* De estas dos hipótesis, la primera no hace al caso: no se ve razón alguna por la cual nuestros pecados traigan como consecuencia fatal la muerte de Cristo. Queda, por tanto, la otra hipótesis, conforme a la cual la muerte de Cristo es la sanción merecida por nuestros pecados. Y si así es, la idea de sustitución, si bien implícita, no por eso es menos manifiesta. Si la causalidad de la preposición se concibe como *final,* su sentido es *para expiar*

nuestros pecados; lo cual nos lleva igualmente a la idea de sanción, y, consiguientemente, a la de sustitución penal.

Por lo demás, así entendida esta doble causalidad, eficiente y final, no tanto expresa dos causalidades diferentes, cuanto dos aspectos o modalidades de una misma causalidad, que se concibe como eficiente, por cuanto los pecados preceden a la sanción, y como final, por cuanto lo que se intenta es la expiación de los pecados. Y ambas causalidades se concentran o coinciden en la sanción, que es a la vez *efecto* de los pecados precedentes y *principio* de su expiación. Y la sanción en nuestro caso implica necesariamente la idea de sustitución personal.

Análogas consideraciones sugiere el texto *m),* con la ventajosa diferencia que el verbo *dedit* excluye totalmente la posibilidad de concebir la muerte de Cristo como un simple resultado de nuestros pecados, por cuanto interviene la libre entrega que de sí mismo hace el Redentor; entrega que carece de sentido si no se concibe como sanción, como *pena capital,* ya espontáneamente sugerida por la mera conexión de los dos términos *muerte* y *pecado,* principalmente en San Pablo.

Mayor fuerza aún, claramente decisiva, tiene el texto *n),* en que todos los términos: *traditus, propter, delicta,* claman por el sentido de verdadera sanción. Aun en la hipótesis, que hemos reconocido inaceptable, de que la muerte (pasiva) y la entrega espontánea a la muerte pudieran concebirse sin que interviniese la idea de sanción, no cabe, empero, concebir de semejante manera el que el Hijo fuera entregado a la muerte por el Padre. *Ser entregado a la muerte por delitos* es la ejecución de una sentencia capital.

Combinación de los dos grupos.—Si los textos del primer grupo no bastaban por sí solos para demostrar la sustitución penal, sirven, empero, para reforzar la demostración fundada en los del segundo grupo. En efecto, la idea dominante en los primeros es la de que Cristo murió por nuestro bien o para nuestra salud eterna: idea que entraña en sí la de finalidad. Ahora bien, esta doble idea de ventaja nuestra y de finalidad, combinada con los textos del segundo grupo, excluye en absoluto la hipótesis de que la muerte de Cristo pudiera ser un simple resultado fatal de nuestros pecados. La ruina de la familia, en el caso antes propuesto, ni es un fin que se propone el padre criminal, ni resulta ventajosa para él. Eliminada así la idea de simple resultado, adquiere nuevo relieve la idea de sanción y de consiguiente sustitución personal y penal en la muerte de Cristo por nosotros y por nuestros pecados.

De otra manera más sencilla y natural se combinan y corroboran mutuamente los textos de ambos grupos. El hombre prevaricador estaba sujeto a la sanción merecida por sus delitos. Desde el momento en que interviene Cristo ofreciéndose a morir por nuestros pecados, esta muerte resulta beneficiosa para nosotros, que con ella quedamos libres de la pena que merecíamos. Con esto la idea de sustitución se convierte en la de beneficio, y, viceversa, la de beneficio explica o motiva la de sustitución.

Solos, por consiguiente, y por sí mismos, los textos hasta ahora analizados nos llevan a la conclusión de que San Pablo afirma repetidas veces el carácter de sustitución penal o personal que distingue la muerte del Redentor. Pero esta convicción sube incomparablemente de punto si las dos expresiones fundamentales: *murió por nosotros, murió por nuestros pecados,* se consideran a la luz de toda la doctrina del Apóstol sobre el misterio de la redención.

2. *La sustitución penal dentro del misterio de la redención*

La doctrina de San Pablo sobre la redención de Cristo se cifra o condensa en estos cuatro términos: *rescate, sacrificio, justificación, reconciliación.* Desde estos cuatro puntos de vista, con la posible brevedad, estudiaremos la sustitución penal.

La idea de sustitución en el «rescate».—El hombre era esclavo del pecado y de la muerte. De esta esclavitud le libertó el Redentor entregándose a sí mismo y dando su sangre y su vida como precio del rescate. Con esto, muriendo Cristo, quedó el hombre libre de la muerte eterna. Cristo murió para que el hombre no muriese: la muerte del Redentor fue la sustitución de la muerte que debía el hombre. Concebida la redención, según su valor etimológico, como un rescate, entraña en sí la idea de sustitución penal. Si el precio del rescate fuera otro, no habría tal sustitución; mas siendo la persona, la vida y la sangre del Redentor, la redención implica la sustitución personal.

La idea de sustitución en el sacrificio de la cruz.—El sacrificio de la cruz es principalmente sacrificio expiatorio, y como tal es análogo en su significación o tendencia a los sacrificios expiatorios del Antiguo Testamento, con la diferencia esencial, sin duda, que la expiación obrada por los antiguos sacrificios era meramente externa y figurativa, al paso que la expiación obrada por el sacrificio de la cruz es interna, real y verdadera. Ahora bien: los sacrificios antiguos por el pecado llevaban en sí impreso el carácter de sustitución vicaria. Nos contentaremos con transcribir lo que sobre este punto dice Kortleitner: «Opinionem *satisfactionis vicariae* sive *poenae vicariae* a cogitatis, quae in libris Veteris Testamenti inveniuntur, haud alienam fuisse his rebus confirmatur: 1) quod Abraham pro filio arietem mactavit (Gén. 22,13); 2) quod ad civitatem aliquam expiandam, in cuius regione caedes facta erat, cuius reus ignorabatur, pro eo, de quo supplicium sumi non poterat, animal interfici necesse erat (Deut. 21,1-9); 3) quod Saul regis crudelitas in Gibeonitas morte septem hominum familiae eius expiata est (2 Sam. 21,1-14); 4) quod Moses ad gentem peccato liberandam suam vitam offerre paratum se praebuit» (Ex. 32,32; cf. Rom. 9,3. *Archaeologia biblica* ed.9 p.310-311). Por consiguiente, también en el sacrificio expiatorio de la cruz estaba embebida la idea de sustitución penal.

La idea de sustitución en la justificación.—En la justificación, efecto de la redención, se distinguen dos aspectos o momentos. En el primer momento, Dios se manifiesta *justo,* ostentando su justicia vengadora con la sanción o castigo del pecado. En el segundo se manifiesta *justificante,* ostentando su justicia bienhechora, que comunica al pecador haciéndole justo. Ahora bien: en el primer momento existe una verdadera sustitución vicaria. Basta, para convencerse, mirar los hechos. Nosotros éramos los pecadores; nosotros, por tanto, merecíamos la sanción de la justicia de Dios. Pero se interpuso Jesu-Cristo entre nosotros y la justicia de Dios, la cual, en vez de descargar sobre nosotros, descargó toda sobre El. Que la redención no consistió en que Dios retirase el rayo de sus venganzas, con que amenazaba al pecador, sino en que este rayo vengador, en vez de caer sobre nosotros, cayó en el Redentor, que se ofreció a pagar la pena debida a nuestros delitos. Hubo, pues, en la redención una verdadera sustitución penal o vicaria, en virtud de la cual la pena de muerte, merecida por los reos, recayó sobre el Hijo.

La idea de sustitución en la reconciliación de los hombres con Dios.—Por fin, también en la reconciliación entre Dios y los hombres aparece, si bien algo más velada y compleja, la idea de sustitución penal. El mediador de esta reconciliación es Jesu-Cristo, el cual, precisamente en calidad de mediador, llevaba en sí la representación y como sustitución de Dios para con los hombres y de los hombres para con Dios. Bajo este segundo aspecto, Cristo desempeñó su oficio de mediador de los hombres para con Dios precisamente con el derramamiento de su sangre, que es el sello de la Nueva Alianza y amistad entre Dios y los hombres. Por tanto, la mediación de Cristo y la reconciliación que por ella se obró entraña en sí cierta sustitución vicaria o penal.

La idea de la sustitución penal es, por consiguiente, un factor necesario para explicar convenientemente todos los aspectos de la redención.

3. *Textos principales que afirman la sustitución penal*

Los textos secundarios hasta ahora examinados y el conjunto de la concepción paulina sobre la redención, además de probar ya por sí el hecho de la sustitución penal, tienen otra ventaja inapreciable, y es que son como el ambiente o la atmósfera que rodea y da mayor realce a otros textos más categóricos. Solos esos textos primarios, si fueran como ráfagas aisladas, sin preparación ni precedentes, no tendrían la luz y la fuerza apodíctica que ahora poseen, ilustrados y apoyados por esos destellos menos brillantes que por todas partes apuntan en las epístolas y en la teología de San Pablo.

Comencemos completando un texto ya antes parcialmente citado. Dice el Apóstol hablando de Dios: *Qui <quidem> proprio Filio [suo] non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom. 8,32). Este pasaje es estrictamente paralelo a otro del capítulo 5 de la misma Epístola: *Commendat autem caritatem suam Deus in <nos>, quoniam cum adhuc peccatores essemus [...] Christus pro nobis mortuus est* (Rom. 5,8). El pensamiento de estos dos pasajes, que compendian el prólogo y el epílogo de la magnífica sección capítulos 5-8 de la Epístola a los Romanos, es uno mismo: que el origen de la muerte de Cristo hay que buscarlo en el amor de Dios para con nosotros. Pero el amor de Dios no lo explica todo. Entregar el propio hijo a la muerte en gracia del esclavo criminal, si no interviene otra consideración que explique y justifique este hecho, más que muestra de amor sería un absurdo o una locura. El amor de Dios crea, por así decir, un nuevo orden de cosas; pero es menester que este orden de cosas tenga su lógica interna. Es menester explicar razonablemente por qué motivo quiso Dios mostrar su amor al hombre precisamente entregando a la muerte su propio Hijo: qué bienes acarreó esta muerte al hombre para que pueda ser considerada como la suprema manifestación del amor divino. Para hallar este motivo, San Pablo nos hace descender de la esfera del amor a la esfera de la justicia. Observemos que la Epístola a los Romanos, principalmente los ocho primeros capítulos, son el desenvolvimiento del tema fundamental, enunciado al principio: *Iustitia... Dei in eo (Evangelio) revelatur* (Rom. 1,17). Y esta justicia de Dios, si en el fin que se propone es benéfica, en su actuación es también vindicativa. El contexto mismo del pasaje que analizamos se mueve en la esfera de la justicia. Inmediatamente antes dice el Apóstol: *<hos> et iustificavit* (Rom. 8,30); e inmediatamente después: *Quis accusabit adversus electos Dei? Deus, qui iustificat: quis est qui condemnet?* (Rom. 8,33). Recordemos, además, la situación del hombre, que tiene San Pablo presente ante sus ojos: *Causati enim sumus iudaeos et graecos omnes sub peccato esse, sicut scriptum est: quia non est iustus quisquam... Ut omne os obstruatur, et <reus>* (ὑπόδικος) *fiat omnis mundus Deo* (Rom. 3,9-19). Supuesta esta situación del hombre, y dentro del ambiente de justicia que las envuelve, las palabras del Apóstol: *Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que le entregó a la muerte por todos nosotros pecadores,* no tienen ni pueden tener otro sentido razonable sino el de que la justicia vengadora de Dios, en vez de descargar sobre nosotros, descargó sobre su propio Hijo; que nosotros fuimos sustituidos en la pena por el Hijo de Dios; que intervino verdadera sustitución penal.

En la misma Epístola a los Romanos escribe el Apóstol: *Deus, Filium suum mittens in similitudine[m] carnis peccati et de peccato, damnavit peccatum in carne* (Rom. 8,3). La vastísima y complejísima significación de este pasaje capital no nos ha de hacer olvidar de su sentido básico. Analicemos sus términos esenciales. Dos pensamientos sobresalen en él: la misión del Hijo y la condenación del pecado. Dos circunstancias señala el Apóstol en la misión: que fue *en semejanza de carne de pecado,* es decir, en verdadera carne, semejante en todo a nuestra carne de pecado; y que fue para arreglar y concluir el enojoso asunto del pecado, que tenía trastornado el mundo [3]. Notemos la presencia del pecado en ambas circunstancias.

[3] Esto escribíamos en 1937. Estudios posteriores nos han convencido de que la expresión *de peccato* significa más bien víctima por el pecado. Con esta interpreta-

Dos cosas hay que notar igualmente en la condenación del pecado: que la condenación del pecado es o incluye su abolición y reparación; que la carne en que se realiza esta abolición es la carne de Cristo, la carne semejante a nuestra carne de pecado que El había tomado. Y en esta condenación del pecado consistió la conclusión del asunto relativo al pecado que había motivado la misión del Hijo de Dios. Tal es el sentido inmediato y explícito de las palabras de San Pablo. Pero ahondemos algo más en su sentido real, guiados por el mismo Apóstol. Ante todo notemos que la expresión *damnavit peccatum in carne* se refiere a la muerte de Cristo. Basta recordar aquella otra expresión: *Nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem* (Col. 1,22; cf. Ef. 2,15; Hebr. 10,20). Pero, por otra parte, esta muerte fue, según el Apóstol, una condenación. ¿Y merecía esta condenación la carne incontaminada de Cristo? Evidentemente que no. La que merecía esa condenación fue nuestra carne de pecado; la carne, de la cual dice el mismo Apóstol: *<studium> carnis mors [est]; ... <studium> carnis <inimicitia> [est] <in Deum>* (Rom. 8,6-7). Y si así es, si la condenación del pecado y la sentencia de muerte pesaba de derecho sobre nuestra carne de pecado, y si de hecho recayó sobre la carne de Cristo por la semejanza que tenía con nuestra carne prevaricadora, es evidente la traslación de la pena o sustitución penal que intervino.

Más claro es todavía y más expresivo, por el crudo realismo que encierra, este otro texto de la Epístola a los Gálatas: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum* (Gál. 3,13); cuyo sentido pleno es: *Cristo, con el precio de su sangre, nos rescató de la maldición que la ley de Moisés fulminaba contra los transgresores, y nos rescató haciéndose por nosotros maldición.* No son menester largas consideraciones para entender que la maldición de la ley, fulminada contra nosotros los transgresores, descargó sobre Cristo, que no había violado la ley. En vez de nosotros, por tanto, recibió Cristo la maldición. Hubo en la pena sustitución personal.

En la segunda a los Corintios ahonda más el Apóstol en el misterio de la sustitución penal. Dice de Cristo: *Eum, qui non noverat peccatum, (Deus) pro nobis peccatum fecit* (2 Cor. 5,21). Dejamos para luego la explicación de todo el misterio encerrado en estas palabras. Por ahora baste notar que la traslación de la pena llevaba consigo una previa traslación del pecado. Cristo tomó sobre sí la pena debida a nuestros pecados, porque antes se había dignado El, inocentísimo, tomar sobre sí la responsabilidad de nuestros pecados.

No cabe, pues, dudar que el hecho de la sustitución penal o vicaria es un factor importantísimo y esencial en la doctrina de San Pablo sobre el misterio de la redención. El error sería basar sobre el hecho de la sustitución una teoría que pretendiese explicar exclusiva o principalmente con esa sustitución todo el misterio. Al contrario, la sustitución, lejos de explicar el misterio, más bien lo complica y agrava. ¿No es una injusticia castigar al justo por el pecador? ¿No es un contrasentido pretender reparar el orden violado de la justicia con lo que parece una nueva violación de la justicia? Sin duda que a la traslación de la pena precedió la traslación del pecado. Pero ¿no es también una injusticia considerar o tratar como pecador al que es justo e inocente? Si la traslación de la pena es injusta, injusta es también, y aun imposible, la traslación de la culpa. De ahí que la sustitución penal, lejos de explicar el misterio, ella misma necesita de explicación. Tal explicación, suficientísima —y aun clara y fulgurante, dentro de la esfera tenebrosa del misterio—, nos la da el Apóstol en el principio de la comunión o solidaridad entre Cristo y los hombres. Pero, por otra parte, notémoslo bien, el principio de la solidaridad no alcanza su plena significación y relieve, y aun queda desfigurado y deficiente, si no es a base del hecho misterioso de la sustitución penal. La compenetración o identificación mística de los hombres con Cristo no anula la distinción o multiplicidad ontológica. Y si en la identificación mística radica el principio de la solidaridad, en la multiplicidad ontológica estriba el hecho de la sustitución penal.

ción, que desarrollamos y probamos en otros lugares, adquiere todavía mayor realce la idea de sustitución penal, como es evidente.

III. EL PRINCIPIO DE LA SOLIDARIDAD

Preliminares.—La sustitución penal es un factor imprescindible en el problema soteriológico, pero no es la clave de su solución definitiva. Queda en pie esta pregunta formidable: ¿es justo castigar al justo, en vez del delincuente? Ni vale decir que previamente a la transferencia de la pena se obró la transferencia de la culpa. Porque renace más formidable aún esta otra pregunta: ¿es justo, es siquiera posible, esa transferencia de la culpa? Es la culpa algo esencialmente propio e inalienable. Por eso, para que la transferencia de la pena, lo mismo que la de la culpa, pueda ser justa y posible, hay que dar otro paso, último y decisivo: la transferencia personal, la compenetración moral o identificación mística de las personas. Este último paso, que la lógica nos fuerza a dar, es precisamente el nudo vital y como el alma de toda la concepción soteriológica de San Pablo; es la aplicación del principio de la solidaridad al hecho de la redención.

La extrema complejidad así del principio como del hecho dificulta enormemente el presentar en su luminosa diafanidad la concepción del Apóstol. Y es fuerza procurarlo, para no acumular sobre las sombras divinas del misterio las turbias tinieblas de la torpeza humana. Para ello se impone el trabajo previo de deslindar y aislar, tanto en el principio como en el hecho, los conceptos cuya combinación han de formar como la trama del misterio soteriológico.

Primeramente hay que aislar el principio de la solidaridad de la ingente multitud de conceptos afines que integran la grandiosa concepción del Cuerpo Místico de Cristo o del Cristo místico. Reservando para otro lugar todo lo referente a su constitución, organización, propiedades, prolongaciones y aplicaciones, lo mismo que a las variadas expresiones con que lo formula el Apóstol, sólo hay que con-

servar de esta vasta concepción lo que constituye su principio íntimo, o, por así decir, su esencia o forma metafísica, que es la misteriosa solidaridad o inefable *comunión* de los hombres con Cristo.

En el hecho de la redención, descartando entre tanto los conceptos de rescate, sacrificio y reconciliación, hay que aislar el concepto de justificación, que sobre los otros tres tiene la doble ventaja de poseer mayor importancia y relieve, no sólo en el campo más limitado de la redención, sino también en la teología integral de San Pablo.

Aislados así estos dos elementos más sustanciales del misterio de la redención, queda con ello prefijado el plan de nuestro estudio. Ante todo hay que asentar el principio de la solidaridad, dándole, dentro de la posible brevedad, la estabilidad y luz suficientes para que pueda servir de clave del problema soteriológico. A la exposición del principio ha de seguir su aplicación al hecho concreto de la redención bajo el concepto de justificación. Pero para mayor claridad e integridad en este mismo hecho hay que distinguir tres puntos o momentos, que conviene precisar ya desde ahora.

La justificación obrada por la redención es el paso del pecado a la justicia mediante la muerte del Redentor. Analizando esta fórmula, fácilmente descubrimos en ella dos términos extremos y un medio. El término inicial *(a quo)* es el pecado pretérito de la Humanidad. El término final *(ad quem)* es la justicia presente. Entre ambos extremos media la muerte del Redentor. A cada uno de estos tres momentos: el pecado, la muerte de Cristo, la justicia, hay que aplicar el principio de la solidaridad. De ahí resultará la triple solidaridad o comunión: en el pecado, en la muerte, en la justicia, solidaridad que cabe formular con estas tres expresiones profundas y misteriosas: pecado solidario, muerte solidaria, justicia solidaria.

1. *El principio de la solidaridad en sí mismo*

El hecho y el nombre de solidaridad, o, como él dice, *comunión*, lo consigna San Pablo en aquel texto conocido: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in* <*communionem*> *Filii eius Iesu Christi Domini nostri* (1 Cor. 1,9). En qué consista esta *comunión,* tan íntima como compleja, de los hombres con Jesu-Cristo, lo declara el Apóstol de varias maneras y desde distintos puntos de vista. Es una *recapitulación* de todas las cosas en Cristo: ... *ut notum faceret nobis* <*mysterium*> *voluntatis suae...:* <*recapitulare*> *omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt* (Ef. 1,9-10). En Cristo convergen, se reúnen, se dan la mano, se traban, se compendian, se cifran todas las cosas. Esta recapitulación se verifica singularmente en la Humanidad, en la Iglesia, la cual, con el ser y las prerrogativas de Cristo, recibe el nombre mismo de Cristo. Así lo significa el Apóstol en esta frase, a primera vista extraña y desconcertante: *Sicut enim corpus unum est, et membra multa habet; omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus* (1 Cor. 12,12). Que no dice: *así la Iglesia,* sino *así Cristo,* para dar a entender que de un modo inefablemente maravilloso la Iglesia es

Cristo. Más estupenda es aún esotra frase escrita a los Colosenses: *Omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,11). ¡Cristo en todos, y en cada uno lo es todo! A la luz de esta inmanencia de Cristo en todas las cosas y de esta especie de absorción de todas las cosas en Cristo adquieren su pleno sentido aquellas expresiones usuales en San Pablo: *Vos estis in Christo Iesu* (1 Cor. 1,30), *Christus in vobis [est]* (Rom. 8,10). Se entiende también que no son meras figuras de lenguaje aquellas expresiones de la Epístola a los Efesios: *Deus... «convivificavit» nos [in] Chisto... et «conresuscitavit», et «consedere» fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Ef. 2,4-6), y aquellas otras, no menos admirables: *Vivit vero in me Christus* (Gál. 2,20), *Mihi enim vivere* (=el vivir) *Christus [est]* (Filp. 1,21). De esta comunión y mística compenetración con Cristo colegía el Apóstol, arguyendo contra los judaizantes, que para ser hijo de Abrahán no era ya menester descender de él carnalmente, sino que bastaba hallarse comprendido y como incluido en Cristo. Porque así razonaba: *Abrahae dictae sunt promissiones, et Semini eius. Non dicit: et in seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: et Semini tuo: qui est Christus* (Gál. 3,16). Y concluye: *Si autem vos Christi, ergo et semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes* (Gál. 3,29). Y él mismo, sintiéndose poseído y como absorbido por Cristo, sintiendo palpitar en su pecho el corazón de Cristo, osaba afirmar a los Filipenses que les amaba en el corazón y con el corazón mismo de Jesu-Cristo: *Testis enim mihi [est] Deus, quomodo* <*desiderem*> *omnes vos in visceribus Iesu Christi* (Filp. 1,8). Y si en sí no sentía sino a Cristo, tampoco en los fieles veía otra cosa sino Cristo: *Non est iudaeus neque graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina: omnes enim vos* <*unus*> *estis in Christo Iesu* (Gál. 3,28); *Ubi non est gentilis et iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus [et] scytha, servus [et] liber: sed omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,10-11). Así entendido y penetrado este principio de solidaridad, ya no puede llamar la atención la solidaridad de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo en el pecado, en la muerte y en la justicia, que nos va a enseñar el Apóstol.

2. *Solidaridad en el pecado*

La solidaridad en el pecado, en virtud de la cual Cristo se apropió y miró como suyos nuestros pecados y se hizo responsable de ellos, es el aspecto más trágico y misterioso de la misteriosa solidaridad de Cristo con los hombres y el que más claramente revela los estrechísimos vínculos de esa solidaridad. Pero de su realidad y verdad no cabe dudar, ante las resueltas declaraciones del Apóstol. Hemos de recordar algunos textos, ya anteriormente mencionados, cuyo pleno sentido sólo se descubre a la luz del principio de solidaridad. Aquel texto de la Epístola a los Romanos: *Deus Filium suum mittens in similitudine[m] carnis peccati et de peccato, damnavit peccatum in carne* (Rom. 8,3), está lleno de enigmas. Dice el Apóstol que Dios envió a su Hijo para concluir de una vez el negocio del pecado. Para ello, ¿qué hace? Le envía en semejanza de carne de pecado.

Pero ¿qué significa esa semejanza de carne de pecado? Y ¿qué conexión tiene con el negocio que ha de concluir? Y lo más desconcertante parece la conclusión de ese negocio, que es la condenación del pecado en la carne. ¿En qué carne? Y ¿qué relación guarda con esa condenación aquella semejanza de carne de pecado? Todo enigmas, todo tinieblas, hasta que se aplica el principio de la solidaridad, que todo lo explica, que, dentro de la oscuridad del misterio, todo lo esclarece. La semejanza de la carne de pecado no significa pura semejanza, ni en las propiedades físicas ni en las morales. No en las físicas: que en éstas la carne de Cristo es a la nuestra, no parecida, sino sustancialmente igual. No en las morales, que en éstas la carne de Cristo, totalmente exenta de pecado, radicalmente impecable, es diametralmente diferente, y aun opuesta, a la nuestra pecadora. No hay, pues, entre la carne de Cristo y la nuestra semejanza en el sentido vulgar de la palabra, sino comunión o solidaridad, que, según se mire, es más y es menos que la semejanza. Esta solidaridad consistió en que, al entroncar Cristo en el linaje de Adán, asumió el tremendo oficio de representar y concentrar en sí toda la Humanidad, sustituyendo al viejo Adán en su funesta dignidad de cabeza y jefe supremo y universal de los hombres. En virtud de este íntimo consorcio, Cristo entró a la parte de todas nuestras desventuras, se apropió, El personalmente inocentísimo, todos nuestros pecados, y, ante el acatamiento de la divina justicia, apareció envuelto en ellos y responsable de todos ellos. Este sentido explica lo insólito de la frase *semejanza de la carne de pecado*. Y explica también los demás enigmas del texto. Investido de este oficio de cabeza solidaria, era ya capaz de ordenar y concluir el enmarañado negocio del pecado, para lo cual le enviaba Dios. Porque ese negocio no podía arreglarse sino dando a Dios la satisfacción debida por el pecado. Y sólo Cristo, solidario de los hombres y responsable de sus pecados, era el que, sacrificado como víctima, podía dar a Dios plena satisfacción por los ultrajes que el hombre prevaricador le había inferido, según que ya antes se ha declarado. Con esto se explica también cómo y por qué el negocio, confiado a Cristo, había de terminar con la condenación del pecado. Y por fin queda claro en qué sentido esa condenación del pecado se realizó en la carne. Si esta carne fuera pura y exclusivamente la carne personal de Cristo, por mera sustitución penal, el negocio del pecado, lejos de arreglarse, se hubiera complicado y enmarañado más. Mas no fue así. La carne en que fue condenado el pecado era a la vez carne de Cristo y carne nuestra, dado que toda carne estaba representada, incluida y concentrada en la carne de Cristo: era la carne de toda la Humanidad en su misma cabeza. Con la mera sustitución penal, en vez de repararse y restablecerse la justicia, se hubiera producido una nueva injusticia; mas con el principio de solidaridad, la justicia de Dios descargó verdaderamente en la carne de la Humanidad prevaricadora. En la carne donde se halló el pecado recayó con la sanción merecida la pena del pecado. ¡Misterio de justicia y misterio de amor!

Más claro y sencillo en la sobrehaz, pero también más profundo y arcano en su contenido, es otro texto, que ya varias veces nos ha salido al paso. Escribe el Apóstol a los Corintios, hablando de Dios y de Cristo: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (2 Cor. 5,21). De dos extremos antitéticos y humanamente irreconciliables e irreductibles consta este misterioso texto: la absoluta impecabilidad de Cristo y su solidaridad con nuestro pecado. Las expresiones apenas podían ser más significativas y enfáticas. La impecabilidad era tal, que ni conocía siquiera el pecado, no, ciertamente, por ignorancia, sino por la radical incompatibilidad de todo su ser con el pecado; su inteligencia no menos que su voluntad, sus tendencias y sus sentimientos, se movían en una esfera superior y divina de santidad incontaminada e incontaminable, absolutamente inaccesible a todo influjo o sugestión del pecado. Y, sin embargo, al impecable Dios le hizo *pecado*. Es de notar que no dice San Pablo *pecador*, sino *pecado*. *Pecado*, si en un sentido dice menos que *pecador*, en otro sentido dice incomparablemente más. Dice menos, por cuanto excluye el asentimiento y la malicia de la voluntad en rebelarse contra Dios y quebrantar su santa ley. Mas, por otra parte, dice muchísimo más, por cuanto presenta a Cristo no ya simplemente invadido por el pecado, sino hecho como una masa de pecado o la personificación misma del pecado. Duras son estas palabras, que jamás el hombre hubiera osado proferir hablando de la santidad incontaminada de Cristo; pero se atreve a estamparlas el Apóstol, inspirado por el Espíritu de Dios. Pero por sí y en sí mismo era Cristo incapaz de verse reducido a semejante abyección. Por esto advierte San Pablo que Cristo fue hecho pecado *por nosotros*. No justifica suficientemente este supremo anonadamiento moral de Cristo el que se dignase someterse a él *a favor nuestro*. El bien que a nosotros nos resultase del anonadamiento de Cristo no era razón bastante para que El se abatiese tanto. La justicia lo vedaba y hacía imposible. Para que este beneficio nuestro fuera simplemente posible, era menester que Cristo se compenetrase e identificase tan íntimamente con nosotros, que nuestro pecado pudiera llamarse suyo. Y esto significa *por nosotros:* en representación nuestra. Cristo se hizo como la personificación de toda la Humanidad; y como la Humanidad entera era como una masa de puro pecado, Cristo vino a ser como la personificación de nuestro pecado. Y esto, nota San Pablo, este personificar el pecado en Cristo, no lo hizo ni pudo hacer el hombre; tampoco lo hizo el mismo Cristo en cuanto hombre; eso lo hizo Dios: fue un acto de su dominio soberano, que, dueño absoluto de los hombres y de sus voluntades y destinos, los transfundió y como encerró todos en Cristo, y con ello *posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum* (Is. 53,6); *et iniquitates eorum ipse portabit* (Is. 53,11).

Análoga significación tiene aquel otro texto también antes citado: *Christus... factus pro nobis maledictum* (Gál. 3,13). En el contexto se trata de la maldición inherente a la transgresión de la ley, al pecado. Donde es de notar que no dice el Apóstol que Cristo

fue simplemente sometido a la maldición, sino que fue hecho maldición. Y esto, *por nosotros:* en representación nuestra, por cuanto nosotros le comunicamos la maldición divina que sobre nosotros pesaba.

Con estas declaraciones de San Pablo queda patente su pensamiento sobre esta primera aplicación del principio de solidaridad al pecado, que es como el punto de partida de la redención. Puesto en claro este punto, que es, si vale la frase, como el punto negro de la redención, queda ya allanado el camino para las otras aplicaciones del mismo principio, no tan misteriosas y más frecuentemente atestiguadas por el Apóstol.

3. *Solidaridad en la muerte*

De la solidaridad en el pecado síguese lógicamente la solidaridad en la muerte, pena del pecado. A la evidencia lógica responde la realidad de los hechos atestiguada por San Pablo. La muerte de Cristo fue solidaria; fue, en virtud del principio de solidaridad, la muerte de la Humanidad entera.

Para entender plenamente el pensamiento de San Pablo debemos distinguir en esta muerte solidaria dos momentos:

1.º La muerte de Cristo fue la que nosotros merecíamos, la que, por tanto, El padeció en representación de toda la Humanidad.

2.º En esta muerte, y con esta muerte, murieron juntamente con Cristo de un modo espiritual o místico todos los hombres.

Los numerosos textos relativos al primer momento los hemos examinado ya anteriormente; sólo nos queda ahora completar su interpretación. Vimos que se reducen a dos tipos principales: *Cristo murió por nosotros, Cristo murió por nuestros pecados.* La combinación de estos dos tipos dio por resultado, confirmado por otros textos, que la expresión *por nosotros* no podía significar simplemente *a favor nuestro* o *en beneficio nuestro,* sino que, además, significaba *en lugar nuestro* o *en vez de nosotros.* Pero esta nueva significación complementaria tampoco agota toda la significación de la expresión *por nosotros,* so pena de caer en la teoría escueta de la sustitución penal, con todos los inconvenientes antes señalados. Debe, por tanto, significar, además, *en representación nuestra.* Por lo demás, lo que vamos a decir sobre el segundo momento será una nueva garantía de semejante interpretación.

Para que Cristo muriese verdaderamente *en representación de todos los hombres* fue menester que todos de alguna manera muriesen en El y con El. Aunque San Pablo no lo dijera explícitamente, la lógica nos obligaría a admitir esta consecuencia. Porque, por una parte, si nosotros éramos verdaderamente los pecadores, fuerza era que nosotros muriéramos en pena de nuestro pecado. Que no se repara la injusticia inherente al pecado, antes se agrava con una nueva injusticia, si muere uno por otro, el inocente en vez del pecador. Por otra parte, para que Cristo pudiera morir en representación nuestra, más aún, para que Cristo pudiera apropiarse nuestros pecados, era menester que con prioridad lógica nosotros estuviéramos incluidos, encerrados o contenidos en Cristo. Sólo en cuanto El nos incorporó consigo o se compenetró con nosotros, pudo mirar como suyos nuestros pecados. En suma, si el pecado que determinó la muerte de Cristo fue pecado universal de la Humanidad, para que la pena y la culpa se correspondiesen y la justicia fuera cumplida, menester era que también la muerte fuera muerte de toda la Humanidad. Estas consideraciones, tan obvias como fundadas en razón, nos ayudarán a comprender en todo su alcance las declaraciones del Apóstol.

El texto principal, que abarca los dos momentos antes señalados, es aquel tan conocido de la segunda a los Corintios: *Caritas enim Christi urget nos: aestimantes hoc, quoniam [si] unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est [Christus], ut [et] qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et <resuscitatus est>* (2 Cor. 5,14-15). Tres veces declara el Apóstol que Cristo murió *por nosotros* (primer momento), y de aquí colige, como antes hemos colegido nosotros, que *ergo omnes mortui sunt* (segundo momento). Pero no menos que la consecuencia lógica nos interesa la afirmación explícita y categórica de que *todos murieron.* Por tanto, según el Apóstol, la muerte de Cristo fue por misteriosa comunión o solidaridad muerte de todos los hombres.

Esta misma afirmación repite San Pablo en otros pasajes. A los Romanos escribe: *Vetus homo noster <concrucifixus est> (Christo), ut destruatur corpus peccati* (Rom. 6,6). Dos rasgos son de notar en esta afirmación: que nuestra muerte fue una *concrucifixión:* por ella morimos todos crucificados en la cruz y con la cruz de Cristo; y fue, además, tan verdadera y eficaz esta muerte en el orden espiritual, que por ella nuestra vieja humanidad, nuestro cuerpo de pecado, quedó destruido y extinguido. Nuestra carne pecadora recibió con esta misteriosa concrucifixión la pena de su pecado, y *el pecado fue condenado en la carne.* A los mismos Romanos dice poco después el Apóstol: *Et vos mortificati estis legi per corpus Christi* (Rom. 7,4), es decir, quedasteis muertos a la ley mosaica mediante el cuerpo de Cristo. Quiere probar que los fieles ya nada deben a la ley de Moisés, que se han roto para siempre los vínculos que a ella pudieran ligarles, y da por razón el que ya han muerto, por cuanto, incorporados a Cristo, a ellos les alcanzó la muerte que Cristo padeció en su cuerpo. La muerte de la cabeza fue muerte de todo el cuerpo. Análogo es el razonamiento que hace escribiendo a los Gálatas: *Ego enim per legem legi mortuus sum...: Christo <concrucifixus sum>* (Gál. 2,19). Las dificultades que presenta este pasaje sobre cómo San Pablo murió a la ley precisamente por la ley —cuya solución no corresponde a este lugar—, no debilita la doble afirmación de que Pablo—y lo mismo los demás hombres—había muerto, crucificado a una con Cristo. Más misterioso es este otro pasaje de la Epístola a los Filipenses: ... *Ut Christum lucrifaciam,*

et inveniar in illo... ad cognoscedum illum et virtutem resurrectionis eius et <communionem> passionum illius, configuratus morti eius... (Filp. 3,8-10). Trata el Apóstol de su inmanencia en Cristo *(inveniar in illo),* y en consonancia con esta inmanencia recuerda su *comunión* o solidaridad con los padecimientos de Cristo, dando a entender que entró a la parte de ellos, o que los padecimientos de Cristo fueron también padecimientos suyos.

Comparando esta solidaridad en la muerte de Cristo con la solidaridad en el pecado, de que antes hemos hablado, y con la solidaridad en la justicia, de que vamos a hablar, conviene notar la diferente tendencia de cada una. En la solidaridad en el pecado, el movimiento, por así decir, parte de nosotros, que traspasamos en Cristo, o, mejor, comunicamos a Cristo, nuestro pecado. Inversamente en la solidaridad en la justicia, el movimiento parte de Cristo, que transfiere en nosotros o nos comunica su propia justicia. En la solidaridad en la muerte el movimiento es doble: por un lado, el movimiento parte de nosotros, que comunicamos a Cristo el débito de padecer la muerte, merecida por nuestros pecados; pero por otro lado, en el segundo momento, el movimiento parte de Cristo, cuya muerte se comunicó a nosotros. El por nosotros y en nosotros debió morir; nosotros, por El y en El morimos de hecho.

4. *Solidaridad en la justicia*

Bajo diversos aspectos y con expresiones muy diferentes declara San Pablo la solidaridad de los hombres con Cristo en la justicia. A los Romanos escribe: *Per unius oboeditionem iusti constituentur multi* (Rom. 5,19). Varias observaciones son necesarias para entender la fuerza de este importante texto. Por de pronto, la obediencia de que aquí se habla es la obediencia de Cristo hasta la muerte, y muerte de cruz (Filp. 2,8). Además, inmediatamente antes San Pablo llama a esta obediencia *acto de justicia* (δικαιώματος) cuya eficacia se extendió a todos los hombres para justificación de vida (Rom. 5, 18). El genitivo *unius,* por su colocación y por su repetición enfática en todo el contexto, pone de relieve que toda la eficacia justificadora de esta obediencia se debe inmediata y exclusivamente a Cristo. Esto supuesto, afirma San Pablo que por este acto de obediencia de Cristo, que es al mismo tiempo un acto de justicia, quedan los hombres (radical o virtualmente) justificados, o, más precisamente, como él dice, *constituidos justos.* Con ello presenta la justicia de Cristo como una forma que, informando a todos los hombres, los hace justos. Tal es la solidaridad o comunión de los hombres en la justicia de Cristo: justos con la justicia misma de Cristo; la justicia de Cristo es su propia justicia. Lástima que los protestantes falseasen tan torpemente el pensamiento del Apóstol, suprimiendo la justicia individual y personal físicamente inherente a cada hombre justificado. Pero si es verdad que cada hombre en el acto de la justificación recibe su propia justicia interna, no lo es menos que en el acto de la redención, y más generalmente en vir-

tud de la inefable comunión del Cristo místico, la justicia de Cristo fuera por solidaridad justicia de todos los hombres.

Con expresiones totalmente diferentes declara el Apóstol esta solidaridad de justicia, diciendo que Cristo se hizo justicia para nosotros, y que nosotros fuimos hechos justicia en Cristo. Bajo el primer aspecto escribe: *Ex ipso (Deo) autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio* (1 Cor. 1,30). El que en sí mismo era justo y la misma justicia, se hizo con la muerte justicia para nosotros. Bajo el segundo aspecto, dice: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso* (2 Cor. 5,21). Como Cristo no sólo se dignó tomar sobre sí nuestro pecado, sino que quedó hecho como una masa de pecado, así nosotros en El no sólo recibimos el don de la justicia, sino que quedamos como transformados y convertidos en pura justicia. *En El,* dice atinadamente el Apóstol, dando a entender que, al transformarnos y como transustanciarnos en El, siendo El la pura justicia, nos convertimos nosotros en pura justicia.

Es más complejo otro pasaje de la Epístola a los Gálatas: *Ego enim per legem legi mortuus sum, ut Deo vivam; Christo <concrucifixus sum>, vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus... Non <repudio> gratiam Dei. Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est* (Gál. 2,19-21). Sólo a la luz del contexto puede apreciarse la coherencia interna y el sentido exacto y pleno de este pasaje. En él combina el Apóstol los dos conceptos de justicia y vida. Pero el concepto dominante en el contexto es el de justicia. Aquella frase: *Quod si quaerentes iustificari in Christo...* (Gál. 2,17), expresa admirablemente el punto principal que se está discutiendo y da el tono a todo el pasaje. Hablando de esta justicia, introduce San Pablo el concepto de vida como equivalente de la justicia o como una modalidad suya. Esto supuesto, es ya fácil ver cómo el principio de solidaridad en la justicia y en la vida informa todo el pasaje y le da cohesión. Primeramente, solidaridad en la justicia. Suspiraba San Pablo por *ser justificado en Cristo,* es decir, en la comunión con Cristo. Cristo murió para realizar ese ideal de justicia: Pablo se hizo solidario de esta muerte al ser *concrucificado con Cristo;* con esta concrucifixión entró a la parte solidariamente con la justicia obrada por la muerte de Cristo. En segundo lugar, solidaridad en la vida de Cristo. Fue ésta tal, que en Pablo no tanto vivía él cuanto Cristo en él. Su vida era la vida misma de Cristo.

Mayor complejidad ofrece aún este otro pasaje de la Epístola a los Filipenses, sobre el cual flota igualmente el principio de solidaridad en la justicia: *Propter quem omnia detrimentum feci... ut Christum lucrifaciam et inveniar in illo: non habens meam iustitiam, quae ex lege est, sed illam quae <per fidem> est Christi [Iesu], quae ex Deo est iustitia <super> fide: ad cognoscendum illum, et virtutem resurrectionis eius, et societatem passionum illius: <conformatus> morti eius, si quo modo occurram ad resurrectionem, quae est ex mortuis* (Filp. 3,8-11). Eliminando de este complicado pasaje

los múltiples elementos que no hacen ahora a nuestro propósito, su pensamiento fundamental puede reducirse a estos sencillos términos: Pablo deseaba ser hallado en Cristo *(ut inveniar in illo)* y en esta comunión con Cristo alcanzar la justicia *(habens... iustitiam... quae ex Deo est)*; pero esa comunión con Cristo, principio de justicia, había de ser comunión con su pasión y muerte (*<communionem> passionum illius: <conformatus> morti eius)*: mas esa comunión de muerte entrañaba en sí una comunión de vida *(si quo modo occurram ad resurrectionem quae est ex mortuis)*.

Estos dos últimos textos hablan de la solidaridad en la muerte y en la vida de Cristo no sólo radical o virtual, sino también actual o formal. Los numerosos textos que exclusiva o principalmente se refieren a esta última no pertenecen propiamente a este lugar. Sólo por vía de muestra mencionaremos uno, para que se vea cómo en la mente de San Pablo la justificación formal, que se alcanza normalmente por la fe y el bautismo, es la actuación o realización de la justicia virtual que se alcanzó en el momento mismo de la redención. Dice, escribiendo a los romanos: *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in <Christum Iesum>, in <mortem> ipsius baptizati sumus? Consepulti <igitur> sumus cum illo per baptismum in mortem... Si enim complantati facti sumus <similitudine> morti[s] eius, simul et resurrectionis erimus. Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati... Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo* (Rom. 6,3-8). Todos los elementos y aspectos variadísimos de la redención, informados y dominados por el gran principio de la solidaridad *en Cristo Jesús.*

5. *El principio de solidaridad en los conceptos de rescate, sacrificio y reconciliación*

Hemos considerado el principio de la solidaridad aplicado al concepto de justificación, que es el fundamental o básico dentro de la síntesis íntegra de la redención; ahora, para complemento de la materia, lo vamos a considerar aplicado a los otros tres conceptos de rescate, sacrificio y reconciliación. Con ello se entenderá mejor la importancia de este principio, que trasciende a todos los aspectos y elementos de la soteriología paulina.

Rescate.—Bastará recordar algunos textos ya antes citados a otros propósitos. *Ex ipso (Deo) autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis... redemptio* (1 Cor. 1,30). *In quo habemus redemptionem* (Ef. 1,7 = Col. 1,14). *Lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis* (Rom. 8,2). Cómo la justificación, también el rescate o la redención es *en Cristo Jesús.*

Sacrificio.—In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum (Ef. 1,7). *Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* (Ef. 5,2). La expresión *pro nobis*, como antes hemos demostrado, incluye el principio de la solidaridad. Pudieran aquí citarse todos los

textos ya mencionados, en que se expresa nuestra comunión con la muerte de Cristo, una vez reconocido el carácter sacrifical que atribuye San Pablo a la muerte del Redentor.

Reconciliación.—Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi (2 Cor. 5,19). El sentido exacto del texto no es, como pudiera parecer a primera faz, *Dios estaba en Cristo, reconciliando el mundo consigo*, sino más bien *Dios estaba reconciliando en Cristo el mundo consigo*, que expresa mucho mejor la reconciliación del mundo con Dios en Cristo Jesús. Pero más expresivo es aún este otro texto: *Nunc autem in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae <solvit>..., ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem; et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem...* (Ef. 2,13-16).

CONCLUSIÓN

Concepción sintética de la redención en Rom. 3,21-26

En el estudio que precede apenas hemos citado este importantísimo pasaje, que es la exposición más amplia y completa que del misterio de la redención ha hecho el Apóstol. Valía la pena de reservarlo para estudiarlo separadamente y de por sí, no sólo para resumir en pocas palabras toda la enseñanza soteriológica de San Pablo, sino principalmente para hacer ver que ya el Apóstol había asociado y combinado harmónicamente en su mente los múltiples y variados elementos que integran el complejo misterio de la redención. Mas, por otro lado, como este pasaje lo hemos ya estudiado ampliamente en otra parte, y su contenido doctrinal queda ya declarado anteriormente, bastarán breves indicaciones para ver y apreciar en él una síntesis acabada de la soteriología paulina. Recorreremos los diferentes aspectos o elementos de la redención anteriormente examinados.

Redención.—El aspecto fundamental de rescate lo declara San Pablo por estas palabras: *Iustificati gratis <gratia> ipsius per redemptionem quae est in Christo Iesu.* Si quisiéramos poner más de relieve las múltiples relaciones de la redención aquí apuntadas por San Pablo, podríamos traducir en esta forma sus palabras: *La redención que se halla en Cristo Jesús es un medio o instrumento de la gracia divina para la justificación del hombre.* Entre el agente supremo, que es la gracia, y el efecto producido, que es la justificación, interviene como instrumento la redención que se halla en Cristo Jesús. Estas relaciones del rescate se rozan con los otros aspectos o elementos de la redención, que a continuación declararemos, de los cuales, por tanto, depende su plena inteligencia. Así que luego habremos de volver sobre él.

Sacrificio.—La idea de sacrificio se contiene en la frase siguiente: *Quem proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine ip-*

sius. Dando por supuesto que *<propitiatorium>* no significa precisamente por sí solo *víctima de propiciación,* sino más bien *monumento de propiciación,* no hay que buscar la idea de sacrificio en sólo el término *propiciatorio,* sino en la expresión compuesta o combinada *propiciatorio en su sangre,* en la cual *su sangre* denota o supone la inmolación de la víctima sacrificada y *propiciatorio* indica el carácter específico de propiciación o expiación propio de este sacrificio.

Justificación.—La justicia de Dios comunicada al hombre es la idea dominante de todo este pasaje. Sin repetir lo expuesto en otros lugares, bastarán para nuestro objeto breves observaciones. El hombre había pecado: *omnes enim peccaverunt;* y este pecado llevaba consigo la privación de todos aquellos dones de justicia y vida sobrenatural, de integridad y de inmortalidad, que eran como una irradiación de Dios en el hombre: *et egent gloria Dei.* Pero se manifestó la justicia de Dios: *iustitia Dei manifestata est,* no sólo la justicia vengadora, objeto de las divinas amenazas, sino también y principalmente la justicia de Dios bienhechora, objeto de las promesas proféticas: *testificata a lege et prophetis.* Y esta manifestación fue efectiva, por cuanto los hombres fueron justificados: *iustificati gratis <gratia> ipsius;* justificación, por tanto, que no era mera remisión del pecado, sino restitución de los dones perdidos. Con ello quiso Dios mostrar que era justo y autor de la justicia: *ut sit ipse iustus et iustificans.* Difícilmente podía expresarse más enfáticamente que la justificación es el efecto (formal) primario de la redención, como es el pensamiento generador de toda la teología de San Pablo.

Reconciliación.—La reconciliación no alcanza en este pasaje el relieve de la justificación. Está, con todo, suficientemente indicada. El estado previo de enemistad se insinúa en el castigo que entraña la privación de la gloria de Dios. Más claro aparece el principio de la reconciliación de parte de Dios, que es su gracia y misericordia: *<gratia> ipsius.* La reconciliación misma se incluye en el término *propitiatorium,* monumento de propiciación, que, si de suyo se dedica a Dios para aplacar sus iras, en cuanto está levantado por el mismo Dios y puesto a los ojos de todos los hombres, es una invitación a la paz y a la reconciliación de Dios con la Humanidad.

Sustitución penal.—Casi con el mismo relieve que la justificación aparece en todo el pasaje la sustitución penal. La manifestación de la justicia de Dios, motivada por la aparente connivencia de Dios con el pecado en las edades pasadas, tiene por objeto mostrar el aborrecimiento y la intransigencia de Dios con el pecado: *ad ostensionem iustitiae <suae> hoc tempore, ut sit ipse iustus.* Ahora bien, ¿en quién descargó Dios su justa indignación? No ciertamente en los hombres prevaricadores: *omnes enim peccaverunt,* sino en Jesu-Cristo: *quem proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine ipsius.* Hubo, pues, verdadera sustitución penal.

Principio de solidaridad.—Es digna de consideración la expresión de San Pablo *per redemptionem quae est in Christo Iesu.* Que no dice *por la redención pagada por Cristo* o *efectuada por Cristo,* sino *por la redención que se halla en Cristo Jesús.* Y sabida es la fuerza de la expresión *en Cristo Jesús.* Con ella da a entender el Apóstol que la redención se realizó solidariamente, conforme al principio de la solidaridad, que Dios había establecido entre los hombres y Cristo Jesús. La sustitución penal no es plena y absoluta sustitución: que los pecadores, que merecían el castigo, y Cristo Jesús, en quien de hecho descargó, no eran jurídicamente distintos, sino que por una misteriosa comunión o solidaridad se habían compenetrado e inefablemente identificado. En la sobrehaz aparece la sustitución; en el fondo, en la más íntima realidad, reina la solidaridad.

Asociación, interferencias y jerarquías de estos elementos.—En el pasaje que estudiamos, todos estos múltiples y variados elementos de la redención no se presentan aislados o disociados, sino combinados entre sí y mutuamente relacionados. Ciñámonos a las dos frases centrales, que resumen todo el pasaje y condensan toda la teología de la redención.

En la primera fase: *iustificati gratis <gratia> ipsius per redemptionem quae est in Christo Iesu,* resaltan los tres elementos de justificación, rescate y solidaridad. Su conexión y jerarquía se exterioriza en la misma estructura gramatical: *Iustificati* sostiene gramaticalmente toda la frase, indicio del relieve que alcanza la justificación, así en el misterio de la redención como en toda la teología de San Pablo. *Per redemptionem* expresa el medio o instrumento de la justificación. *Quae est in Christo Iesu* denota la solidaridad con que se realiza la redención y se obra la justificación.

Los otros tres elementos de sacrificio, reconciliación y sustitución penal, que sólo se insinúan en la primera fase, adquieren todo su relieve en la segunda: *Quem proposuit Deus <propitiatorium> per fidem in sanguine ipsius. In sanguine* expresa el carácter sacrifical de la redención. *Quem proposuit Deus <propitiatorium>* nos ofrece una señal y un medio de reconciliación. Una señal de parte de Dios, que se muestra dispuesto a deponer su enojo y reconciliarse con nosotros. Un medio de parte nuestra, que nos permite aplacar a Dios y reconciliarnos con El. En la combinación de *<propitiatorium>* y de *sanguine* se halla la idea de sustitución. Con la sangre se aplaca Dios; mas no con la sangre del Hijo se aplaca con El, ni con nuestra sangre se aplaca con nosotros, sino con la sangre del Hijo se aplaca con nosotros.

Esta segunda frase gramaticalmente depende de la primera y la modifica. Con esto indica el Apóstol que estos tres elementos son modalidades de los tres anteriores. La reconciliación es un resultado de la justificación; el sacrificio es la realización concreta del rescate; la sustitución penal es el postulado de la solidaridad.

Combinando y jerarquizando todos estos elementos según la mente de San Pablo brota espontánea esta síntesis de la redención: es

un rescate sangriento, por el cual nosotros, sustituidos jurídicamente por Cristo y místicamente identificados con Cristo, somos justificados por Dios y reconciliados con Dios [4].

CAPITULO II

El sacrificio de Cristo

Variados, fecundísimos son los puntos de vista desde los cuales considera San Pablo la muerte redentora de Cristo: verdadero centro de toda su teología. No intentamos abarcarlos aquí todos; uno solo nos suministrará materia riquísima: la muerte del Salvador considerada como sacrificio.

Tampoco presumimos agotar este punto concreto, ni menos hacer una exegesis minuciosa de los pasajes en que habla el Apóstol del sacrificio de la cruz; nuestro plan es de relación o de conjunto. Aplica San Pablo a la sangre del Redentor los caracteres particulares de tres sacrificios de la antigua ley: el sacrificio pascual, el sacrificio de la Alianza y el sacrificio de la Expiación. Estos tres sacrificios, los más importantes de Israel, proyectan su luz sagrada para iluminar el sacrificio único de la cruz; son las figuras excelsas de la muerte de Jesús. Notar y relacionar entre sí los caracteres peculiares de estos tres sacrificios y hacer converger sus luces en la cima del Calvario, en la faz de Cristo crucificado, es lo que ahora deseamos.

I. El cordero pascual

El sacrificio pascual era el sacrificio de la libertad. Su carácter propio lo expresó el mismo Moisés cuando, a punto ya de partir de Egipto, promulgó a Israel las órdenes que acababa de recibir de Yahvé, el Señor. *Escoged*—dijo el caudillo a todos los ancianos de Israel que había convocado—, *escoged y tomad un cordero para vuestras familias y sacrificad la Pascua. Luego, tomando un manojo de hisopo, mojadlo en la sangre recogida en tazones y rociad con ella el dintel y ambos postes; ninguno de vosotros salga de su casa hasta la mañana. Cuando el Señor pasare para herir a Egipto y viere la sangre en el dintel y en los dos postes, pasará de largo por aquella puerta ni permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir. Observarás este mandato, que ha de ser como ley para ti y para tus hijos eternamente... Y cuando vuestros hijos os preguntaren: ¿qué significa este rito?, les responderéis: es el sacrificio del paso de Yahvé, que pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto y dejó salvas nuestras casas* (Ex. 12,21-27). *Esta noche será solemnizada en honor de Yahvé, porque les hizo salir de la tierra de Egipto; esta noche será solemnizada en honor de Yahvé por todos los hijos de Israel y por sus descendientes* (Ex. 12,42).

[4] Alguien habrá reparado que apenas hayamos mencionado la teoría anselmiana de la *satisfacción*, a la cual suelen dar los teólogos importancia tan preponderante. La razón de nuestra omisión es obvia. En un estudio, como el presente, de teología bíblica sólo hemos querido analizar los conceptos o aspectos de la redención explícitamente enseñados por San Pablo. La *satisfacción*, concebida genéricamente, se halla sólo implícitamente en los conceptos de *rescate, sacrificio, justificación* y *reconciliación*. Y la *satisfacción* anselmiana puede deducirse de San Pablo sólo por procedimientos que, saliéndose de la teología bíblica, pertenecen propiamente a las disquisiciones escolásticas. Por lo demás, hemos creído oportuno dar el relieve merecido a los conceptos que algunos teólogos dejan en la sombra.

Qué significaba salir de Egipto, lo expresó Moisés poco después: *Por su mano poderosa, Yahvé nos ha hecho salir de Egipto, de la morada de la esclavitud* (Ex. 13,14). Y más de cuatro siglos antes había ya dicho Yahvé a Abrahán en aquel sueño profundo y terrorífico: *Has de saber que tus descendientes vivirán como extranjeros en tierra ajena, donde los reducirán a esclavitud y serán oprimidos por espacio de cuatrocientos años. Mas yo castigaré a la nación a la cual servirán como esclavos, y después de esto saldrán cargados de riquezas* (Gén. 15,13-14). La salida de Egipto fue, por consiguiente, fin de una dura esclavitud y comienzo de una era de libertad. Y la Pascua era la solemnidad instituida por el mismo Señor para conmemorar eternamente esta libertad. Y el cordero pascual era la víctima de la libertad, cuya sangre protegía del castigo divino, reservado para los opresores, y marcaba el fin de la esclavitud.

Cristo crucificado era para San Pablo el verdadero Cordero pascual sacrificado por nosotros.

Reprendiendo a los Corintios, porque no arrojaban de su Iglesia a aquel infame incestuoso, les dice el Apóstol: *¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa? Expeled la vieja levadura, para que seáis una nueva masa, como sois ázimos. Puesto que nuestra Pascua, nuestro Cordero pascual ha sido ya inmolado: Cristo. De suerte que hemos de hacer fiesta no con levadura vieja, ni con levadura de malicia y perversidad, sino con ázimos de pureza y de verdad* (1 Cor. 5,6-8). Escribía probablemente San Pablo su primera Epístola a los Corintios hacia la Pascua del año 66; y aprovechándose hábilmente de esta circunstancia, recuerda a los fieles que son y han de ser ázimos limpios de toda levadura y corrupción. ¿Por qué? Porque nuestro Cordero pascual ha sido ya inmolado. Como si dijera: los judíos, inauguradas las solemnidades pascuales con el sacrificio del cordero, destierran de sus moradas todo fermento y durante siete días se abstienen de todo pan fermentado; nosotros estamos en perpetua Pascua, pues una vez para siempre ha sido inmolado nuestro Cordero pascual, Cristo Jesús; así que nos hemos de abstener no ya del fermento material, sino de toda corrupción moral. La aplicación moral que hace el Apóstol es particular, pero el principio en que estriba la aplicación es universal: que Cristo, nuestra Pascua o nuestro Cordero pascual, ha sido inmolado.

Conclusión legítima: para nosotros, el sacrificio de la cruz es el sacrificio de la libertad. Eramos esclavos; gemíamos bajo la dura servidumbre de Satanás, del pecado y de nuestras propias concupiscencias; la muerte de Crito, quebrantando las cadenas de nuestra esclavitud, inaugura una nueva era de libertad. También la ley mosaica, con sus innumerables ordenanzas y prescripciones, era un yugo

insoportable. Viviendo sujetos a la ley, *servíamos esclavizados bajo los rudimentos del mundo. Mas cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo a su Hijo, hecho hijo de mujer, sujeto a la ley, para que rescatase a los que vivían bajo el yugo de la ley* (Gál. 4,3-5).

La sangre del cordero, rociada en las casas de los israelitas, era una señal de clemencia y de gracia, que protegía a los primogénitos de Israel del exterminio; era un distintivo que separaba a los opresores impíos de las víctimas inocentes; la sangre de Cristo es la marca divina que divide en dos porciones a todo el género humano; en el día supremo de las justicias, los que no llevaren esta marca perecerán miserablemente; mas los que la llevaren dignamente impresa en su frente y en sus manos, entrarán definitivamente en la libertad de los hijos de Dios.

Mas no nos hagan olvidar estas aplicaciones concretas la grandeza esencial de la Pascua. Israel esclavo no era nada; la Pascua egipcia, la primera y verdadera Pascua, le hizo pueblo libre. La libertad espiritual la debe el mundo entero a nuestra propia y única Pascua, la redención de Cristo.

II. El sacrificio de la Alianza

La libertad de Israel fue la preparación de la teocracia: ya pueblo libre, pudo ser el pueblo de Dios. Si al sacrificio pascual debió Israel la condición de pueblo libre, su dignidad única de pueblo de Dios la debió al sacrificio de la Alianza. Para comprender toda la importancia de este sacrificio, y consiguientemente del sacrificio de la cruz, en él figurado, hay que leer la narración del Exodo. *Moisés, levantándose de mañana, edificó un altar al pie del monte y erigió doce piedras titulares, correspondientes a las doce tribus de Israel, y por su mandato algunos jóvenes de los hijos de Israel ofrecieron holocaustos a Yahvé e inmolaron toros en sacrificio de acción de gracias. Moisés tomó la mitad de la sangre, que recogió en grandes tazas, y derramó la otra mitad sobre el altar. Entonces, tomando el libro de la Alianza, lo leyó en presencia del pueblo, el cual respondió: Todo cuanto ha dicho Yahvé lo cumpliremos y seremos obedientes. Tomó la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha concertado con vosotros sobre todas estas palabras* (Ex. 24,4-8).

Si el sacrificio pascual era doméstico, y por tanto múltiple, según el número de familias, el sacrificio de la Alianza es nacional y único. El de la Pascua se había de renovar anualmente con regocijo; el de la Alianza se realizó solemnemente una vez para siempre: dentro del orden figurativo y provisional de la antigua economía, era, en cierto modo, definitivo y eterno. Por eso el sacerdote del primero era el padre de familia; el sacerdote de éste fue el caudillo de Israel, Moisés.

Pero esta Alianza había de pasar y ceder el lugar a otra Alianza, más firme y excelente, que había de concluirse y consumarse

con otro sacrificio: el sacrificio de la cruz. La amplitud y magnificencia con que el mismo Apóstol ha desarrollado estos dos puntos, sobre todo en la Epístola a los Hebreos, nos ahorra el trabajo de discurrir por nuestra cuenta. La existencia y superioridad de una nueva Alianza, que había de sustituir y anular la antigua Alianza, concluida al pie del Sinaí, es el alma de la Epístola a los Hebreos. Cristo, el soberano Mediador, aparece siempre en primer término; pero su acción es la consumación de la nueva Alianza. El, inmensamente superior a los ángeles y a Moisés, los mediadores del antiguo pacto, es el mensajero de Dios, el Apóstol enviado para concertar un pacto nuevo. El, infinitamente más santo que Aarón y los sacerdotes levíticos, es el gran Sacerdote según el orden de Melquisedec, el Pontífice de nuestra fe, por quien nos allegamos a Dios. Enviado de Dios a los hombres, representante de los hombres ante Dios, es Cristo bajo ambos conceptos el Mediador de la nueva Alianza, autor y consumador de nuestra fe. Siempre la nueva Alianza aparece como fin o como fruto de la misión y de la obra del Mediador.

Mas no siempre queda en el fondo de la Epístola esta nueva Alianza, sino que alguna vez se muestra en la superficie radiante de esplendor y magnificencia. Aunque Pablo, para no lastimar la delicadeza de los hebreos, a quienes escribe, en vez de hablar por cuenta propia, prefiere reproducir el oráculo de Jeremías, el profeta predilecto de los judíos. *He aquí que vendrán días, dice el Señor, en que concluiré con la casa de Israel y con la casa de Judá una Alianza nueva, no como la Alianza que hice con sus padres en el día en que, tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto, puesto que ellos no permanecieron en mi Alianza y yo me desentendí de ellos, dice el Señor; sino que ésta será la Alianza que yo concertaré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en su espíritu y las inscribiré en sus corazones, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo* (Jer. 31,31-33; Heb. 8,8-10).

Pero esta Alianza nueva, no menos que la antigua, se había de sellar con sangre. Sangre preciosa había de ser la que sellase dignamente este concierto, la que diese firmeza y validez a este pacto; sólo la sangre del Mediador podía ser la *sangre de la Alianza eterna* (Heb. 10,29; 13,20). El sacrificio de Cristo en la cruz es el sacrificio de la nueva Alianza. Mas he aquí que, al intervenir la muerte del Mediador, la idea de Alianza adquiere un nuevo carácter y se transforma en Testamento. Una palabra griega, *diathéke*, que significa juntamente *pacto* y *testamento*, sirve admirablemente a San Pablo para expresar la Alianza evangélica, figurada por la mosaica, modificándola, además, con la significación de testamento. Esta observación nos permitirá seguir más perfectamente el raciocinio del Apóstol. *Y por eso es Cristo medianero de un pacto y Testamento nuevo, a fin de que, interviniendo la muerte como rescate de las transgresiones ocurridas en el primer pacto, reciban la promesa de la herencia eterna los que han sido llamados. Porque donde hay*

testamento, menester es que conste la muerte del testador. Porque un testamento sólo en caso de muerte es válido, puesto que jamás tiene fuerza mientras vive el que lo otorgó. Por donde ni siquiera el primer Testamento fue inaugurado sin efusión de sangre. Porque Moisés, habiendo declarado a todo el pueblo todos los mandamientos contenidos en la ley, tomando la sangre de los novillos y de los cabrones, mezclada con agua, con lana de escarlata envuelta en una caña de hisopo roció el mismo libro y a todo el pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la Alianza que Dios ha concertado con vosotros» (Heb. 9,15-20).

Por tanto, según San Pablo, la sangre de Cristo es respecto de la nueva Alianza lo que la sangre de las víctimas sacrificadas en el Sinaí fue respecto de la Alianza antigua. El nuevo pacto y Testamento, preparado por medio de la predicación de Cristo, como el antiguo por la promulgación de la ley, sólo recibió su validez y firmeza por el sacrificio del nuevo Mediador. Y como con el sacrificio del Sinaí Israel quedó hecho pueblo de Dios, si bien de un modo provisional, así con el sacrificio del Calvario la Humanidad entera pasó a ser de un modo definitivo y eterno el pueblo de Dios. A la nacionalidad teocrática, adquirida en virtud de un sacrificio figurativo, siguió el catolicismo cristiano en virtud del sacrificio de la cruz. Con esta analogía, o más bien contraste, de las dos alianzas y de los dos sacrificios nos da a entender el Apóstol la excelencia soberana de la Alianza nueva y el valor divino de la sangre que la selló.

Como sustancialmente idéntico al sacrificio de la cruz, el sacrificio eucarístico es también el sacrificio de la nueva y eterna Alianza. Aun antes que el sacrificio cruento del Calvario aplicó esta denominación el Apóstol, o, por mejor decir, el mismo Salvador al incruento de la última Cena. Escribiendo a los Corintios, les recuerda San Pablo la institución del sacrificio eucarístico tal cual él la había recibido del mismo Señor. *El Señor, Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó pan, y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo, el que se entrega por vosotros; haced esto en memoria de mí». De la misma manera tomó también el cáliz después de cenar, diciendo: «Este cáliz es la nueva Alianza en mi sangre; haced esto, cuantas veces bebiereis, en memoria de mí»* (1 Cor. 11, 23-25). Observan con razón los intérpretes y teólogos católicos que en la fórmula de la consagración del cáliz, conservada por San Pablo y por su discípulo San Lucas, es inequívoca la atribución del carácter sacrifical a la sangre de Cristo en cuanto está en el cáliz. Las fórmulas de San Mateo y San Marcos aún pudieran dejar lugar a alguna duda, si bien irracional, de que la sangre de la Alianza significada por Cristo era la sangre derramada en la cruz, simbolizada en el vino del cáliz; mas la fórmula de San Pablo y de San Lucas es decisiva: habla de la sangre del cáliz y en cuanto está en el cáliz, y, según San Lucas, derramada en el mismo cáliz, para significar que la sangre eucarística, al fin como idéntica a la derra-

mada en la cruz, es sangre de un sacrificio actual, la sangre de la nueva y eterna Alianza de Dios con el hombre, como notan a una los tres evangelistas y el Apóstol de las Gentes.

III. El sacrificio de la Expiación

La Alianza de Dios con Israel estaba ya concertada solemnemente y sellada con sangre. Pero Dios, que en su eterna presciencia conocía las innumerables infidelidades de Israel a su pacto, quiso en su infinita misericordia proveerle de un medio de repararlas. Tal fue la augusta solemnidad de la Expiación.

El recuerdo de la liturgia que se realizaba el gran día de la Expiación nos dará a conocer, mejor que largos razonamientos, el simbolismo sublime de esta solemnidad, magníficamente expuesto por San Pablo en la Epístola a los Hebreos.

El día décimo del séptimo mes—hacia fines de septiembre—era el día grande, el día por excelencia. Desde el anochecer del día precedente, en que, según el modo de contar de los judíos, comenzaba el nuevo día, cesaba todo trabajo y se daba principio al ayuno, absoluto y riguroso, el único prescrito por la ley. Trabajar, quebrantar el ayuno, eran castigados con la pena de muerte. Al amanecer, el sumo sacerdote, que había velado toda la noche, se purificaba con un baño sagrado y, revestido de sus vestiduras pontificales, ofrecía el sacrificio perenne. Este día, retirados como inmundos todos los sacerdotes, oficiaba solamente el sumo sacerdote. Terminado el holocausto de la mañana, se despojaba de sus ornamentos pontificales y, después de otro baño ritual, se vestía una sencilla vestidura sacerdotal enteramente blanca. Entonces comenzaba la liturgia especial de la Expiación.

Ante todo eran llevadas al altar las víctimas del sacrificio: un becerro por los pecados de los sacerdotes, dos cabrones por los pecados de todo el pueblo y dos carneros que habían de ofrecerse en holocausto, uno por los sacerdotes y otro por el pueblo. De los dos cabrones se destinaban por suerte uno para ser inmolado al Señor y otro para ser soltado y llevado al desierto: el cabrón de Yahvé y el cabrón emisario.

Se inmolaba primeramente el becerro por los pecados de los sacerdotes. La sangre de la víctima había de ser llevada hasta el *Sancta Sanctorum* o Lugar Santísimo. Mas antes el sumo sacerdote, tomando un incensario, entraba en el *Sancta Sanctorum,* y una vez allí echaba el incienso en las brasas para que el humo envolviese todo el Lugar Santísimo, donde moraba el Señor. Luego salía al atrio para tomar la sangre del becerro, con la cual, entrando de nuevo en el *Sancta Sanctorum,* rociaba una vez hacia la faz oriental del propiciatorio o cubierta del arca y siete veces delante del propiciatorio. Expiado así el sacerdocio, seguía la expiación del pueblo. Salido al atrio, el pontífice inmolaba el cabrón destinado al Señor por los pecados de toda la nación; y entrando por tercera vez en el Lugar Santísimo rociaba como antes con la sangre de la víctima

el propiciatorio y el pavimento. Estas tres veces al año solamente entraba el sumo sacerdote, y nunca nadie más que él, en el *Sancta Sanctorum.*

Luego con la sangre mezclada de las dos víctimas purificaba el altar del incienso, que estaba en el lugar santo, y el altar de los sacrificios, que estaba afuera en el atrio. Todo expiado, se soltaba y sacaba al desierto el cabrón emisario, que llevaba sobre sí los pecados de todo el pueblo. Es digno de recordarse, por el simbolismo que en ello vio San Pablo, que las dos víctimas inmoladas por los pecados se quemaban no en el altar de los sacrificios, sino fuera del campamento o de la ciudad. Terminado así el sacrificio por los pecados, el sumo sacerdote, revestido nuevamente con los ornatos pontificales, ofrecía en holocausto al Señor los dos carneros, uno por los sacerdotes y otro por el pueblo.

¡Qué imagen tan grandiosa y adecuada de la redención de Cristo ofrece esta solemnidad de la Expiación! ¡Y qué feliz estuvo San Pablo al comprender y desarrollar tan magníficamente este augusto simbolismo. Sin embargo, como era de esperar, la inmensa superioridad del sacrificio de la cruz sobre el sacrificio de la Expiación es causa de que el parangón se convierta casi en un contraste. No hay para qué reproducir aquí todos los pasajes en que el Apóstol desarrolla su pensamiento; basta transcribir uno solo, lleno de sagrada majestad, cuya sola lectura infunde cierto pavor religioso. *Cristo, viniendo como sumo sacerdote de los bienes prometidos, entrando en un tabernáculo mayor y más perfecto, no fabricado por manos de hombres, esto es, no de esta creación inferior, y no con sangre de cabrones y de becerros, sino con su propia sangre, entró de una vez para siempre en el santuario, realizando así una redención eterna. Porque si la sangre de cabrones y de toros, y la ceniza de la becerra, rociando a los contaminados los santifica para purificación de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, quien por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará nuestra conciencia de obras muertas, a fin de que podamos tributar culto al Dios viviente?... Todo, según la ley, se purifica con sangre, y sin efusión de sangre no hay remisión. Así que era menester que las cosas terrenas, figuras de las celestes, se purificasen con esos sacrificios terrenos; mas las mismas cosas celestiales con víctimas más excelentes que ésas se han de santificar. Porque no entró Cristo en un santuario fabricado por manos de hombres, figura de otro santuario, verdadero y original, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora ante la faz de Dios e interceder por nosotros. Ni se había de ofrecer a sí mismo muchas veces, a la manera que el sumo sacerdote entra todos los años en el «Sancta Sanctorum» llevando sangre ajena, pues de lo contrario hubiera sido necesario que padeciera muchas veces desde el origen del mundo; mas ahora una sola vez, en la consumación de los tiempos, se manifestó para la abolición del pecado por la inmolación de sí mismo* (Heb. 9,11-26).

Ya con la sola comparación, el sacrificio de Cristo recibe de la solemnidad de la Expiación una luz, un relieve, que nos hace vislumbrar su augusta santidad. Obtener la expiación de todos los pecados, la santificación del pueblo entero, la reconciliación con Dios; y esto, ¡con cuánta solemnidad! El ministro único, el medianero entre la santidad ofendida y los pecadores humillados, no es el padre de familia, ni el caudillo de Israel, ni un sacerdote cualquiera; es sólo el Sacerdote Sumo. Y la sangre de las víctimas llega esta sola vez, precedida del incienso, hasta el pavimento del *Sancta Sanctorum,* hasta el propiciatorio mismo del arca sacrosanta.

Pero no; la comparación no subsiste. Al ser cotejados los términos que iban a compararse, las analogías quedan envueltas, ahogadas y casi suprimidas por las diferencias. Fue osadía de San Pablo, escribiendo a los Hebreos, presentarles un contraste en vez de una comparación. Y ¡qué contraste tan luminoso! En vez de una expiación nacional, temporal, la expiación realizada por la sangre de Cristo es universal y eterna, sin límites en el espacio ni en el tiempo. En vez de una santidad exterior y legal, pura ficción jurídica, la santificación obrada por el sacrificio de Cristo es interna, moral, espiritual, vital. Ni eran ya menester tantas víctimas ofrecidas incesantemente todos los años: una sola víctima, inmolada una sola vez, nos expió y santificó para siempre. Y ¡qué diferencia de víctimas y de sacerdotes! Allí víctimas irracionales, sacerdotes provisionales y pasajeros que ofrecen sangre ajena; aquí el Sacerdote nuevo y único según el orden de Melquisedec ofreciéndose a sí mismo como víctima y presentando a Dios su propia sangre. Y la presencia de Dios, que acepta el sacrificio, no queda estrechada a un tabernáculo o templo fabricado por mano de hombres; el cielo, el universo entero, es el templo donde mora Dios, y donde el espíritu de Cristo, al desprenderse del cuerpo crucificado, se halló en presencia de la divina majestad. Y al fin, allí el santuario, salido el sumo sacerdote, quedaba cerrado como de antes; aquí el cielo queda abierto para siempre a todos aquellos que con la fe, la esperanza y el amor se asocian al sacrificio redentor.

En fin: la libertad, la Alianza, la santificación son fruto y obra del sacrificio de Cristo. ¿Podemos los cristianos gloriarnos de que somos un pueblo libre? La sangre de Cristo nos ha libertado. ¿Somos el verdadero pueblo de Dios? La sangre de Cristo ha sellado la nueva Alianza. ¿Somos un pueblo santo? La sangre de Cristo nos ha santificado. Esclavos, réprobos, contaminados por el pecado, necesitábamos una víctima: sin sangre no hay libertad, ni alianza, ni santificación. La sangre de Cristo las ha realizado y consumado.

CAPITULO III

Cristo, «hecho pecado por nosotros» (2 Cor. 5,21)

Escribe San Pablo a los Corintios: *Al que no conoció pecado, [Dios] por nosotros le hizo pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en El* (2 Cor. 5,21). Estas palabras, reveladoras de lo que hay de más hondo en el misterio de la reden-

ción humana, se merecen un examen detenido, minucioso y profundo. Para ello, sin salirnos de los procedimientos ordinarios de la hermenéutica bíblica, apelaremos, con todo, a todos los recursos que ésta nos suministra. Para abreviar provechosamente, daremos por supuestos los resultados, que podemos considerar como definitivamente adquiridos por los trabajos más recientes de la exégesis católica. A base de esto trataremos de avanzar, si podemos, en la inteligencia del texto.

Para proceder ordenada y progresivamente: 1.º, analizaremos el texto mismo; 2.º, aquilataremos, y acaso ampliaremos, el sentido obtenido, a la luz de otros textos del mismo Apóstol; 3.º, contrastaremos o comprobaremos este sentido con la interpretación de la Tradición cristiana; 4.º, recogiendo los resultados obtenidos, procuraremos formular o sintetizar el pensamiento teológico entrañado en el texto.

Como la versión de la Vulgata latina reproduce con toda exactitud el original griego, la tomaremos como base de nuestro estudio.

1. Análisis del texto

El texto consta de tres incisos, cuya correspondencia conviene poner de relieve:

[A] *Eum, qui non noverat peccatum,*
[B] *pro nobis peccatum fecit,*
[C] *ut nos efficeremur iustitia Dei in Ipso.*

El segundo inciso, que es el que más ahora nos interesa, corresponde antitéticamente así al primero como al tercero; doble antítesis (B-A y B-C), que conviene precisar.

La primera antítesis (B-A) es más sencilla. A la suma inocencia e impecabilidad del Redentor, *que no conocía pecado,* se contrapone el estado o condición a que Dios le reduce de ser *hecho pecado por nosotros.* Esta antítesis elimina y hace imposible toda interpretación del segundo inciso que esté en contradicción con el primero. El *ser hecho pecado* ha de ser algo que se compagine con la suma inocencia del Redentor, en quien se habrán de juntar y hermanar estos dos extremos a primera vista contradictorios: *ser hecho pecado* y *no conocer pecado:* la impecabilidad hecha pecado.

Más compleja, y también más luminosa, es la segunda antítesis (B-C). En cada uno de los dos incisos se distinguen marcadamente tres elementos, que se corresponden inversamente a manera de quiasmo. *Ut nos efficeremur* responde a *fecit; iustitia Dei,* a *peccatum; in Ipso,* a *pro nobis.* En cada una de estas tres correspondencias, el tercer inciso determina el sentido del segundo.

La primera correspondencia no ofrece especial dificultad. Como *ut nos efficeremur* expresa un nuevo estado, que antes no teníamos y que no radica en nosotros, así también *fecit* señala en el Redentor un estado nuevo, que antes no conocía y que le sobreviene de fuera.

La segunda correspondencia, entre *iustitia Dei* y *peccatum,* es mucho más importante. Como *iustitia Dei* es verdadera justicia, así *peccatum* ha de ser de alguna manera verdadero pecado. Esta significación propia de *peccatum* se confirma con la antítesis, antes señalada, entre *peccatum fecit* y *non noverat peccatum,* en que la palabra repetida *peccatum* ha de tener evidentemente un sentido uniforme o análogo. Por ambos motivos, el *peccatum* del segundo inciso, como correspondiente, a la vez, así al *peccatum* del primero como a la *iustitia Dei* del tercero, ha de ser verdadero pecado. Con esto quedan eliminadas las otras dos interpretaciones que se dieron del *peccatum* del segundo inciso: entendido como *víctima por el pecado* o como *penalidad efecto del pecado.*

Más importante aún, aunque menos aparente, es la tercera correspondencia, entre *in Ipso* y *pro nobis.* Como *in Ipso,* equivalente a la fórmula, tantas veces repetida por San Pablo y tan llena de sentido, *in Christo Iesu,* expresa evidentemente nuestra solidaridad con el Redentor, así, inversamente, *pro nobis* ha de expresar o entrañar de alguna manera la solidaridad del Redentor con nosotros, aunque diversamente matizada.

A la luz de estas correspondencias, y desentrañando el significado de las palabras, podemos precisar más el sentido de los dos términos más importantes: *peccatum* y *pro nobis.*

Para entender todo el alcance de *peccatum,* hay que notar que San Pablo dijo que Dios hizo a Cristo *pecado* y no *pecador.* Comparando entre sí estos dos términos, *pecado* dice mucho más, y al mismo tiempo mucho menos, que *pecador.* Dice mucho más, porque presenta a Cristo cual si fuera puro pecado, cual si todo El fuera pecado, una masa de pecado. Pero dice también mucho menos, porque *pecado* no expresa la *comisión* o acción de pecar, que expresaría *pecador.* Con maravillosa exactitud dice San Agustín que Cristo *fuit delictorum susceptor, sed non commissor* (ML 36,849). Ulteriores precisiones sobre el alcance de *peccatum* dependen de la significación del otro término: *pro nobis.*

¿Qué significa *pro nobis?* Son posibles tres sentidos: *a)* en beneficio o provecho nuestro; *b)* en sustitución nuestra; *c)* en representación nuestra. Para determinar cuál de estos tres sentidos es el verdadero, esto es, el que le da San Pablo, podemos y debemos presuponer que será aquel que explique razonablemente la conexión de finalidad que expresa el Apóstol entre *pro nobis peccatum fecit* y *ut nos efficeremur iustitia Dei in Ipso.* En este supuesto, examinemos los tres sentidos de *favor, sustitución* y *representación.*

El sentido de *favor,* beneficio o provecho no explica suficientemente la finalidad indicada. Realmente, no se comprende cómo el reducir al Redentor a estado de puro pecado pueda redundar en beneficio nuestro o ser considerado como medio de nuestra justificación. Sin duda que esta justificación es para nosotros un grande beneficio; mas no se adivina cómo pueda serlo el hacer a Cristo *pecado.* Algo más ha de significar *pro nobis,* para que explique razonablemente la conexión entre el medio y el fin.

Más satisfactorio sería el sentido de *sustitución*, si no chocase con una imposibilidad intrínseca. Cierto que la sustitución entrañaría una especie de transferencia que, quitando de nosotros el pecado, lo trasladase a Cristo, medio, al parecer, apropiado para que nosotros, libres del pecado, quedásemos con ello justificados. Pero ¿es posible o concebible semejante traslación? Evidentemente que no. El pecado es algo propio e intransferible, que no puede imputarse a *otro*.

Todo, en cambio, se explica razonablemente admitiendo el sentido de *representación*. Al asumir la representación de toda la Humanidad prevaricadora, el Redentor, haciéndose con ella como una persona moral, incorporándola y como fundiéndola consigo, toma sobre sí, por el mismo caso, y se apropia todas sus prevaricaciones. La raza de Adán, masa pecadora y condenada, al concentrarse toda en el Redentor, le comunica su pecado, la envuelve en su pecado y hace de El como una masa de pecado y un puro pecado. En otras palabras, la *solidaridad de naturaleza*, que tan íntimamente liga al Redentor con la raza pecadora de Adán, lleva consigo la *solidaridad de pecado*. Esta solidaridad, además, explica la correspondencia, antes señalada, entre *pro nobis* e *in Ipso*, que, evidentemente, significa solidaridad. Y, sobre todo, una vez admitido este sentido, se explica satisfactoriamente por qué el apropiarse Cristo nuestro pecado sea un medio para que nosotros nos apropiemos su justicia. La misma solidaridad que comunica a Cristo nuestro pecado, nos comunica a nosotros su justicia. En virtud de esta solidaridad se establece entre Cristo y nosotros una doble corriente; corriente de pecado, que va de nosotros a Cristo; corriente de justicia, que va de Cristo a nosotros; la primera, medio para la segunda.

II. Contexto y textos paralelos

Contexto.—Del contexto que precede inmediatamente al texto que estudiamos podríamos recoger varias expresiones que confirmasen el sentido que le damos. Para no alargarnos, bastará para nuestro objeto recordar este significativo entimema, formulado por el Apóstol: *Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt* (2 Cor. 5,14). La muerte de Cristo fue la muerte de todos. ¿Por qué? Porque Cristo murió *por todos*. ¿Qué significa *pro omnibus*, para que, al morir Cristo *por todos*, todos, por el mismo caso, murieran? Recorramos, como antes, los tres sentidos posibles de la expresión *pro omnibus*. No puede significar simplemente «*a favor*» *de todos*: si la muerte de Cristo evitase nuestra muerte, pudiera acaso ser considerada como beneficio nuestro; pero que su muerte lleve precisamente consigo nuestra muerte, no se ve cómo pueda considerarse como beneficio. Menos aún puede significar «*en sustitución*» *de todos*: de esa sustitución se seguiría precisamente lo contrario de lo que colige el Apóstol; el entimema habría de tomar esta forma: *Uno murió en sustitución de todos: luego ya todos quedan libres de la muerte*. En cambio, el sentido de solidaridad todo lo explica satisfactoriamente: en el supuesto de que todos estábamos representados, contenidos y como concentrados en Cristo, es decir, que moral y jurídicamente Cristo y nosotros fuéramos una cosa y como una sola persona moral, lógicamente se concluye que la muerte de Cristo es muerte universal, que, muriendo uno, todos murieron. La solidaridad de naturaleza de Cristo con los hombres, de uno con todos, entraña la solidaridad en la muerte, como antes llevaba consigo la solidaridad en el pecado. Muerte solidaria y pecado solidario. Sin esta solidaridad, la redención, en vez de ser un misterio, sería un enigma o un contrasentido.

Textos paralelos.—Si del contexto pasamos a los textos paralelos, se nos ofrecen a manos llenas todos aquellos en que San Pablo expresa de alguna manera su pensamiento sobre la solidaridad de los hombres en Cristo Jesús. Mas para nuestro objeto nos bastarán unos pocos, más afines verbalmente al texto que estudiamos, que serán principalmente los que sirvan para ilustrar la expresión *pro nobis*, de la cual depende la interpretación de nuestro texto.

A tres tipos principalmente pueden reducirse estos textos afines:

[a] *Christus pro nobis mortuus est* (Rom. 5,8);
[b] *Christus mortuus est pro peccatis nostris* (1 Cor. 15,3);
[c] *Christus... pro impiis mortuus est* (Rom. 5,6).

En el primer tipo, la expresión *pro nobis* es de índole *personal*; en el segundo, *pro peccatis nostris* es de índole *real*; en el tercero, *pro impiis* es de índole *mixta*, personal a la vez y real. Examinemos el valor de cada una de estas expresiones.

a) En el primer tipo, la expresión *pro nobis* podría en absoluto significar *en beneficio nuestro*, o también *en sustitución nuestra*; es decir, *murió él para que no muriésemos nosotros*; pero si se atiende al contexto y a los textos paralelos, en que la muerte del Redentor se considera como efecto o demostración de la *justicia* divina, son insuficientes o inadecuados los sentidos de *beneficio* o *sustitución*, y sólo es posible y satisfactorio el sentido de *representación* o *solidaridad*. El contexto inmediato «*iustificati*» *in sanguine ipsius* (Rom. 5,9) y el texto paralelo [*Deus*] *pro nobis omnibus* «*tradidit*» *illum* (Rom. 8,32) son decisivos en el sentido de *justicia*. Y dentro de la justicia, no se concibe que ni en beneficio ni en sustitución de los criminales se entregue al justo y se pida su sangre. Otra cosa sería si el justo es tan uno con los criminales, se ha solidarizado con ellos tan estrecha y completamente, que, al asumir su representación, ha tomado también sobre sí la responsabilidad de sus delitos; entonces la espada de la divina justicia puede vengar en el justo los pecados de los delincuentes. Tal es el caso del Redentor, hecho solidario de los pecados del mundo. La expresión *pro nobis* significa, por tanto, como en 2 Cor. 5,21, representación o solidaridad.

b) En los textos del tipo segundo, la expresión *pro peccatis nostris* ya no admite, evidentemente, el sentido de beneficio o susti-

tución. Los sentidos posibles son aquí otros dos: el de simple causalidad o el de comunicación. Pero el de simple causalidad no es satisfactorio; el de comunicación coincide con el de representación o solidaridad.

Que *pro peccatis nostris* exprese alguna causalidad no puede negarse, como la expresa el texto paralelo *traditus est «propter» delicta nostra* (Rom. 4,25). Mas esta causalidad, sola, no explica suficientemente el *mortuus est*, ni menos el *traditus est*. La causalidad propia de los delitos es el reato de pena o de castigo; pero esta pena no puede recaer sobre otro que sobre el mismo que lleva la responsabilidad del delito; hacerla recaer sobre otro no sería obra de justicia, sino flagrante injusticia. De ahí que *propter delicta nostra* no puede expresar causalidad pura o simple, sino combinada con la responsabilidad, que si se trata de un justo, no puede ser sino por representación o solidaridad. Y esto vale mucho más de la expresión *«pro» peccatis nostris*, en que la preposición *pro* ha de tener alguno de sus sentidos específicos, que, no pudiendo ser, por las razones indicadas, de beneficio o sustitución, debe ser de solidaridad.

c) En el tercer tipo, combinación de los dos anteriores, la expresión *pro impiis* no puede, por idénticas razones, tener otro sentido que el de representación o solidaridad. Tratándose de una muerte merecida por los impíos, y que es pena de sus delitos, no cabe, en justicia, darla al justo, ni en beneficio ni en sustitución de los que la merecían.

En cada uno de estos textos paralelos, lo mismo que en el contexto, hemos hallado siempre, e independientemente, la misma idea de representación o solidaridad. Esta identidad de resultado corrobora poderosamente la interpretación que hemos dado al texto principal que estudiamos. Pero la principal confirmación nos la dará otro texto, más estrictamente paralelo, que vamos a analizar brevemente.

Escribe San Pablo a los Gálatas: *Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición..., para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Jesu-Cristo, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe* (Gál. 3, 13-14). Salta a la vista la sorprendente afinidad de este texto con el que estudiamos. Basta cotejarlos ligeramente. A los Corintios escribe el Apóstol:

[A] *Eum, qui non noverat peccatum,*
[B] *pro nobis peccatum fecit,*
[C] *ut nos efficeremur iustitia Dei in Ipso.*

A los Gálatas dice:

[A] *Christus nos redemit de maledicto legis,*
[B] *factus pro nobis maledictum...,*
[C] *ut in gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu...*

La correspondencia de los incisos segundo [B] y tercero [C] es completa. En cambio, los incisos primeros [A], si bien no son explícitamente paralelos, se completan mutuamente. Sobre todo, la expresión del texto a los Gálatas *nos redemit de maledicto legis*, si no se halla explícitamente en el texto a los Corintios, se lee equivalentemente en el contexto inmediato. Acaba de decir el Apóstol que *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum* (2 Cor. 5,19). Conformando o amoldando, por tanto, el texto a los Corintios al texto a los Gálatas, podría rehacerse en esta forma, equivalente en el sentido: *Christus, qui non noverat peccatum, nos redemit de peccato, factus pro nobis peccatum, ut nos efficeremur iustitia Dei in Christo Iesu.*

Pero más que esa conformidad material nos interesa la conformidad en la significación. Dos puntos principalmente conviene poner de relieve: 1.º, el sentido de solidaridad, común a entrambos textos; 2.º, el principio de solidaridad, base o clave del hecho de la redención.

Que el inciso *factus pro nobis maledictum* se haya de entender en el sentido de solidaridad resulta evidente del contexto. Basta considerar que la maldición que recae sobre Cristo es la misma que nosotros merecíamos, de la cual dice San Pablo que *Christus nos redemit de maledicto legis;* que esta maldición era la justa sanción de nuestros delitos, como lo indica inmediatamente antes el mismo Apóstol: *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea* (Gál. 3,10 = Deut. 27,26), y como lo expresa inmediatamente después: *Maledictus omnis qui pendet in ligno* (Gál. 3,13 = Deut. 21,23): que esta maldición es maldición de Dios, como se ve en el texto completo del Deuteronomio que acaba de citar el Apóstol. Conviene recordar este texto, sobre todo porque pone de relieve el carácter judicial de la maldición divina: *Quando peccaverit homo quod morte plectendum est, et «adiudicatus morti» appensus fuerit in patibulo, non permanebit cadaver eius in ligno, sed in eadem die sepelietur, quia maledictus «a Deo» est qui pendet in ligno* (Deut. 21,22-23). Maldición divina, maldición fulminada por vía de justicia, no puede concebirse ni como simple beneficio ni como sustitución, sino que necesariamente ha de recaer sobre el mismo delincuente o sobre quien haya asumido sobre sí la responsabilidad del delito, es decir, por solidaridad. La misma idea de solidaridad resplandece en la bendición que se deriva de la maldición. Es la *bendición de Abrahán*. Poco después escribe San Pablo: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius.* Ahora bien, esta posteridad de Abrahán, añade, *est Christus* (Gál. 3, 16): el Cristo personal y el Cristo místico. En este sentido concluye: *Si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes* (Gál. 3,29). Además, esta bendición se comunica a los gentiles *in Christo Iesu;* y qué entiende el Apóstol con esta fórmula, lo expresa inequívocamente a continuación, cuando dice: *Omnes enim estis filii Dei per fidem* [...] *in Christo Iesu... Omnes enim vos* <*unus*> *estis in Christo Iesu* (Gál. 3,26-28).

Que esta solidaridad sea la clave de la redención lo significa bien claro el mismo Apóstol, al decir: *Christus nos «redemit» de maledicto legis, factus pro nobis maledictum;* que combinado con el pasaje a los Corintios que estudiamos, podría convertirse en esta fórmula más comprensiva: *Christus nos redemit de peccato et de maledicto legis, factus pro nobis peccatum et maledictum.* Según esto, la redención consiste en que Cristo, apropiándose o asumiendo sobre sí nuestros pecados, quiso someterse a la justa maldición de Dios que por ellos nosotros merecíamos. Y como esta apropiación de nuestros pecados, base o postulado de la redención, es obra y efecto de la solidaridad, hay que concluir que verdaderamente la solidaridad es la clave de la redención.

Esta uniformidad o identidad de resultados, esta convergencia de los textos en la idea de solidaridad, es muy significativa. Si cada uno de los textos, aisladamente examinado, nos ha llevado siempre a la misma idea, la convergencia de todos ellos nos obliga a concluir que la idea de la solidaridad de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo estaba clavada en la mente del Apóstol y que a la luz de ella concebía y explicaba el misterio de la redención, y señaladamente lo que en El existe de más hondo y misterioso, que es la inefable dignación del Redentor en asumir la representación de la raza prevaricadora de Adán y la responsabilidad de sus pecados. Y si así es, no cabe ya la menor duda que la expresión, tan atrevida como verdadera, *pro nobis peccatum fecit,* tiene el sentido de solidaridad que le hemos atribuido. El análisis minucioso del texto, la luz del contexto, el cotejo con los textos paralelos y, generalmente, toda la concepción soteriológica del Apóstol, lo testifican de consuno.

III. La tradición cristiana

La tradición exegética del texto que estudiamos, aunque decididamente favorable a la interpretación que le hemos dado, no es del todo uniforme, a lo menos en apariencia. En consecuencia, consideraremos el problema desde otro punto de vista [5].

No hay duda que el considerar a Cristo, divina inocencia, como cargado con la responsabilidad de nuestros pecados, como solidario de nuestras prevaricaciones, como una masa de pecado, es algo que encoge y horroriza el corazón cristiano. Y este horror es precisamente la causa que explica las vacilaciones de la tradición exegética acerca de nuestro texto. Y podría ser una dificultad que neutralizase u oscureciese las razones que imponen el sentido de solidaridad. Para desvanecer, pues, o prevenir semejante dificultad, será conveniente presentar el sentir de los más autorizados representantes

[5] La razón histórica de las medrosas atenuaciones o vacilaciones que sobre este punto se manifestaron en la Edad Media hay que buscarla en el comentario de Pelagio a las Epístolas de San Pablo, que, disfrazado con los nombres de San Jerónimo o de Primasio, ejerció enorme influjo en los escritores medievales. Puede verse lo que sobre esto notamos en *María, Mediadora universal* (Madrid 1946 [2]) p.138-139.

de la tradición cristiana sobre este punto. Y si ellos coinciden en concebir la redención humana a base de la solidaridad de pecado entre el Redentor y los redimidos, no será ya posible dudar que, al explicar en este sentido las palabras del Apóstol, habremos acertado en su genuino pensamiento.

1. *Padres griegos*

San Atanasio.—Exponiendo el salmo 21, después de decir en el argumento que *Canit vero Psalmum Christus «ex persona humanitatis»,* declara así el vers. 2: «Postulat inspectionem Patris, *nostra in se transferens,* ut abrogaret maledictionem, et ad nos vultum Patris adduceret. Nos enim ob Adae praevaricationem in aversionem et derelictionem facti sumus. *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* Mihi, quaeso, animadverte humanitatis in Christo personam, postulantem liberari a lapsibus seu a delictis» (MG 27,131-132). Más brevemente anota en el libro *De titulis Psalmorum:* «Ex persona populi loquitur. Propter delicta mea longe facta est a me salus mea» (MG 27,721-722). Es muy significativa la expresión *nostra in se transferens,* que en el contexto equivale a *peccata nostra et maledictionem nostram in se transferens,* en virtud de lo cual el Redentor puede decir *delicta mea* hablando como habla *ex persona humanitatis.*

San Gregorio Nazianzeno.—«Quemadmodum salutis meae causa *maledictum* vocatus est, qui maledictionem meam solvit; et *peccatum,* qui mundi peccatum delet; ac pro veteri Adamo novus Adamus efficitur: ad eumdem quoque modum contumaciam et rebellionem meam sibi asciscit, ut *totius corporis caput...,* nostra videlicet sibi vindicans. Eodem in genere mihi illud quoque esse videtur: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?...* In seipso, ut dictum est, nostra repraesentavit. Nos enim eramus derelicti illi prius atque contempti; nunc vero per impatibilis illius passiones assumpti ac servati sumus; quemadmodum nostram quoque insipientiam ac peccatum sibi arrogavit» *(Or.* 30,5: MG 36,107-110).

San Cirilo de Jerusalén.—«Inimici enim Dei per peccatum eramus, et definivit Deus *peccantem mori* oportere. Ex duobus igitur alterum fieri necesse erat, ut aut Deus sibi constans omnes interimeret, aut clementia usus datam sententiam dissolveret. Verumtamen Dei sapientiam conspicare: suam servavit et sententiae firmitatem, et bonitati efficaciam. Assumpsit Christus peccata in corpore [suo] super lignum, ut nos per mortem eius peccatis mortui, iustitiae viveremus... Ne te igitur pudeat crucifixi, sed cum fiducia tu etiam dicito: *Hic peccata nostra portat...* Et iterum: *A peccatis populi mei ductus est ad mortem...* Propter hoc apertius ait Paulus: *Quod Christus mortuus est pro peccatis nostris»* *(Catech.* 13,33-34: MG 33, 811-814).

San Juan Crisóstomo.—«... *Peccatum fecit,* hoc est, ut peccatorem condemnari passus est, ut maledictum hominem mori... Eum enim, qui iustus erat, inquit, peccatorem fecit, ut peccatores iustos

efficiat. Immo ne sic quidem loquutus est, sed quod longe sublimius erat, dixit; neque enim affectionem (ἕξιν) sed qualitatem (ποιότητα) ipsam posuit. Non enim dixit *Fecit peccatorem*, sed *Fecit peccatum*, ut et nos efficiamur, non iusti, sed iustitia ipsa, atque adeo Dei iustitia» *(In 2 Cor.* 5,21: MG 61,478-479).

San Cirilo de Alejandría.—«Asserimus... illum Unigenitum... ad voluntariam exinanitionem descendisse et formam servi accepisse, hoc est, nostra subiisse... assimilatumque fratribus per omnia, eo quod participavit similiter carni et sanguini: ... ut, secundum carnem ex muliere genitus... humanum genus recapitularet... et per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret... Sic namque damnavit peccatum in carne... nostri similis factus, ille qui nesciebat peccatum» *(Adv. Nestor.* 1,1: MG 76,15-18). «Unus enim instar omnium passus est pro omnibus» *(In Is.* 53,4-6: MG 70,1174-1176). «Unus enim mortuus est agnus pro omnibus, omnem hominum gregem servans Deo ac Patri... Nam cum in multis peccatis essemus, atque idcirco morti et corruptioni obnoxii, dedit Filium suum Pater redemptionem pro omnibus, quoniam omnia sunt in ipso, et omnibus melior est... Omnes enim eramus in Christo, qui propter nos et pro nobis mortuus est» *(In Io.* 1,29: MG 73,191-192).

Teodoreto.—«Quomodo enim, inquiunt, qui peccatum non fecit, dicere poterat: *Longe a salute mea verba delictorum meorum?* Audiant igitur magnum Iohannem clamantem: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi.* Et divinum Paulum dicentem: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit...* Et rursus: *Christus redemit nos ex maledictione legis, factus pro nobis maledictio.* Quemadmodum itaque, cum sit fons iustitiae, nostrum peccatum suscepit; cumque sit benedictionis pelagus, maledictionem nobis imminentem accepit, et crucem sustinuit, opprobrium despiciens, sic et pro nobis verba fecit... Ex persona nostra verbis usus est et pro nobis, et exclamat: *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* Ne respicias, inquit, delicta naturae, sed concede salutem propter meos cruciatus» *(In Ps.* 21,2: MG 80,1009-1012).

San Juan Damasceno.—Menos original que enciclopédico, además de reproducir, resumiéndolos, los testimonios antes citados de San Gregorio Nazianzeno *(De fide oxthod.* 3,24: MG 94,1091-1094) y de San Juan Crisóstomo *(In 2 Cor.* 5,21: MG 95,737-738), propone el Damasceno, inspirándose en San Máximo *el Confesor* (MG 91, 219-220), una interesante explicación sobre las *apropiaciones* del Señor, que hace a nuestro propósito. Como es algo oscura la versión latina de Migne, traducimos el original griego: «Conviene saber que existen dos *apropiaciones:* una física y sustancial y una personal y relativa. Física, pues, y sustancial [es aquella] según la cual el Señor por amor a los hombres tomó nuestra naturaleza con todo lo que le es natural...; personal y relativa, cuando uno reviste la persona de otro a causa de cierta disposición [respecto del otro], cual sería la compasión o el amor, y en lugar de éste pronuncia palabras que son a favor de él, mas que en nada convienen al mismo que habla; conforme a la cual [apropiación el Señor] se apropió

nuestra maldición y desamparo y [otras] cosas tales que no son naturales; no que [el Señor] fuera o hubiera sido eso, sino que quiso tomar [y representar] nuestra persona y entrar a la par con nosotros. Y tal es aquello de que *fue hecho pecado por nosotros*» *(De fide orthod.* 3,25: MG 94,1093-1094).

2. *Padres latinos*

San Hilario.—«In eo, per naturam suscepti corporis, quaedam universi generis humani congregatio continetur» *(In Mt.* 4 n.12: ML 9,935).

«[Christus] omnium nostrum corpus assumpsit et unicuique nostrum assumpti corporis conditione factus est proximus» *(In Mt.* 19 n.5: ML 9,1025). «Omnes in se corporis nostri infirmitates assumpsit, crucique secum universa ea, quibus infirmabamur, affixit. Ideo peccata nostra portat» (ibid., 31 n.10: ML 9,1069). «Humani enim generis causa Dei Filius natus ex Virgine est... ut, homo factus, ex Virgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum, in eo universi generis humani corpus exsisteret» *(De Trin.* 2,24: ML 14,66; cf. *In Ps.* 13 n.4: ML 9,297; *In Mt.* 2 n.5: ML 9,927; *De Trin.* 2,25: ML 10,67).

San Ambrosio.—Explicando aquel texto del Apóstol *tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia* (1 Cor. 15,28), escribe: «Non utique in divinitatis maiestate subiectus est, sed *in nobis.* Quomodo autem subiectus est *in nobis,* nisi eo modo quo minor angelis factus est, in *corporis* scilicet *sacramento?...* Quod si quaesieris quemadmodum sit subiectus *in nobis,* ipse ostendit dicens: ... *Infirmus eram, et visitastis me. Quod enim uni horum minimorum fecistis, mihi fecistis. Infirmum* audis, et non moveris; *subiectum* audis, et moveris: cum *in eo* infirmus, *in quo* subiectus, *in quo* peccatum atque maledictum pro nobis factus est. Sicut igitur non propter se, sed propter nos, peccatum atque maledictum factus est, ita non pro se, sed pro nobis, erit subiectus *in nobis,* non in natura subiectus aeterna, neque in natura maledictus aeterna... Maledictus, quia nostra maledicta suscepit; subiectus quoque, quia subiectionem nostram ipse suscepit, sed in servilis formae assumptione, non in Dei maiestate; ut dum ille nostrae fragilitatis se praeberet in carne consortem, nos in virtute sua divinae faceret consortes naturae...» *(De fide* 5 c.14 n.177-179: ML 16,712).

«Ergo ex nobis accepit, quod proprium offerret pro nobis; ut nos redimeret ex nostro, et, quod nostrum non erat, ex suo nobis divina sua largitate conferret... De nostro sacrificium, de suo praemium est... Didicistis igitur quia sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat, per se redimeretur? Quod peccaverat igitur, hoc redemptum est... Hoc enim in se obtulit Christus, quod induit; et induit, quod ante non habuit... Carnem assumpsit, ut spolium carnis exueret, atque in semetipso et manubias diaboli crucifigeret et trophaea virtutis erigeret. Ergo si caro omnium et in Christo subiacuit iniuriae, quomodo unius illam cum divinitate dicitis esse substantiae?... Quod si secundum litteram

vos tenetis, ut putetis ex eo quod scriptum est, quod *Verbum caro factum est,* Verbum Dei in carnem esse conversum, numquid negatis scriptum esse de Domino, quia *peccatum non fecit, sed peccatum factus est?* Ergo in peccatum conversus est Dominus. Non ita: sed quia peccata nostra suscepit, *peccatum* dictus est. Nam et *maledictum* dictus est Dominus; sed quia nostrum suscepit ipse maledictum... *In similitudinem carnis peccati factus:* sed ut peccatum nostrum in sua carne crucifigeret, susceptionem pro nobis infirmitatum obnoxii iam corporis peccati carnalis assumpsit» *(De Incarn.* c.6 n.54-60: ML 16,867-869; cf. ML 16,669.713.884.1315.1316).

«Damnavit peccatum Christus, suscipiendo similitudinem carnis peccati, ut delicta nostrae carnis aboleret. Damnavit peccatum, ut peccata nostra in sua carne crucifigeret; factus pro nobis ipse peccatum, ut nos in ipso essemus iustitia Dei, qui eramus captivitas mortis et praeda serpentis. Ergo pietatis est susceptio peccatorum ista, non criminis. Per hoc peccatum nos Deus aeternus absolvit, qui Filio suo proprio non pepercit, et peccatum eum fecit esse pro nobis» *(In Ps.* 37 n.6: ML 14,1059).

San Jerónimo.—«Quare non et Christus cum iniquis reputatus sit, ut iniquos redimeret a peccato, et omnibus omnia fieret, ut omnes salvos faceret? Peccata enim nostra portavit in corpore suo, ligno crucis affigens ea» *(In Is.* 53: ML 24,514). «Hoc, quod salutem deprecor, quod me conqueror derelictum non ex propria persona loquor, sed ex populi, cuius peccata in meo corpore ipse suscepi» *(Commentarioli in Psalmos,* Ps. 21 *Anecdota Meredsolana* vol.3 p.1.ª p.33).

Pseudo-Ambrosio (Ambrosiaster).—«[Christus] incarnatus, factus est peccatum... Propter quod autem omnis caro sub peccato est, ideo, factus caro, factus est etiam peccatum... Quasi peccator occisus est, ut peccatores iustificarentur apud Deum in Christo» *(In 2 Cor.* 5,21: ML 17,345).

San Agustín.—Pocos habrá que hayan expresado con tanto relieve como el gran obispo de Hipona la dignación del Redentor en apropiarse nuestros pecados. Nos ceñiremos casi exclusivamente a su magnífico comentario sobre los Salmos. Exponiendo el salmo 21, escribe: «*Verba delictorum meorum:* nam haec verba sunt non iustitiae, sed delictorum meorum. Vetus enim homo confixus cruci loquitur» *(Enarrat.* 1: ML 36,167). «Quomodo ergo dicit *delictorum meorum,* nisi quia pro delictis nostris ipse precatur, et delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret?» *(Enarrat.* 2: ML 36,172). Más ampliamente sobre el mismo salmo escribe en su epístola 140: «Dicitur enim [Ps. 21] ex persona Christi, quod ad formam servi attinet, in qua portabatur nostra infirmitas... Haec ex persona sui corporis Christus dicit, quod est Ecclesia. Haec ex persona dicit infirmitatis carnis peccati, quam transfiguravit in eam, quam sumpsit ex Virgine, similitudinem carnis peccati. Haec Sponsus ex persona sponsae loquitur, quia univit eam sibi quodam modo... *Igitur non iam duo, sed una caro.* Si ergo caro una, profecto competenter etiam vox una... Quid ergo dedignamur audire vocem corporis ex ore Capitis? Ecclesia in illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur: sicut etiam in Ecclesia patiebatur ipse, quando pro illo Ecclesia patiebatur. Nam sicut audivimus Ecclesiae vocem in Christo patientis: *Deus, Deus meus, respice...* sic etiam audivimus Christi vocem in Ecclesia patientis: *Saule, Saule, quid me persequeris?*» *(Ep.* 140 n.15,18: ML 33,5441555). Sobre el salmo 37: «*A facie peccatorum meorum,* quomodo diceret, qui nullum peccatum habebat? Coarctat nos ergo intelligendi necessitas ad cognoscendum plenum et totum Christum, id est, Caput et corpus... Unde ergo peccata, nisi de corpore, quod est Ecclesia?» (n.6: ML 36, 399-400). Y más adelante: «Si Caput noluit se separare a vocibus corporis, corpus se audeat separare a passionibus Capitis? Patere in Christo, quia tamquam peccavit in infirmitate tua Christus. Modo enim peccata tua tamquam ex ore suo dicebat, et ea dicebat sua. Dicebat enim *A facie peccatorum meorum,* quae non erant ipsius. Quomodo ergo peccata nostra sua esse voluit propter corpus suum, sic et nos passiones eius nostras esse velimus propter Caput nostrum» (n.16: ML 36,406). Sobre el salmo 40: «*Verba delictorum meorum.* Quomodo delictorum in illo, nisi quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo?» (n.6: ML 36,459; cf. n.1: ML 36,453). Sobre el salmo 142: «*Et taedium*—inquit—*passus est in me spiritus meus.* Recordamini *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Videte vocem unam. Numquid non apparet ipse transitus a Capite ad membra, a membris ad Caput?... Sed et illic nos eramus. Transfiguravit enim in se corpus humilitatis nostrae, conformans corpori gloriae suae; et vetus homo noster confixus est cruci cum illo» (n.9: ML 37,1850). El fundamento íntimo de esta especie de flujo y reflujo o de esta misteriosa compenetración entre la Cabeza y los miembros lo expresa así poco antes: «Ait aliquis: Si Christus semen Abrahae, numquid [est Christus] et nos? Mementote quia semen Abrahae Christus; ac per hoc si et nos semen Abrahae, ergo et nos Christus... Christus et Ecclesia, duo in carne una. Refer ad distantiam maiestatis *Duo.* Duo plane... Venitur ad carnem... et ibi Christus, et ille et nos. Non ergo miremur in Psalmis: multa enim dicit ex persona Capitis, multa ex persona membrorum; et hoc totum, tamquam una persona sit, ita loquitur. Nec mireris quia duo in voce una, si duo in carne una» (n.3: ML 37,1847).

Recojamos y coordinemos las principales expresiones del gran Doctor.

El fundamento de todo se halla en la misteriosa compenetración o inefable identificación de Cristo con nosotros: *Plenus et totus Christus, Caput et corpus; In carne Christus: et ille et nos; Tamquam una persona sit; Ergo nos Christus.*

De esta compenetración se sigue el mutuo influjo entre la Cabeza y los miembros: *Apparet transitus a Capite ad membra, a membris ad Caput; In forma servi portabatur nostra infirmitas; Infirmitatem carnis peccati transfiguravit in similitudinem carnis peccati; Transfiguravit in se corpus humilitatis nostrae.*

La consecuencia más terrible de este influjo es, de parte de Cristo, la apropiación de nuestros pecados: *Delicta nostra sua delicta fecit; Peccata tua tamquam ex ore suo dicebat, et ea dicebat sua; Unde ergo peccata, nisi de corpore?* Es atrevidísima esta otra expresión: *Tamquam peccavit in infirmitate tua Christus.*

No es, pues, de maravillar que la crucifixión de Cristo sea nuestra crucifixión: *Vetus homo noster simul crucifixus est cum illo; Illic nos eramus; Ecclesia in illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur.*

Y es natural que, al confesar Cristo nuestros pecados, hechos pecados suyos, hable El en nombre nuestro, y nosotros hablemos en El: *Haec ex persona sui corporis Christus dicit; Haec Sponsus ex persona sponsae loquitur;* y viceversa, *Vox corporis ex ore Capitis; Ecclesiae vox in Christo patientis; Vetus homo confixus cruci loquitur; Si ergo caro una, profecto competenter etiam vox una.*

San León Magno.—Sobre la unidad del Cristo místico, fundamento de la apropiación de nuestros pecados por parte del Redentor, tiene el gran Pontífice magníficas expresiones, que conviene consignar. «Vos... Salvatori per veram susceptionem nostrae carnis inserti...» *(Serm.* 24,6: ML 54,207). «Dum Salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis Capitis natalis est corporis... Cum ipso sunt in hac nativitate congeniti» *(Serm.* 26,2: ML 54,213). «Ita se nobis, nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio» *(Serm.* 27,2; ML 54,218). «Cuius caro, de utero Virginis sumpta, nos sumus» *(Serm.* 30,3: ML 54,231).

3. *Doctores escolásticos*

San Alberto Magno.—«Si autem sit intransitiva constructio, *verba delictorum meorum,* id est, delictorum quae mea sunt, tunc magis etiam competit ut sint in persona corporis dicta. *Verba* ergo prohibent, ne liberemur a poena... Impediverunt etiam ne liberaretur Christus, quia ipse etiam accepit delicta super se... *Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* Imo plus dicit Apostolus, quia non tantum peccata nostra sibi assumpsit, imo quod factum est peccatum: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit»* *(In Ps.* 21,2).

Santo Tomás de Aquino.—«Haec verba dixit Christus in persona peccatoris sive Ecclesiae... Ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et Ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformat se in Ecclesiam et Ecclesia in Christum... In membris autem Christi, id est, in Ecclesia, sunt delicta sive peccata. In Capite vero, id est, in Christo, nullum est delictum, sed similitudo delicti: Rom. 8: *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati...* 2 Cor. 5: *Eum qui peccatum non noverat, peccatum pro nobis fecit»* *(In Ps.* 21,1; cf. *In Io.* 1 lect.14 n.1).

San Roberto Belarmino.—Introduce al Redentor hablando de esta manera: «*Longe a salute mea verba delictorum meorum...*, quia delicta totius mundi, quae in me suscepi, non possunt coniungi cum salute mea... Christum autem sibi tribuere posse nostra peccata, ac si sua essent, Scripturae passim docent... Non possum mortem evadere, cum peccata totius mundi in me sint posita, ut pro eis poenas luam» *(In Ps.* 21,1).

4. *Escritores castellanos*

La tradición patrística halló fiel eco en la literatura ascética de nuestra edad de oro. Entre los muchos autores que pudieran aducirse sólo tres escogeremos, pero los tres de primer orden: el Beato Juan de Avila, Fr. Luis de León y el P. Luis de la Palma; los tres, además, en su carácter literario, profundamente diversos. Fray Luis de León, el teólogo poeta, es ya bastante apreciado, aunque no tanto cuanto se merece. El Beato Avila, si es menos literario que León, es más hondo en su pensar y sentir. La Palma, bajo las apariencias de una sencillez diáfana y de una discreta mesura, alcanza a las veces gran profundidad de pensamiento. La convergencia de tres genios tan diferentes en un mismo pensamiento no deja de ser una garantía de verdad.

Beato Juan de Avila.—En su maravilloso tratado del *Audi filia* escribe: «Isaías dice: ...*El Señor puso sobre su Mesías los pecados de todos nosotros.* Y esta sentencia de la divina justicia, tu amor, Señor, la hubo por buena, y echaste sobre tus cuestas y te hiciste cargo de todos los pecados, sin faltar uno, que todos los hombres hicieron, hacen y han de hacer, desde el principio del mundo hasta que se acabe, para guardarlos tú, Señor y amador nuestro, con dolores de tu Corazón... En cuánto trabajo te metiste, ¡oh Cordero de Dios!, para quitar los pecados del mundo... A quien mirare la muchedumbre y grandeza de todos los pecados del mundo, que han cercado tu Corazón, poca gente le parecerá la que aquella noche te fue a prender, en comparación de los que cercan a tu Corazón... ¿Quién contará, Señor, cuán feos pecados han acaecido en el mundo, que, presentados delante tu inefable limpieza y santidad, te ponían espanto, y como toros con bocas abiertas arremetían a ti, pidiendo que tú, Señor, pagases la pena que tanta maldad merecía?» (c.79).

Con trágico realismo escribe más adelante: «Adán fue mal padre, que por malos placeres mató a sí y a sus hijos. Mas tú, Señor, alcanzaste el nombre de Padre a costa de tus dolorosos gemidos, con los cuales, como leona que brama, diste vida a los que el primer padre mató. Aquél bebió la ponzoña que la víbora le dio, y fue hecho padre de víboras, pues engendró hijos pecadores; mas todos sus hijos, que, mirados en sí mismos, son víboras ponzoñosas, se asieron, Señor, de tu Corazón, y te daban bocados de dolor

nunca visto... ¿Quién contará aquel grande amor y grande dolor con que trajiste en el vientre de tu Corazón a todos los hombres, gimiendo sus pecados con gemidos de parto?...» (c.80).

Fray Luis de León.—En dos de los *Nombres de Cristo* declara León cómo el Redentor se apropió nuestros pecados: en *Padre del siglo futuro* y en *Cordero*. En el primero escribe: «Dice Isaías que *puso Dios en Cristo las maldades de todos nosotros*... Y el mismo Cristo, estando padeciendo en la cruz..., dice: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me desamparaste? Lejos de mi salud las voces de mis pecados*... Pues ¿cómo será aquesto verdad, si no es verdad que Cristo padecía en persona de todos, y, por consiguiente, que estábamos en El ayuntados todos por secreta fuerza, como están en el padre los hijos y los miembros en la cabeza?... Procedió Cristo a esta muerte y sacrificio aceptísimo que hizo de sí no como una persona particular, sino como en persona de todo el linaje humano y de toda la vejez de él... Así como el pan es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos..., así nuestro *pan de vida*, habiendo ayuntado a sí por secreta fuerza de amor y de espíritu la naturaleza nuestra, y habiendo hecho como un cuerpo de sí y de todos nosotros, de sí en realidad de verdad y de los demás en virtud; no como una persona sola, sino como un principio que las contenía todas, se ponía en la cruz... Y esto mismo como en figura declaró el santo mozo Isaac, que caminaba al sacrificio, no vacío, sino *puesta sobre sus hombros la leña* que había de arder en él. Porque cosa sabida es que, en el lenguaje secreto de la Escritura, el leño seco es imagen del pecador. Y ni más ni menos en los cabrones que el Levítico sacrifica por el pecado, que fueron figura clara del sacrificio de Cristo, todo el pueblo pone primero sobre las cabezas de ellos las manos; por que se entienda que en este otro sacrificio nos llevaba a todos en sí nuestro *padre y cabeza*.»

En el nombre de *Padre del siglo futuro* expone León principalmente el principio o fundamento, que es nuestra inefable unión en Cristo y con Cristo; la consecuencia de este principio, es decir, la apropiación de nuestros pecados, la explana amplia y profundamente en el nombre de *Cordero*. En la imposibilidad de transcribir todo el pasaje, reproduciremos algunas de las expresiones más significativas. «Cuando San Juan de este *Cordero* dice que *quita los pecados del mundo*, no solamente dice que *los quita*, sino que... así los quita de nosotros, que los carga sobre sí mismo y los hace como suyos..., no solamente padeciendo por nuestros pecados, sino tomando primero a nosotros y a nuestros pecados en sí y juntándolos consigo y cargándose de ellos, para que padeciendo El, padeciesen los que con El estaban juntos y fuesen allí castigados... Con la cual unión encerró Dios en la humanidad de su Hijo a los que, según su ser natural, estaban en ella muy fuera; y los hizo tan unos con El, que se comunicaron entre sí y a veces (= recíprocamente) sus males y sus bienes y sus condiciones; y muriendo El, morimos de fuerza nosotros; y padeciendo el *Cordero*, padecimos en El y pagamos la pena que debíamos por nuestros pecados. Los

cuales pecados, juntándolos Cristo consigo..., los hizo como suyos propios, según que en el salmo se dice *¡Cuán lejos de mi salud las voces de mis delitos!;* que llama delitos suyos los nuestros, porque, de hecho, ansí a ellos como a los autores de ellos tenía sobre los hombros puestos, y tan allegados a sí mismo y tan juntos, que se le pegaron las culpas de ellos, y le sujetaron al azote y al castigo y a la sentencia contra ellos dada por la justicia divina... ¿Qué sentimiento sería... cuando el que es en sí la misma santidad y limpieza... vio que tanta muchedumbre de culpas..., tan enormes, tan feas..., se le avecinaban al alma y la cercaban y rodeaban y cargaban sobre ella, y verdaderamente se le apegaban y hacían como suyas, sin serlo ni haberlo podido ser?... Muriendo el *Cordero*, todos los que estaban en El, por la misma razón, pagaron lo que el rigor de la ley requería. Que como fue justo que la comida de Adán, porque en sí nos tenía, fuese comida nuestra, y que su pecado fuese nuestro pecado, y que emponzoñándose él, nos emponzoñásemos todos, así fue justísimo que ardiendo en el ara de la cruz y sacrificándose este *Cordero*, en quien estaban encerrados y como hechos uno todos los suyos, cuanto es de su parte quedasen abrasados todos y limpios.»

Padre Luis de la Palma.—Después de citar algo libremente el pasaje del Beato Avila antes copiado, prosigue el P. La Palma: «Mas hay aquí otra consideración que... descubre otra vena de la tristeza y congoja de este día, y es que no solamente quiso el Señor pagar como fiador por culpas ajenas, sino como si El mismo fuera el culpado y los pecados fueran suyos... El Señor se hizo tan uno con nosotros como es la cabeza con su cuerpo; y por esta razón quiso que las culpas nuestras se dijesen culpas suyas, y no solamente pagarlas con su sangre, sino pasar vergüenza y confusión por ellas. Y, sin duda, que fué muy grande la que nuestro Salvador padeció por nuestros delitos, y que fue gran parte de la congoja que tuvo a la entrada de su Pasión, cuando se hizo cargo y se ofreció a pagar por ellos... Y aquí se nos descubre un nuevo argumento de la humanidad y caridad de Cristo nuestro Señor, porque, siendo nuestros pecados tan feos..., intercedió y abogó por ellos... como si fueran suyos propios... Este benignísimo Señor y amador nuestro, cubierto su rostro de vergüenza por las abominaciones que nosotros cometimos, no se desdeña ante el tribunal de la divina justicia de reconocernos y confesarnos no sólo por amigos, por deudos, por hermanos y por hijos, sino también por sus miembros y por cuerpo suyo, cuya cabeza es El. Y de ahí es que no solamente ruega y negocia que seamos perdonados, sino que también se ofrece, como si fuera El malhechor, a pagar la pena que merecimos; y por eso, aunque tres veces pidió en su oración que, si era posible, pasase de El aquel cáliz de su muerte sin beberle, pero bien veía que estaba lejos de alcanzar la petición, por razón de los pecados de que se había hecho cargo, y que por esta causa los llamaba y tenía por suyos, según lo que en el salmo estaba escrito en su persona: *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* Pues

¿cuál congoja fue la tuya, Señor, en este paso, pues te hizo sudar la sangre de tus venas? ¿Y qué vergüenza pasarías, siendo tan honesto, cuando vieses relatar en el acatamiento de Dios cosas tan feas, haciéndosete el cargo a Ti, como si fueran culpas tuyas? (*Historia de la Sagrada Pasión* c.8).

IV. SÍNTESIS DOCTRINAL

La síntesis doctrinal de cuanto llevamos dicho nos la dará el cotejo de cuatro textos afines, que los Santos Padres y exegetas suelen combinar y comparar entre sí para explicar los unos por los otros. Servirá de base o punto de comparación Rom. 8,3-4, no sólo por ser más extenso y complejo, sino principalmente por ser como más céntrico y tener afinidad más inmediata con cada uno de los otros tres. Es afín, por una parte y bajo un aspecto, con Gál. 4,4-5; y por otra parte y bajo otro concepto, con los dos textos anteriormente estudiados: 2 Cor. 5,21 y Gál. 3,13-14. Para que nuestro estudio no resulte una madeja intrincadísima, además de descartar ciertas precisiones no necesarias para nuestro objeto, habremos de proceder por grados y aun con cierta lentitud, y no sin algunas ligeras repeticiones. ¡Ojalá pudiéramos, con Suárez, aplicarnos aquel dicho evangélico: *Patientiam habe in me, et omnia reddam tibi!*

En Rom. 8,3-4 podemos distinguir cuatro puntos, que podemos expresar gráficamente de esta manera:

[A] *Quod impossibile erat legi<s>,*
in quo infirmabatur per carnem,
[B] *Deus, Filium suum mittens*
in similitudine[m] carnis peccati et de peccato,
[C] *damnavit peccatum in carne,*
[D] *ut iustificatio legis impleretur in nobis...*

A pesar del anacoluto, el pensamiento es sustancialmente bastante claro. Los dos puntos centrales [B] y [C] expresan, respectivamente, la misión del Hijo de Dios en semejanza de carne de pecado y la condenación del pecado en la carne; los dos puntos extremos, estrechamente relacionados entre sí, expresan el motivo antecedente y el resultado así de la misión del Hijo como de la condenación del pecado. Es, además, claro para quien conozca la concepción soteriológica del Apóstol, que el tercer punto, si presenta la condenación del pecado como acto de Dios, incluye implícitamente o connota la redención como obra de Cristo. Además, aun prescindiendo por ahora del segundo punto, que luego habremos de estudiar más detenidamente, resulta suficientemente claro que la condenación del pecado en la carne se realiza en virtud del principio de solidaridad. En efecto, lo que en el primer punto enerva la ley e impide su potencia de justificar es *nuestra* carne de pecado; por consiguiente, cuando el pecado, encastillado en nuestra carne, es condenado, exterminado, reducido a la impotencia, en la carne de Cristo, mediante su muerte, es menester que la carne del Redentor

y la de los redimidos sea en cierta manera una misma, si es que el pecado ha de ser vencido allí mismo donde radicaba su poder. Y así, una vez saneada nuestra carne en la carne de Cristo, pudo ya la ley, impotente hasta entonces, realizar en nosotros sus ideales de justicia. Tal es, en sustancia, el pensamiento de San Pablo.

El pasaje paralelo Gál. 4,4-5, expresa a su modo los mismos cuatro puntos:

[A] *Ubi venit plenitudo temporis,*
[B] *misit Deus Filium suum,*
factum ex muliere, factum sub lege,
[C] *ut eos, qui sub lege erant, redimeret,*
[D] *ut adoptionem filiorum reciperemus.*

La afinidad de estos cuatro puntos con los respectivos de Rom. es más estrecha de lo que a primera vista pudiera parecer. En el primer punto, una de las circunstancias que determinan la plenitud del tiempo es precisamente la convicción o el reconocimiento de la impotencia de la ley para justificar al hombre. El segundo, que luego habremos de analizar más particularmente, comienza casi con idénticas palabras. El tercero expresa el acto de la redención, sólo indicado implícitamente en Rom. Nótese que el sujeto del verbo *redimeret* es Cristo; a diferencia del cuarto punto, en que el sujeto de *reciperemus* somos nosotros: cambio de personas a propósito para pasar del acto de la redención a sus frutos.

El otro pasaje paralelo de la Epístola a los Gálatas (3,13-14) sólo contiene los tres últimos puntos, invertidos el segundo y el tercero, en esta forma:

[C] *Christus nos redemit de maledicto legis,*
[B] *factus pro nobis maledictum...,*
[D] *ut in gent<es> benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu.*

El último, 2 Cor. 5,21, sólo contiene los puntos segundo y cuarto:

[B] *Eum, qui non noverat peccatum,*
pro nobis peccatum fecit,
[D] *ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.*

Conocida ya la afinidad de estos cuatro pasajes, ciñámonos al segundo punto, que estudiaremos en Rom. 8,3-4, primeramente en sí mismo, luego comparado con los otros tres pasajes paralelos.

Toda la dificultad está en estas dos expresiones: *in similitudine[m] carnis peccati* y *de peccato*, en cuya interpretación no andan de acuerdo los exegetas.

La primera expresión presenta cuatro problemas: 1.º, qué significa *similitudo;* 2.º, qué *caro peccati;* 3.º, qué la frase entera *similitudo carnis peccati;* 4.º, cuál es el valor lógico-gramatical de todo el grupo preposicional *in similitudine carnis peccati.*

Similitudo.—Ante todo hay que notar que *similitudo*, como versión del griego ὁμοίωμα, tiene sentido concreto y no abstracto; es decir, no significa la relación de semejanza, sino objeto semejante. El mismo sentido concreto tiene en los otros cuatro pasajes en que

San Pablo emplea la misma palabra [6]. En consecuencia, *similitudo carnis...* equivale a *caro similis carni...*, que es como traduce Lagrange. Por esto sería preferible traducir, con Tertuliano, *in simulacro*, si esta palabra no llevase ordinariamente aneja la significación de ficción o simulación, impropia en nuestro caso. En castellano, *semejanza* tiene también sentido concreto. Más importante es otro punto, es a saber, si *similitudo* tiene el sentido filosófico de identidad específica en alguna propiedad o más bien el sentido vulgar de simple parecido. En absoluto, ambos sentidos son posibles, dado que ambos aparecen en los demás casos en que San Pablo emplea la misma palabra. En nuestro caso, empero, en que el término de la semejanza es *carnis peccati*, *similitudo* no puede significar perfecta identidad específica, sino mero parecido. Con todo, dado el sentido concreto de *similitudo* (= *caro similis*) y el carácter complejo del término de la semejanza (*carnis peccati*), hay que reconocer que, si explícitamente *similitudo* expresa sólo cierto parecido de la carne de Cristo con nuestra carne de pecado, implícita o presupositivamente, empero, expresa la perfecta identidad específica de la carne de Cristo con nuestra carne, naturalmente considerada.

Caro peccati.—Otras expresiones de la misma Epístola a los Romanos dan a entender inequívocamente lo que el Apóstol entendía por *caro peccati*. Tales son: *corpus peccati* (6,6), según su interpretación más probable; *ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato* (7,14); *video autem aliam legem in membris meis...*; *captivantem me in lege peccati* (7,23); *servio... carne... legi peccati* (7,25; cf. 6, 12-13; 6,19; 7,5-6; 7,17-18). Es, por tanto, la carne en cuanto está sujeta a la ley del pecado, esto es, en cuanto está inficionada por el pecado original y en cuanto lleva en sí misma, por razón de la concupiscencia, el germen o incentivo del pecado actual. Pero como *carne*, en el lenguaje bíblico, equivale a *naturaleza humana*, de ahí que *caro peccati* signifique la misma naturaleza humana, en cuanto lleva en sí el reato del pecado original y sus efectos, principalmente la propensión al pecado actual.

Similitudo carnis peccati.—Antes de precisar el sentido de esta frase entera, hay que presuponer que toda la expresión *carnis peccati*, y no sólo *carnis*, es el término formal de *similitudo*. Así lo exige el relieve que *peccatum* tiene en el contexto, y sobre todo la conexión lógica de todo el pasaje. Que no pudo ser condenado el pecado en la carne, si la carne del Redentor no tenía semejanza con nuestra carne de pecado, precisamente en cuanto era carne de pecado. Esto supuesto, estudiemos en qué pueda consistir esta semejanza. Se ha dicho a las veces que esa semejanza no era otra cosa que la mortalidad, efecto del pecado en nosotros; mortalidad que capacitaba al Redentor para morir por nuestros pecados. Pero esa explicación deja intacto el punto de la dificultad. La mortalidad, sin duda, capacitaba a Cristo físicamente para morir, mas no bastaba jurídicamente para someterle a la muerte que en justicia merecían nuestros pecados. La simple mortalidad no podía ser verdadero reato de pena, que no se concibe en justicia sin el precedente reato de culpa. Algo más se requería en Cristo, que, como no podía ser ni pecado personal ni propensión al pecado, no podía ser sino la apropiación de los pecados ajenos; apropiación que, dejando a salvo la absoluta impecabilidad personal del Hijo de Dios, transfería en El o le comunicaba nuestro reato de culpa. Esta transferencia o comunicación es lo que antes hemos denominado, con un término que ya se ha hecho común, solidaridad de pecado o solidaridad en nuestro pecado. Y como, por otra parte, esta solidaridad de pecado no es posible sin la previa solidaridad en la carne o en la naturaleza, fuerza es admitir semejante solidaridad más radical y profunda. Por lo demás, el cotejo de este texto con los otros tres paralelos confirmará y precisará esta doble solidaridad del Hijo de Dios con los hombres.

[6] Además de Rom. 8,3, son: Rom. 1,23; 5,14; 6,5; Filp. 2,7.

In similitudine[m] carnis peccati.—Queda por determinar el valor lógico o gramatical de este grupo preposicional. Se pregunta: ¿toda esta expresión es un simple complemento circunstancial, o más bien una especie de predicado lógico, que, como si fuese un acusativo, afecte a *Filium suum*? Hay que reconocer que se impone esta segunda hipótesis, según la cual toda la frase equivaldría a esta otra: *carne indutum simili carni peccati*, revestido de carne semejante a la carne de pecado. En efecto, que semejantes grupos preposicionales tengan este valor gramatical, es un hecho reconocido; y una vez admitida esta posibilidad, el sentido exige que demos a la frase este valor de predicado lógico. Por poco que se considere, se ve fácilmente que la *carne semejante a la carne de pecado* no es una simple circunstancia modal de la misión del Hijo de Dios, sino algo más intrínseco que afecta su persona; es el término formal de la encarnación, como lo es en la frase *Verbum caro factum est*. Utilizando esta expresión del cuarto Evangelio, podríamos modificar así la de San Pablo: *Deus, Filium suum mittens carnem factum, carnem nimirum similem carni peccati...* Y si así es, como parece, con esta interpretación resulta más evidente lo que independientemente de ella era ya suficientemente claro, es a saber, que la doble solidaridad de Cristo, de pecado y de naturaleza, radica en la misma encarnación y se inicia en ella. Además, con esta interpretación queda preparado el terreno para explicar la otra frase: *de peccato*.

De peccato.—Es tan interesante como instructiva la historia de las interpretaciones a que ha dado lugar esta expresión, al parecer tan sencilla. Comienza por discutirse, no sin calor, si *de peccato* se refiere al verbo precedente *mittens* o al siguiente *damnavit*. Afortunadamente, este problema fundamental puede darse ya por resuelto. A partir de Giustiniani ha prevalecido entre los exegetas modernos la primera solución, con lo cual caen por tierra gran parte de las interpretaciones patrísticas y medievales. Pero, supuesto que *de peccato* afecta a *mittens*, ¿qué significa? También en esto ha hecho fortuna la interpretación de San Cirilo Alejandrino, patrocinada por

Giustiniani y adoptada comúnmente por los exegetas modernos, si bien con variedad de matices[7], pues mientras unos dan a la preposición *de* (περί) el sentido de *acerca de*, otros le dan el de causalidad *(por, a causa de)*, que muchos precisan o explican por el de finalidad *(para, en vista de, a fin de expiar)*. ¿Cuál de esas varias modalidades expresa más fiel y exactamente el pensamiento de San Pablo? Creemos que todas, si bien de muy diferente manera. No son tres sentidos coordinados y expresados con el mismo relieve. El primero, *acerca de*, que responde a la significación primaria de περί, está más bien en la base; apenas sale a la superficie: ni es predominante ni, menos, exclusivo. El sentido que predomina es evidentemente el de causalidad; el negocio de que se trata es al mismo tiempo verdadero motivo: motivo de la misión del Hijo de Dios. ¿Hay que admitir también el sentido de finalidad? Hay que distinguir. La finalidad no puede ser simple determinación de la causalidad explícitamente expresada por *de peccato*, pero puede ser una nueva causalidad de otro orden indicada implícitamente. La razón es obvia. El pecado que determina la misión del Hijo de Dios es algo preexistente *(in genere causae efficientis)*, mientras que la finalidad que se pretende ni es el mismo pecado, sino su abolición, ni es algo existente, sino algo futuro. Además, el modo de expresar estas dos causalidades es muy diferente. La primera se expresa por la misma frase *de peccato*, y explícitamente, mientras que la segunda, de finalidad, se expresa por toda la oración *mittens... de peccato*, y sólo implícitamente. Sería, por tanto, inexacto decir que *de peccato* significa *propter peccatum, id est, ad peccatum abolendum*; añadiendo, empero, que la primera es la de la frase *de peccato*, y la segunda, la de la oración entera, y, además, que la primera es explícita y la segunda sólo implícita.

Así entendida, creemos que esta interpretación de los modernos expresa el pensamiento de San Pablo. Pero ¿expresa *todo* el pensamiento? ¿No quiso decir algo más el Apóstol? Más concretamente: ¿la expresión *de peccato* no tiene además sentido *sacrifical*, equiva-

[7] No carecerá de interés recorrer la gama de estos diferentes matices en los principales intérpretes modernos que hemos podido consultar.

Adoptan el sentido más primitivo de περί, *acerca de:* LAGRANGE *(au sujet du péché)*, LEMONNYER *(pour l'affaire du péché)*, MOFFAT *(to deal with sin)*.

Admiten el sentido de causalidad, vagamente expresado: ELLICOTT y WORDSWORTH *(for sin)*, OBIOLS *(pel pecat)*, NÁCAR-COLUNGA y la versión hispanoamericana *(por el pecado)*.

Expresan el mismo sentido de causalidad algo más precisamente: DE LA TORRE *(por causa del pecado)*, MONTSERRAT *(a causa del pecat)*, WORDSWORTH *(on account of sin)* y los alemanes generalmente: ALLIOLI-ARNDT *(wegen der Sünde)*, CORNELY *(propter peccatum)*, ECKER, RÖSCH, SICKENBERGER, WEISS, WEIZSÄCHER *(un der Sünde willen)*.

Explican esta causalidad en el sentido de finalidad: GIUSTINIANI *(propter peccatum, ut ipsum videlicet aboleret; ... ad abolendum peccatum)*, CORNELY *(ad illud* [peccatum] *abolendum et extinguendum)*, CRAMPON *(pour le péché)*, LANIER *(pour expier le péché)*, PRAT *(en vue du péché, a fin d'expier et de réparer le péché; pour le péché, en vue de briser l'empire du péché)*, RE *(in vista del peccato)*.

A título de curiosidad instructiva hemos de consignar la imprecisión de Fillión. Conservando intacta en el texto la versión de SACY, anticuada, la contradice en el comentario con esta triple interpretación: *au sujet du péché, à cause du péché. c.-à.-d., pour le détruir.*

lente a *víctima por el pecado?* Es curioso que casi todos los exegetas modernos ni siquiera se proponen este problema, que, como vamos a ver, plantean los mismos términos empleados por San Pablo.

La expresión περὶ ἁμαρτίας no la ha forjado San Pablo, sino que tiene remotos antecedentes y larga historia en el Antiguo Testamento. Sólo en el Levítico recurre hasta cincuenta y cinco veces, y siempre en sentido *sacrifical*. Sería interesante, aunque no necesario para nuestro objeto, estudiar la evolución semántica de esta expresión no precisamente en su sentido, sino más bien en su valor gramatical, que comienza por ser un simple complemento diferencial de una determinada clase de sacrificios, hasta convertirse en una especie de sustantivo lógico, que reviste el valor de verdadero término técnico para expresar estos mismos sacrificios *por-el-pecado*. En este supuesto, vale la pena de examinar si en Rom. 8,3 la frase *de peccato*, que, para uniformarse con el uso de la misma Vulgata en todos los otros pasajes en que ocurre la misma frase, habría de ser *pro peccato*, tiene sentido sacrifical. Pero este mismo problema entraña otros tres, que conviene estudiar gradualmente: 1.º, como base de la investigación, ¿en todo este pasaje piensa el Apóstol en la *muerte* del Redentor, por más que no la mencione explícitamente?; 2.º, la frase *pro peccato*, ¿tiene sentido *sacrifical*, aun cuando no sea sino como mero complemento circunstancial de *mittens?*; 3.º, el grupo o bloque preposicional *pro-peccato*, ¿es un verdadero término técnico, equivalente al bloque sustantivo *víctima-pro-peccato?*

Respecto al primer problema, mucho se ha discutido si en este pasaje habla San Pablo de la muerte redentora de Cristo. Quizá el origen de tantas discrepancias se debe a una confusión entre lo que *dice* el Apóstol y lo que *supone* o tiene presente en su pensamiento, por más que no lo diga. Y de ahí el error exegético, en dos sentidos contrarios: cuando se le hace decir más de lo que dice o suponer menos de lo que supone. Es ya casi un tópico decir que en San Pablo las palabras no adecuan el pensamiento o que el pensamiento va más allá de las palabras. Bien puede, por tanto, pensar San Pablo en la muerte de Cristo, sin que por eso la mencione en sus palabras. Y que de hecho pensase, no parece pueda negarse. En la soteriología paulina, la muerte de Cristo, su sangre, su cruz adquieren tal relieve que no parece posible hablase él de los efectos de la redención sin que pensase en la muerte del Redentor. Recientemente se ha querido contraponer, con evidente exageración y falsedad, aunque no sin algún fundamento, la soteriología *sangrienta* o *roja* de San Pablo a la soteriología *blanca* de San Juan. El fundamento objetivo de semejantes exageraciones es la preponderancia que en la soteriología paulina tiene la sangre del Redentor. Recuérdese, además, lo que precede en la misma Epístola a los Romanos: *Quem proposuit Deus* <*propitiatorium*>*... in sanguine ipsius* (3,25); *qui traditus est propter delicta nostra* (4,25); *Christus pro nobis mortuus est* (5,8); *Iustificati in sanguine ipsius..., reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius* (5,9-10), para no citar sino algunas de sus expresiones más características. Y si tan clavada tenía San Pablo en su men-

te la muerte y la sangre de Cristo, no se concibe que en Rom. 8,3 hablase de la condenación del pecado sin que la refiriese o vinculase a la muerte del Redentor. Ni hay que olvidar la doble relación de la muerte de Cristo con el pecado y con la carne. La relación con el pecado es más saliente: dice y repite el Apóstol que *Christus mortuus est pro peccatis nostris* (1 Cor. 15,3)... Ni es menos cierta la relación con la carne: *Qui... medium parietem maceriae <solvit> —inimicitias—in carne sua* (Ef. 2,14); *Et vos... reconciliavit in corpore carnis eius per mortem* (Col. 1,21-22). Ni se diga con Lagrange que aquí «no se trata ya de la justificación, sino de la vida cristiana, liberada de la ley del pecado» *(In loc.)*; pues el mismo San Pablo ha dicho poco antes que *vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, <ut> ultra non serviamus peccato* (6,6); es decir, *para que la justicia de la ley se realice plenamente en nosotros*, era menester que antes fuese crucificada con Cristo nuestra carne, que era la que reducía la ley a la impotencia. Por fin, aun cuando la frase *mittens in similitudine[m] carnis peccati* se refiera, como creemos y luego demostraremos, a la encarnación, hay que notar, empero, dos cosas: primera, que la encarnación para San Pablo está orientada hacia la cruz y es ya un preludio de la redención; segunda, que, aun cuando esta frase hablase exclusivamente de la encarnación, la que luego sigue, *damnavit peccatum in carne*, no puede referirse, principalmente a lo menos, sino a la muerte de cruz.

Pasemos al segundo problema, el valor *sacrifical* de *pro peccato*. Es un problema positivo, en que no los argumentos apriorísticos, sino los hechos han de decidir. Examinemos, pues, los hechos. Ya hemos notado anteriormente que *pro peccato* es de uso frecuentísimo en el Antiguo Testamento, como *frase hecha*, constantemente relacionada con una determinada especie de sacrificio, que se llamó *pro peccato*. En el Nuevo Testamento se halla usada seis veces en la Epístola a los Hebreos, cuatro en singular *(pro peccato:* 16,6; 10,8; 10,18; 13,11) y dos en plural *(pro peccatis:* 5,3; 10,26), y siempre en sentido *sacrifical*. Se halla además una vez en 1 Pedr. (3,18) y tres veces en 1 Jn. (2,2; 4,10), siempre en plural, siempre en sentido *sacrifical* y siempre también refiriéndose a la muerte del Salvador. La conclusión de estos hechos parece obvia: se trata de una frase hecha de valor reconocido y constante; luego en este sentido la usó San Pablo, si no se prueba evidentemente lo contrario. Podemos precisar algo más. *Pro peccato* siempre tiene sentido *sacrifical*, y en el Nuevo Testamento, cuando no se refiere a los sacrificios *pro peccato* del Antiguo, se refiere a la muerte del Redentor, la cual presenta, consiguientemente, como verdadero sacrificio. Luego en San Pablo, Rom. 8,3, en que no se refiere a los sacrificios antiguos, ha de referirse a la muerte del Redentor, la cual presenta como sacrificio. Esta solución, como se ve, confirma la del problema anterior, es decir, que en Rom. 8,3-4, San Pablo tiene presente la muerte de Cristo. A su vez, la solución del problema anterior, obtenida independientemente de *pro peccato*, es una confirmación de la solución dada al segundo problema.

Por lo dicho podrá apreciarse el valor del reparo que opone el P. Prat al sentido *sacrifical* de *pro peccato*. «Nada—dice—sugiere la idea de sacrificio, y la locución elíptica difícilmente sería entendida» [8]. La idea de sacrificio no la sugiere simplemente, sino que claramente la expresa la misma frase *pro peccato*, la cual, además, dado su uso corriente, se podía y debía entender sin dificultad alguna. Lo de *locución elíptica* no vale si entendemos la frase como simple complemento circunstancial de *mittens*, en lo cual no hay propiamente elipsis; la locución sólo resulta elíptica si se toma como equivalente de la frase plena *victima-pro-peccato*. Pero esto nos lleva ya al tercer problema, antes indicado.

La expresión *pro peccato*, siempre dentro de su sentido *sacrifical*, puede tener, y de hecho tiene, varios usos de diferente valor gramatical, que, para nuestro objeto, podemos reducir a dos: su uso normal, como complemento circunstancial de un verbo o nombre que signifiquen (o supongan o connoten) sacrificio, o bien su uso elíptico, como equivalente de un sustantivo lógico, en el sentido de *victima-pro-peccato* (que en alemán, por ejemplo, se expresa con una sola palabra: *Sündopfer)*. Citaremos algunos ejemplos de este uso elíptico: *Ista est lex holocaustorum, et sacrificii, et pro peccato...* (Lev. 7,37). *Holocaustum et pro peccato non postulasti* (Salm. 39,7). *Holocautomata <et> pro peccato non tibi placuerunt* (Hebr. 10,6). *Hostias et oblationes et holocautomata <et> pro peccato noluisti nec placita sunt tibi* (Hebr. 10,8). Es, pues, cierto, y no raro, el uso elíptico de *pro-peccato* en el sentido, en cierta manera técnico, de *victima-pro-peccato*. Es, por tanto, posible este uso en Rom. 8,3. ¿Es tal, de hecho, su sentido? Por de pronto no puede negarse que predispone a la solución afirmativa el que San Pablo, las otras dos veces que usa esta expresión, la use en sentido elíptico, tomándola como una especie de bloque sustantivo o como un término técnico. Otras dos razones, además, favorecen la misma solución. Primeramente, *pro peccato* conserva su valor nativo de mero complemento circunstancial o diferencial cuando gramaticalmente afecta a un verbo o nombre que de alguna manera signifique la idea de sacrificio; se convierte, en cambio, en cuasi-sustantivo siempre que no se emplee como determinante de otra palabra que ya signifique sacrificio. Ahora bien, para que en Rom. 8,3, *pro peccato* pudiera ser simple complemento circunstancial, sería menester que *mittens*, única palabra a la cual pueda referirse, llevase en sí la idea de sacrificio, y no parece pueda decirse que *mittens* tenga sentido *sacrifical*. Hay que tomar, pues, *pro peccato* como equivalente lógico de *victima-pro-peccato*. En segundo lugar, en Rom. 8,3, *pro peccato* es gramaticalmente paralelo a la frase precedente: *in similitudine[m] carnis peccati*. Ahora bien, como antes hemos indicado, esta frase tiene el valor de un bloque cuasi-sustantivo. Luego lo mismo habrá que decir de *pro peccato*.

Esta interpretación de *pro peccato* en Rom. 8,3, no es nueva; ya la había propuesto Orígenes. Y no podemos menos de notar el

[8] *La Théologie de Saint Paul* p.2.ª l.4 c.1 not.L (París 1913) p.259.

hecho curioso de que los modernos exegetas, tan minuciosos en reseñar y refutar las interpretaciones más inverosímiles de los antiguos, no mencionen siquiera a Orígenes. He aquí en pocas palabras la interpretación del maestro alejandrino: «*Pro peccato* ergo, hoc est per hostiam carnis suae quam obtulit pro peccato» *(In Rom.* 1 VI n.12: MG 14,1095). Recientemente han adoptado la misma interpretación W. Sanday y A. C. Headlam. Pero más que esa interpretación de los críticos ingleses nos interesa el caso curiosísimo, y único entre las modernas versiones bíblicas, de la Biblia publicada a nombre de Torres Amat, cuyo verdadero autor, como recientemente se ha demostrado, es el jesuita P. José Petisco. He aquí la versión de todo el pasaje: «Pues lo que era imposible que la ley *hiciese,* estando *como estaba* debilitada por la carne, *hízolo* Dios, *cuando,* habiendo enviado a su Hijo *revestido* de *una* carne semejante a la del pecado, y *héchole víctima* por el pecado, mató *así* el pecado en la carne, a fin de que la justificación de la ley tuviese *su* cumplimiento en nosotros». Esta versión, en medio del sistema parafrástico adoptado por el autor, tiene verdaderas filigranas de precisión y exactitud, de que no era capaz Torres Amat, y que delatan la mano de un experto helenista, cual lo era el P. Petisco. Son dignas de notarse algunas de estas filigranas, claros indicios de que la versión, a través de la Vulgata, se hacía del original griego. *Habiendo enviado* responde no al presente latino *mittens,* sino al aoristo griego πέμψας. *Carne semejante a la del pecado* es una manera ingeniosa de reproducir el sustantivo concreto ὁμοιώματι, como antes hemos notado. Con la adición de *revestido de... y héchole víctima...* se han transformado los que en apariencia eran complementos circunstanciales en verdaderos predicados o aposiciones a *Hijo.* Pero lo más notable de todo es la adición de *víctima,* que ha dado a la expresión *pro peccato* su verdadero sentido y su genuino valor gramatical. Este último acierto, tan ajeno y aun contrario a la corriente exegética de aquel tiempo y a las versiones bíblicas entonces en boga, crea un problema de crítica histórico-literaria. ¿Conoció Petisco el comentario de Orígenes y adoptó su interpretación? ¿Se inspiró en alguno de los autores castellanos que, al hacer su versión, constantemente consultaba? ¿Cayó en la cuenta, al traducir el Antiguo Testamento, principalmente el Levítico, del valor *sacrifical* de *pro peccato?* Esta última suposición nos parece la más verosímil, dado que Petisco, como helenista que era, al traducir de la Vulgata no perdería de vista la versión de los Setenta.

Supuesta esta significación *sacrifical* de *pro peccato,* no es difícil descubrir en esta expresión el sentido de solidaridad de pecado que hemos hallado en la frase precedente: *in similitudine[m] carnis peccati.* Conocida es la significación de la acción simbólica de imponer las manos sobre las víctimas que se sacrificaban por los pecados [9], acción por la cual se transferían a la víctima y recaían sobre su cabeza los pecados de los que la ofrecían. Conforme a este simbolismo, al ser Cristo constituido víctima por el pecado del mundo, toda la Humanidad, como poniendo sus manos sobre su Cabeza, le transfería y comunicaba sus propios pecados y le hacía solidario de ellos. Hermosamente dijo Orígenes: «Posuit ergo et manum suam super caput vituli: hoc est, peccata generis humani imposuit super caput suum. Ipse est enim Caput corporis Ecclesiae suae» *(In Luc.* hom.1 n.3: MG 12,408).

[9] Cf. KORTLEITNER *Archaeologia biblica* p.1.ª sec.1 c.2 (Oeniponte 1917) p.310.

Resumiendo lo dicho, hemos hallado, por el examen interno de los textos, que las dos expresiones *in similitudine[m] carnis peccati* y *de peccato* son dos aposiciones o predicados lógicos de *Filium* y que entrambas, cada una a su manera, expresan la idea de la solidaridad. Comparémoslas ahora con los textos paralelos.

El paralelismo de Rom. 8,3, con Gál. 4,4, universalmente reconocido, salta a la vista. Pero vayamos por partes. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* equivale a *Deus Filium suum mittens in similitudine carnis.* De ahí la doble consecuencia: 1.ª, *factum ex muliere* es una aposición de *Filium:* confirmación no despreciable de que hay que reconocer el mismo valor gramatical y la misma relación con *Filium* a la expresión paralela *in similitudine[m];* 2.ª, *factum ex muliere* significa la solidaridad del Hijo de Dios con los hombres, iniciada y radicada en la encarnación; es, pues, obvio y natural entender de semejante manera el texto paralelo de Rom., es decir, que la misión del Hijo de Dios y la semejanza de nuestra carne, de que allí se habla, se entiendan de la misma encarnación, si bien en orden a la redención o a la muerte redentora. En suma, que la comparación de los textos paralelos nos lleva al mismo resultado que el análisis directo.

El otro inciso de Gál. 4,4, *factum sub lege,* tiene mayor afinidad con la doble mención del pecado en Rom. 8,3, ... *carnis peccati et de peccato,* de lo que a primera vista pudiera creerse. En efecto, *factum sub lege* significa *sometido a la sanción de la ley,* esto es, a las penas impuestas por la transgresión de la ley. Ahora bien, este reato de pena no se concibe sin el previo reato de culpa, que es el que hemos hallado anteriormente en la doble mención del pecado en Rom. 8,3. Convergen, pues, en idéntica significación o, si se prefiere, se completan mutuamente ambos textos paralelos. Y, esto supuesto, es igualmente obvia y natural la doble consecuencia que en los incisos precedentes acabamos de señalar. Si *factum sub lege* es una aposición predicativa, es muy lógico concebir de igual manera la expresión *de peccato;* y si la primera no se explica sin el principio de solidaridad en el pecado, por el mismo principio habrá que explicar igualmente la segunda. Nueva convergencia del cotejo de textos paralelos con el análisis interno.

Más sencilla, y también más convincente, es la comparación de Rom. 8,3, con los dos restantes textos paralelos de 2 Cor. 5,21, y Gál. 3,13. Baste notar que tanto *Eum... pro nobis peccatum fecit* como *Christus... factus pro nobis maledictum* expresan la solidaridad de pecado, y que tanto *peccatum* como *maledictum* son predicados lógicos, respectivamente, de *eum* y de *Christus.* Que son las mismas dos conclusiones de los cotejos precedentes.

La comparación de los cuatro textos nos ha llevado al mismo resultado que el análisis de cada uno de los textos en particular. No se podía desear mejor comprobación.

Otras comparaciones, no menos fecundas, pudiéramos hacer con otros textos de San Pablo; solas dos nos bastarán con dos pasajes de la Epístola a los Hebreos, cuya afinidad de pensamiento con Rom. 8,3-4, resalta tanto más cuanto menor es la semejanza literal o verbal de ambos pasajes.

Sea el primero Hebr. 9,26-28: *Nunc autem semel in consummatione saeculorum ad <abolitionem> peccati per <immolationem sui> apparuit: ... semel oblatus [...] ad multorum <tollenda> peccata.* Notemos las afinidades, verdaderamente sorprendentes, que, en medio de las discrepancias literarias, delatan el fondo y el cuño paulino de la Epístola a los Hebreos:

ad <abolitionem> peccati = damnavit peccatum in carne;
per <immolationem> sui = }
oblatus ad <tollenda> peccata } *= (victima)-pro-peccato;*
apparuit = Deus Filium suum mittens.

A las cuales hay que añadir otra afinidad con Gál. 4,4:

In consummatione saeculorum = ubi venit plenitudo temporis.

No tememos afirmar que Hebr. 9,26-28, es el mejor comentario teológico de Rom. 8,3-4, si ya no es que bajo este respecto le aventaja el otro pasaje. Poco después prosigue el Apóstol: *Ideo ingrediens mundum dicit:*

Hostiam et oblationem noluisti:
corpus autem aptasti mihi;
holocautomata <et> pro peccato non tibi placuerunt:
tunc dixi: Ecce venio:
In capite libri scriptum est de me:
ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

Superius dicens: quia «Hostias et oblationes», et «holocautomata <et> pro peccato noluisti nec placita sunt tibi», quae secundum legem offeruntur, tunc <dixit>: «Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam»: aufert primum, ut sequens statuat. In «qua voluntate» sanctificati sumus per «oblationem corporis» Iesu Christi <semel pro semper> (Hebr. 10,5-10).

Prescindiendo de otras observaciones ya hechas anteriormente, como, por ejemplo, la referente a la expresión, dos veces repetida, *pro peccato* en el sentido de *victima-pro-peccato*, tres cosas conviene notar: 1.ª La frase, también dos veces repetida, *ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam*, corresponde a *Deus Filium suum mittens*: es la obediencia del Hijo a la misión del Padre. 2.ª Es de capital importancia para la teología de San Pablo y para la soteriología en general la estrecha correspondencia y conexión establecida entre la encarnación y el sacrificio de la cruz. Habla el Redentor en el momento mismo de la encarnación, *ingrediens mundum*, y, no obstante, se traslada, por así decir, al Calvario para ofrecer su vida en

sacrificio en aras de la obediencia a su Padre. La encarnación está, para San Pablo, totalmente orientada hacia la redención y la cruz. La oblación amorosa y obediente, iniciada en la encarnación y continuada hasta la cruz, junta en uno los dos extremos de la vida del Redentor y de la obra de la redención. Y esta oblación, elemento moral y formal de la pasión y muerte redentora, es la que, junto con la dignidad de la persona, da todo su valor al sacrificio de la cruz. 3.ª Las dos expresiones correlativas *corpus aptasti mihi* y *per oblationem corporis* son un magnífico comentario de *in similitudine[m] carnis peccati*, y muestran que esta semejanza con nuestra carne de pecado es, por una parte, obra de la encarnación, y por otra, una preparación para la inmolación de la cruz. Si se hubiera tenido presente esta íntima conexión entre la encarnación y la muerte redentora, no se hubiera discutido tanto sobre si en Rom. 8,3-4, se habla o no de la redención y de la muerte del Redentor. La evidencia no se discute.

Resultado de todos estos análisis laboriosos y cotejos minuciosos de textos paralelos o afines será la síntesis doctrinal de la soteriología de San Pablo en ellos encerrada. Esta doctrina soteriológica puede reducirse a tres puntos, todos ellos relativos al principio de solidaridad.

1.º Principio y fundamento de todo es el hecho mismo de la solidaridad y su doble sentido: solidaridad de naturaleza y solidaridad de pecado. La de naturaleza la expresa San Pablo al indicar que el Hijo de Dios fue enviado en carne esencialmente idéntica a nuestra carne, y, más claramente, al afirmar que fue *hecho de mujer*. Mucho más relieve da el Apóstol a la solidaridad de pecado, al decir que el Hijo de Dios fue enviado *en carne semejante a la carne de pecado y como víctima por el pecado*; más aún, que fue *hecho pecado y maldición y sujeto a la sanción de la ley*. Con estas y semejantes expresiones quiere decir que el Hijo de Dios se hizo tan uno con nosotros, nos incorporó consigo tan estrechamente, que El y nosotros formamos una sola persona moral, que El es nosotros, y nosotros El; y que, en virtud de esta compenetración e identificación moral y jurídica, se apropió e hizo como si fuesen suyos nuestros pecados, llegando con inefable dignación a contraer el reato de culpa y el consiguiente reato de pena que sobre nosotros pesaba.

2.º Esta doble solidaridad disponía y como habilitaba al Hijo de Dios hecho hombre para poder ser nuestro Redentor por vía de justicia, dado que sin ella no podía justamente recaer sobre El la pena que nosotros teníamos merecida. Gracias a esta solidaridad pudo verificarse lo que sin ella sería un contrasentido: que el pecado, al ser condenado en la carne de Cristo, quedaba, por el mismo caso, condenado y exterminado radicalmente de toda carne, es decir, de todo el linaje humano. De otras muchas maneras y bajo diferentes aspectos expresó el Apóstol la conexión de la solidaridad con la redención. Así dijo que *Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición..., para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús, a fin de que reci-*

biésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe. Así también que, *cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo de cabe sí a su propio Hijo, hecho de mujer, hecho reo de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la sanción de la ley, a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva.* Así, además, que Dios *al que no conoció pecado, por nosotros le hizo pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él.* Así, finalmente, que Dios le dio *un cuerpo a propósito,* cargado con nuestros pecados y sujeto a la muerte, para que nosotros pudiéramos ser *santificados mediante la oblación del cuerpo de Jesu-Cristo.*

3.º Por fin, esta solidaridad la contrajo el Redentor con la Humanidad en la encarnación y con la encarnación. Mientras los dos puntos anteriores acaso ofrecerán para algunos escasa novedad, este tercero, en cambio, quizás les parezca demasiado nuevo. Y, sin embargo, pertenece, a nuestro juicio, a la sustancia misma de la soteriología paulina. Y creemos haberlo demostrado. Y lo que acabamos de decir acerca del segundo punto es una demostración convincente. Si la solidaridad, así la del pecado como la de la naturaleza, es una disposición o habilitación del Hijo de Dios hecho hombre para poder ser Redentor, es evidente que ha de ser previa a la misma redención y que no puede ser efecto suyo. Desearíamos se notase bien la diferencia esencial entre el estadio terminal o de pleno desenvolvimiento vital del Cuerpo Místico de Cristo y su estadio inicial, que es como su fundamento o base. Que si la plena organización y la vida espiritual del Cuerpo Místico de Cristo es efecto de la redención, y, consiguientemente, posterior a ella, no cabe decir lo mismo de la solidaridad de naturaleza y de pecado, que es su condición previa. Al afirmar tan categóricamente San Pablo que si *uno murió por todos, luego todos murieron,* evidentemente no quiso decir que estábamos en El porque morimos en El, sino, inversamente, que morimos en El porque ya previamente estábamos en El. Esto es lo obvio, natural y lógico. Y si ya antes de la redención estábamos en Cristo, ya nadie negará que nuestra incorporación en Cristo radica en la misma encarnación y se inicia con ella. Sobre todo que así lo afirma San Pablo, como hemos notado, al decir que el Hijo de Dios fue enviado *en semejanza de carne de pecado,* y más claramente aún cuando dice que Dios le envió *hecho de mujer,* y con una evidencia que no deja lugar a la menor duda, cuando nos presenta al Redentor *al entrar en el mundo* con la encarnación ofreciéndose ya a la muerte en cruz por la redención del mundo; oblación que presupone al Hijo de Dios dispuesto y habilitado con la solidaridad de naturaleza y de pecado para poder ser sacrificado en sustitución de los sacrificios de la Antigua Alianza. Sólo en virtud de la solidaridad pudo la encarnación ser, como lo fue, el acto inicial y como el preludio de la redención humana.

CAPITULO IV

«*Resucitó por nuestra justificación*»: *valor soteriológico de la resurrección de Cristo*

No imaginaba San Pablo, cuando escribía a los Romanos que Cristo fue *entregado por nuestros delitos y fue resucitado por nuestra justificación* (Rom. 4,25), cuánto trabajo iban a ocasionar sus palabras, tan sencillas a primera faz, a teólogos y exegetas. Realmente pocos pasajes de sus epístolas han sido tan controvertidos como éste ni dado lugar a tan diferentes interpretaciones. Aunque sería injusto echar al Apóstol la culpa de tantas divagaciones. Con atender un poco más al contexto se hubieran excusado la mayor parte de esas interpretaciones, o inexactas o simplemente descabelladas. Otras, empero, si bien exegéticamente insostenibles, declarando estas palabras a la luz de la teología integral del Apóstol, les han comunicado unos esplendores teológicos que fuera injusto desdeñar. Deslindar cuidadosamente lo que el texto dice y lo que sugiere es el objeto principal de este estudio.

Y comencemos excluyendo lo que no significan las palabras de San Pablo.

Al decir el Apóstol que Cristo *fue entregado por nuestros delitos y resucitado por nuestra justificación,* no habla en sentido exclusivo. No quiere decir que la expiación de nuestros pecados se deba únicamente a la muerte del Redentor, ni menos que nuestra justificación sea obra exclusiva de su resurrección. Para San Pablo la muerte y resurrección de Cristo, desde el punto de vista soteriológico, forman un todo inseparable, cuyas dos partes se llaman y completan mutuamente. Podremos, ciertamente, distinguir en el acto redentor dos aspectos diversos, negativo y positivo; mas al fin serán dos aspectos de una misma realidad. De igual manera, en la justificación del hombre, aplicación subjetiva de la redención, podremos también distinguir dos fases, negativa y positiva: la remisión de los pecados y la santificación; pero esas dos fases no son dos realidades diferentes.

Hay más: la misma apropiación correlativa de la expiación de los pecados a la muerte y de la justificación a la resurrección no es tan fija y constante que algunas veces no se invierta. La remisión de nuestros pecados está vinculada a la resurrección de Cristo: *Si Cristo no ha resucitado..., aún... estáis en vuestros pecados* (1 Cor. 15,17). Inversamente, la justificación se atribuye muchas veces a la muerte del Redentor: *Justificados ahora en su sangre, seremos salvos por El de la ira [divina]* (Rom. 5,9; cf. 3,24-25).

Por tanto, toda interpretación que no parte de este supuesto flaquea en su misma base. Con su habitual penetración y exactitud condensó San Juan Crisóstomo, en su comentario a este pasaje, el pensamiento del Apóstol: «Para esto murió y para esto resucitó [Cristo]: para hacernos justos». Que es lo mismo que había escrito

San Pablo: *¿Quién presentará una acusación contra los escogidos de Dios? Dios es quien justifica: ¿quién [los] condenará? Cristo Jesús, que murió, mejor dicho, que resucitó, [es] quien está a la diestra de Dios, quien también intercede por nosotros* (Rom. 8,33-34).

Así, pues, al separar el aspecto negativo del positivo de nuestra salud y relacionarlos separadamente con los dos aspectos igualmente separados de la obra redentora, usa el Apóstol una figura de lenguaje que pudiéramos llamar *endíadis doble*, figura enteramente análoga a la que usa poco después en la misma Epístola, cuando dice: *Con el corazón se cree para justicia y con la boca se confiesa [la fe] para salud* (Rom. 10,10). Donde es claro que, si la profesión externa es complemento de la fe interna, como la salud es consumación de la justicia, no es menos evidente que la justicia exige la confesión de la fe, como la salud depende de la misma fe interna. Así que las atribuciones establecidas por San Pablo no son en ninguna manera exclusivas: son meras apropiaciones. Aunque, por otra parte, esas apropiaciones no carecen de fundamento racional.

Volviendo, pues, a nuestro texto, se ofrece espontáneamente la cuestión: ¿qué razón hay para atribuir con propiedad la expiación de los pecados a la muerte, y la justificación a la resurrección de Cristo? Porque, sin duda, las relaciones expresadas por el Apóstol son mucho más naturales que las inversas, y hubiera sido extraño decir, al revés, que *Cristo murió por nuestra justificación y resucitó por nuestros pecados.*

La conexión entre nuestros pecados y la muerte de Cristo es menos difícil de señalar[10]; ni tratamos ahora de averiguarla; en cambio, parece dificilísimo mostrar la conexión especial que indica San Pablo entre nuestra justificación y la resurrección de Jesús. ¿Cuál podrá ser la fuerza justificativa de la resurrección? ¿Qué causalidad ejerce en nuestra justificación la resurrección de Cristo?

Antes de comenzar esta labor, parte exegética, parte teológica, no será fuera de propósito eliminar todas las interpretaciones que no conservan el sentido natural de las palabras. Dice San Pablo que Cristo *fue resucitado por nuestra justificación,* lo cual supone una conexión entre la resurrección del Salvador y nuestra justificación misma. Según esto, quedan excluidas todas las interpretaciones que niegan esta conexión y suponen que Cristo resucitó para disponer, o confirmar, o manifestar simplemente nuestra justificación. Además, propiamente, no dice San Pablo que Cristo resucitó, sino que *fue resucitado* por Dios Padre *por nuestra justificación;* con lo cual se excluye de la resurrección toda idea de causa meritoria, puesto

[10] Puede dudarse si nuestros pecados los considera aquí San Pablo en cuanto existen o bien en cuanto hay que remitirlos; en otros términos: en cuanto reclaman la sanción de la divina justicia o en cuanto inspiran la compasión de la divina misericordia. A nuestro juicio, San Pablo se coloca aquí en el primer punto de vista. En efecto: no dice el Apóstol que Cristo *murió,* sino que *fue entregado* por nuestros pecados. Además, esta expresión es una cita de Isaías (53,12), en donde el sentido de sanción justiciera parece evidente. Ahora que, si bien se considera, ambos sentidos se completan y reclaman mutuamente, pues, si Cristo pagó la pena debida a nuestros pecados, fue para que nos fueran misericordiosamente perdonados. El segundo sentido está virtualmente contenido en el primero.

que se considera no como acción de Cristo, sino como obra de Dios Padre.

Esto supuesto, examinemos ya el sentido exacto de las palabras de San Pablo. El contexto nos dará la clave.

* * *

Todo el capítulo 4 de la Epístola a los Romanos es una explanación de estas palabras del Génesis (15,6): *Creyó Abrahán a Dios, y le fue imputado a justicia* (Rom. 4,3). Prueba en él San Pablo que Abrahán fue justificado no en virtud de la circuncisión ni por las obras de la ley, sino en virtud de la fe, la cual, sin ser justicia ni equivaler a ella, fue, con todo, aceptada por Dios misericordiosamente y graciosamente recompensada con el don de la justicia, a la cual vinculó también la paternidad de todas las gentes y la promesa mesiánica. Al fin concluye el Apóstol: *Mas no se ha escrito por él solamente que «le fue imputado» [a justicia], sino también por nosotros, a quienes será imputado: [esto es,] a los que creyeren en aquel que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos, el cual fue entregado [a la muerte] por nuestros delitos y resucitado por nuestra justificación. Justificados, pues, en virtud de la fe, tengamos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo* (Rom. 4,23; 5,1). Es evidente que la justificación de que habla San Pablo es la que viene de la fe, y la fe que justifica es de un modo especial la fe en la resurrección de Cristo; mejor dicho: la fe en Dios, que resucitó a Jesús. Es, por tanto, la fe lazo que une nuestra justificación con la resurrección de Cristo, e instrumento de Dios, que resucitó a Jesús, para nuestra justificación. Consiguientemente, la causalidad que establece aquí San Pablo entre la resurrección y la justificación no es inmediata, sino mediante la fe. Y la resurrección es aquí respecto de la fe no meramente condición indispensable para la predicación evangélica, como quieren Toledo y Cornely, ni siquiera como principal motivo de credibilidad, como pretenden muchos, apoyados en la autoridad de San Agustín, sino como objeto principal del acto formal de la fe[11]. La analogía entre nuestra fe y la de Abrahán es perfecta. Creyó Abrahán a Dios, que le prometía un hijo y en él numerosa posteridad, y su fe le fue tomada a cuenta de justicia; creemos nosotros en Dios, que resucitó a su Hijo Jesucristo, y nuestra fe, igualmente, se nos toma a cuenta de justicia. Este sentido habrán de tener, si han de ser fiel interpretación del pensamiento de San Pablo, estas hermosas palabras del P. Fernando Prat, S. I.: «Nuestra fe en Cristo no es una fe en Cristo muerto, sino en Cristo Salvador, en Cristo viviente, es decir, en Cristo resucitado. *Creemos que Jesús murió y resucitó* (1 Tes. 4,14); para que la fe nos sea imputada a justicia es necesario creer *en aquel que ha resucitado de entre los muertos a Jesús nuestro Señor* (Rom. 2,24;

[11] Esta misma significación, expresada aún con mayor precisión, tiene este otro pasaje de la Epístola a los Colosenses: *Fuisteis resucitados juntamente [con Cristo] por la fe de la operación de Dios, que le resucitó de entre los muertos* (Col. 2.12).

10,9). Sin la resurrección, la fe que justifica no tiene su objeto completo»[12].

Todo esto dice San Pablo, y a nuestro juicio, nada más que esto; así que, si se tratase meramente de una exegesis del texto discutido, habríamos acabado[13]. Pero la expresión de San Pablo es sugestiva, y en realidad ha sugerido concepciones espléndidas sobre la influencia santificadora de la resurrección de Cristo. Fuera de que la expresión misma *fue resucitado por nuestra justificación* quizás no agote toda su fecundidad con la aplicación que de ella hace el Apóstol en este lugar; acaso, más que una frase nacida de las entrañas mismas del contexto, sea un principio trascendental que tenga otros alcances más allá de la aplicación inmediata que el contexto le impone. De todos modos, los horizontes del valor soteriológico de la resurrección son en la teología de San Pablo inmensamente más vastos, y si esta inmensidad rebasa los límites del texto discutido, por lo menos se puede contemplar desde él como de un centro de observación. Así lo han hecho muchos intérpretes, y si acaso se han equivocado en la exegesis literal del texto, han acertado en la intuición comprensiva de la doctrina integral del Apóstol. Ni puede tampoco negarse que, una vez establecida esta doctrina independientemente del texto discutido, parece estar contenida en él, y halla en él, por lo menos, una expresión acomodada.

* * *

En la Epístola a los Colosenses, entre la exposición dogmática y la exhortación moral, conclusión de la primera y juntamente preámbulo de la segunda, ha condensado San Pablo en breves palabras las múltiples participaciones de la resurrección de Cristo que llegan a los fieles. *Si, pues, fuisteis resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; aspirad a las cosas de arriba, no a las que están sobre la tierra. Porque habéis muerto* [*con Cristo a las cosas de la tierra*], *y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vida vuestra, se manifieste, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con El en gloria* (Col. 3,1-4). Tres resurrecciones nuestras, a imitación de la resurrección de Cristo, insinúa aquí San Pablo: una pretérita y fundamental: *fuisteis resucitados con Cristo;* otra presente y moral: *buscad, anhelad las cosas de arriba,* y otra, finalmente, futura y gloriosa: *también vosotros seréis manifestados juntamente con El en gloria.* De estas tres resurrecciones, la segunda y la tercera no nos interesan al presente; baste decir ahora que, respecto de nuestra resurrección moral, es la resurrección de Cristo nuestro modelo supremo, y respecto de nuestra resurrección gloriosa al fin de los tiempos, es la de Cristo no sólo modelo y causa ejemplar, sino principalmente prenda y como primicias. Cristo resucitado es el ideal de la vida santa y de la vida bienaventurada: como Cristo hemos de vivir en esta vida y con Cristo hemos de reinar y gozar en la otra. Pero antecedente a estas dos resurrecciones y fundamento de ellas es otra resurrección, que podemos llamar mística, espiritual, pero que entraña realidades profundas del mismo orden físico: la resurrección de la muerte del pecado a la vida de la gracia. Creación nueva llama San Pablo a esta resurrección: *Si uno está en Cristo, es una nueva creación* (2 Cor. 5,17). Respecto de esta resurrección a la gracia, ¿qué causalidad ejerce la resurrección de Cristo?

[12] *La Théologie de Saint Paul* p.2.ª not.N, 11,2 (París 1913) p.307.

[13] Hablamos, claro está, del contenido teológico de esta expresión. Desde otros puntos de vista, la exegesis tiene amplios horizontes en que explayarse. Una observación de este género queremos hacer, por estar relacionada con la teología. La expresión de San Pablo es doblemente antitética: no sólo en cuanto a los elementos (entregado y resucitado, pecados y justificación), sino también en cuanto a sus respectivas relaciones, pues no son análogas la relación de los pecados con la muerte y la de la justificación con la resurrección. Los pecados son antecedentes a la muerte y causa de ella; en cambio, la justificación es posterior a la resurrección y efecto suyo. Parecida inversión de relaciones está contenida en otro texto importante, análogo al anterior por su sentido teológico: [*A Cristo*], *que no conoció pecado,* [*Dios*] *le hizo pecado por nosotros: para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en El* (2 Cor. 5,21). El pecado lo comunicamos nosotros a Cristo; la justicia nos la comunicó Cristo a nosotros.

La primera causalidad, indudablemente, es la de causa ejemplar. Pocas ideas pertenecen más íntimamente a la teología de San Pablo que esta causalidad ejemplar de la resurrección de Cristo. Para no ir más lejos, al decir a los Colosenses: *si fuisteis resucitados con Cristo,* o mejor, según la fuerza del original griego: *si fuisteis asociados a la resurrección de Cristo, si resucitasteis a su imitación,* indica claramente el Apóstol que la resurrección del Salvador es modelo, tipo, ideal, causa ejemplar de nuestra resurrección espiritual a la gracia. Nadie mejor que Santo Tomás ha declarado esta admirable causalidad de la resurrección de Cristo: «Siendo la humanidad de Cristo, en cierta manera, instrumento de su divinidad, todas las pasiones y acciones de la humanidad de Cristo fueron para nosotros fuentes de salud, como que provenían de la virtud de la divinidad. Mas porque el efecto tiene hasta cierto punto semejanza con la causa, la muerte de Cristo, por la cual se extinguió en El la vida mortal..., es causa de la extinción de nuestros pecados; mas su resurrección, por la cual volvió a una vida nueva de gloria..., es causa de nuestra justificación, por la cual volvemos a la novedad de la justicia»[14].

Además de esta eficiencia ejemplar insinúa el Angélico Doctor otra causalidad misteriosa, que él llama instrumental: «La resurrección de Cristo obra en virtud de la divinidad, la cual, ciertamente, se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos, sino también a la resurrección de las almas, pues de Dios es así el que el alma viva por la gracia como el que el cuerpo viva por el alma. Por tanto, la resurrección de Cristo tiene instrumentalmente virtud efectiva, no solamente respecto de la resurrección de los cuerpos, sino también respecto de la resurrección de las almas»[15]. Algo más explica el santo Doctor esta causalidad instrumental al hablar de la resurrección de los cuerpos: «La resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección por causa de la virtud divina, de la

[14] *In Rom.* 4,25.

[15] *S. Th.* 3 q.56 a.2 c.

cual es propio vivificar a los muertos; la cual virtud alcanza presencialmente todos los lugares y tiempos. Tal contacto virtual basta para verificar esta eficiencia»[16]. Mucho más significativa sería otra expresión de Santo Tomás, si no anduviera mezclada con otros elementos. Dice así, hablando de la pasión, cuya eficacia instrumental equipara enteramente a la de la resurrección: «La pasión de Cristo, si bien es corporal, tiene, empero, virtud espiritual por razón de la divinidad [a la cual está] unida, y de este modo adquiere eficacia por espiritual contacto, es a saber, por la fe y el sacramento de la fe»[17].

Para hacer cabal concepto de la doctrina de Santo Tomás y distinguirla de otras explicaciones, hay que notar tres cosas: primera, que esta causalidad no es propia y exclusiva de la resurrección, sino común a todas las acciones y pasiones del Salvador[18]; segunda, que el agente principal de esta actividad instrumental es la divinidad, a la cual está unida personalmente la humanidad[19]; tercera, que el contacto de la resurrección con el efecto es solamente virtual y se verifica por la fe y los sacramentos[20].

Análoga a la primera faz con la exposición de Santo Tomás, aunque, en realidad, radicalmente diversa, es otra explicación que adopta como definitiva el P. Fernando Prat, S. I. La expondremos con sus mismas palabras: «La resurrección de Cristo... está íntimamente ligada al fruto de la muerte redentora y al don del Espíritu Santo. En el instante de la resurrección es cuando Jesús viene a ser *espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45). Anteriormente tenía, a no dudarlo, el Espíritu en toda su plenitud; mas el Espíritu que moraba en El, trabado por las limitaciones inherentes a la economía de la redención, no podía desenvolver toda su energía vital. Sobre todo, el mismo Cristo no estaba aún en disposición de comunicar a los otros la plenitud de la vida. Este privilegio exigía como condición previa la muerte y la resurrección. *Os conviene a vosotros,* había dicho Jesús, *que yo me vaya; porque si yo no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas, si yo me fuere, os le enviaré* (Jn. 16,7). Y puesto que El mismo debía venir con el Paráclito, añadía: *No os dejaré huérfanos, volveré a vosotros* (Jn. 14,18). San Pablo expresa la misma cosa bajo esta forma concisa y enigmática: Cristo glorificado se hace *espíritu vivificante:* se hace para los suyos fuente permanente de gracia y de vida»[21].

[16] Ibid., 3 q.56 a.1 ad 3.
[17] Ibid., 3 q.48 a.6 ad 2.
[18] Ibid., c.
[19] *S. Th.* 3 q.56 a.2 ad 2.
[20] Estas dos explicaciones, y en cierto modo también la siguiente, están contenidas virtualmente en esta expresiva frase de San Pablo: *Como estuviésemos muertos por los pecados, [Dios] nos vivificó juntamente con Cristo... y juntamente con El nos resucitó* (Ef. 2,5-6). El vivificarnos de la muerte de nuestros pecados fue asociarnos a la vida y resurrección de Cristo.
[21] Obra citada, part.II l.4 c.2, III, p.301. El P. Prat parece dar esta explicación como exegesis de Rom. 4,25, lo cual no nos parece exacto, como hemos dicho. Es, además, curioso que en la nota N, en que expone ampliamente las explicaciones de este texto, así las que tiene por inadmisibles o incompletas como las que él adopta como verdaderas y completas, nada diga el P. Prat de la interpretación que en el texto abraza como más profunda y definitiva. Alguna otra vez hemos notado en su obra, por cierto magistral, semejante incoherencia entre las notas y el texto.

Para vislumbrar los maravillosos alcances y penetrar la divina profundidad de esta concepción soteriológica de la resurrección de Cristo, sería menester exponer en toda su amplitud las maravillas teológicas del Cristo místico, síntesis asombrosamente bella de toda la teología de San Pablo; pero no es posible abarcar tanto. Nos limitaremos a dos observaciones, que creemos capitales.

Nuestra vida espiritual la recibimos de Cristo. Pero la vida no es cosa extrínseca y postiza: es lo más íntimo de un ser viviente. Así que para recibir nosotros nuestra vida de Cristo es menester que esta vida sea a la vez vida nuestra y vida de Cristo. La participación supone, pues, comunión vital, unión mutua, unidad orgánica. Para que nosotros podamos vivir de Cristo, es, por tanto, necesario que formemos con El un solo cuerpo, un solo Cristo místico. En este cuerpo, Cristo Jesús, como parte principal y principio de la gracia, es la cabeza; nosotros somos los miembros, que en tanto pertenecemos al organismo en cuanto estamos adheridos a la cabeza, y en tanto vivimos en cuanto participamos de su influjo vital. Ahora bien, esta cabeza es Cristo resucitado, Cristo glorioso. En efecto, nuestra unión con Cristo abraza, según San Pablo, dos momentos principales: uno negativo y preparatorio, otro positivo y perfectivo: nuestra muerte en Cristo y nuestra resurrección con Cristo. Por la muerte en Cristo nos despojamos de la herencia del viejo Adán; por la resurrección con Cristo recibimos el influjo vivificante del nuevo Adán. Este influjo es la vida nueva, es la gracia, es la justicia. Luego Cristo resucitado y glorioso es para nosotros el principio de la nueva vida. Todo esto quiso decir el Apóstol en aquel magnífico pasaje de la Epístola a los Efesios: *A cada uno de nosotros se ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo. Por lo cual dice [la Escritura]: «Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad: dio dádivas a los hombres». ¿Mas aquel «subió» qué significa sino que también bajó antes a las regiones inferiores de la tierra? El que bajó, El es también el que subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo. Y El dio a unos [como] apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, en orden al perfeccionamiento de los santos para la obra del ministerio [de la salud], para la formación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos juntos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a [ser de] varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud [varonil] de Cristo; para que no seamos niños..., antes bien... crezcamos plenamente en aquel que es la cabeza, Cristo, por cuyo influjo todo el cuerpo, harmónicamente organizado y sólidamente trabado, por todas las coyunturas por donde se suministra la vida, según la energía proporcionada de cada miembro, obra su propio [desarrollo y] crecimiento hasta [su completa] formación en [virtud de la] caridad* (Ef. 4,7-16).

Segunda observación, que confirma la primera: nuestra resurrección espiritual, lo mismo que la resurrección de Cristo, está íntimamente ligada a la acción del Espíritu Santo.

Sin abandonar la admirable alegoría del Cristo místico, sabida

cosa es que el alma de este cuerpo es el Espíritu Santo. San Pablo no desaprovecha las consecuencias de este nuevo elemento. De ahí que, si el Cuerpo Místico recibe su vida de la cabeza, no menos la recibe del Espíritu. Esta asociación connatural de Cristo y del Espíritu Santo en la obra de nuestra justificación, que ha desconcertado a muchos, es la consecuencia más espontánea de la concepción de San Pablo. De ahí también que, si la unión orgánica de los miembros con la cabeza ha hallado su expresión cabal en aquella fórmula propia de San Pablo: *En Cristo Jesús,* no menos la acción vital del alma sobre el cuerpo ha cristalizado en otra fórmula análoga, no menos paulina que la anterior: *En el Espíritu Santo.* Y, como podía preverse, estas dos fórmulas han llegado a tener en determinadas circunstancias un valor equivalente, hasta tal punto que puedan sustituirse recíprocamente. Cristo no es el Espíritu Santo; pero la acción de Cristo en nuestra justificación se asocia y funde con la acción del Espíritu Santo, hasta constituir una sola acción. Ahora bien—y es observación luminosísima del P. Prat—, «los puntos de contacto entre Cristo y el Espíritu conciernen únicamente al Cristo glorificado, y aun entonces no en su vida física, personal, a la diestra del Padre, sino en su vida mística, en el seno de la Iglesia. En otros términos, el Espíritu Santo y Cristo glorificado, que se presentan siempre en todas las otras partes como dos personas distintas, parecen confundirse en el oficio de santificador de las almas. Aquí, en efecto, su esfera de influencia es la misma y su campo de acción se compenetra; porque Cristo es la cabeza, o, bajo una imagen un poco diferente, el organismo del Cuerpo Místico, cuya alma es el Espíritu Santo; ahora bien, en el lenguaje ordinario, principalmente en el de San Pablo, casi todos los fenómenos vitales pueden ser indiferentemente referidos al alma o a la cabeza» [22]. Así que, «desde el punto de vista sobrenatural, nosotros vivimos por el Hijo y vivimos por el Espíritu, o, más exactamente, vivimos del Espíritu enviado por el Hijo» [23]. Brevemente: nuestra justificación se realiza *en el Espíritu Santo* y *en Cristo Jesús.* Ahora bien, Cristo Jesús une su acción a la del Espíritu Santo en cuanto resucitado y glorificado. Luego la resurrección de Cristo es principio de nuestra justificación.

Todas estas relaciones del Espíritu Santo con Cristo resucitado, por una parte, y con nuestra vida de justicia en Cristo Jesús, por otra, están indicadas en este pasaje de la Epístola a los Romanos: *Los que son según la carne aspiran a las cosas de la carne; mas los que [son] según el Espíritu, a las cosas del Espíritu... Pero vosotros no vivís en carne, sino en Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Que si uno no tiene Espíritu de Cristo, éste no es de él: [no es miembro suyo]; mas si Cristo [está] en vosotros, el cuerpo sí [estará] muerto a causa del pecado; el espíritu, empero, [será] vida por razón de la justicia. Y si el Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el [mismo] que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros mortales cuerpos por su Espíritu que habita en vosotros* (Rom. 8, 5-11). La triple resurrección que notamos antes en la Epístola a los Colosenses (3,1-4): la mística, la moral y la gloriosa, están igualmente indicadas en este pasaje, y las tres se atribuyen a la acción del Espíritu Santo. *El espíritu es vida por la justicia:* resurrección mística. *Los que son según el Espíritu aspiran a las cosas del Espíritu:* resurrección moral. *Dios vivificará vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que habita en vosotros:* resurrección gloriosa.

[22] O.c., p.2.ª l.5 c.3,11 p.423.
[23] Ibid., p.424.

* * *

Los que estén versados en la teología de San Pablo habrán echado de menos dos elementos importantísimos íntimamente relacionados con las explicaciones precedentes: el simbolismo bautismal y la imagen del *hombre nuevo.* Ha parecido más cómodo tratar separadamente estos dos puntos por vía de ilustración, para no sobrecargar las demostraciones principales.

El bautismo y la fe tienen en la mente de San Pablo una afinidad estrechísima; y más claramente aún que la fe, el bautismo sensibiliza, al mismo tiempo que la causa, nuestra resurrección espiritual, a imitación y en virtud de la resurrección de Cristo. El pasaje clásico en que San Pablo explana con mayor amplitud la eficacia simbólica del bautismo es el capítulo 6 de su Epístola a los Romanos: *¿No sabéis, por ventura, que cuando fuimos bautizados [y como sumergidos] en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, juntamente con El sepultados en su muerte por medio del bautismo, a fin de que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la potencia gloriosa del Padre, así también nosotros caminemos en novedad de vida. Porque si fuimos injertados [en Cristo] por la semejanza de su muerte, también lo seremos [por la participación] de su resurrección; sabiendo esto, que nuestro hombre viejo fue clavado con El en la cruz, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya nosotros esclavos del pecado. Porque el que [una vez] ha muerto [de esta manera], queda justificado del pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con El; sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya más, la muerte no tiene ya sobre El dominio alguno. Porque eso que murió, murió de una vez para el pecado; mas eso que vive, lo vive para Dios. Así también vosotros considerad que vosotros estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús nuestro Señor* (Rom. 6,3-11).

Es manifiesto que San Pablo tiene aquí presente el rito bautismal de inmersión, como se practicaba ordinariamente en los primeros siglos de la Iglesia. En este rito ve el Apóstol un símbolo y una fuerza, o, mejor, un simbolismo eficaz o una eficacia significativa. Más en particular, las dos partes del rito, la inmersión y la emersión, representan y reproducen la muerte y la resurrección de Cristo en la muerte mística y resurrección espiritual de los nuevos cristianos. Según esto, la eficacia, y aun la misma significación del bautismo, están ligadas a la pasión y a la resurrección del Salvador. Por tanto, sin la

resurrección de Cristo no tendría el bautismo ni su significación plena ni su eficacia expedita. Y como por el bautismo somos justificados, de aquí podemos concluir que la resurrección de Cristo coopera, mediante el simbolismo sacramental del bautismo, a nuestra justificación. Más aún: si consideramos atentamente todo el pasaje de San Pablo, hallaremos expresadas en él las tres fases de nuestra resurrección espiritual. La resurrección primera a la vida de la justicia: *Vosotros estáis vivos para Dios en Cristo Jesús.* La resurrección moral: *Caminemos también nosotros en novedad de vida.* Por fin, la resurrección gloriosa: *Creemos que también nosotros viviremos con Cristo, hechos participantes de su resurrección.*

En el bautismo muere nuestro hombre viejo y renacemos hombres nuevos [24]. La magnífica concepción del hombre viejo y del hombre nuevo, del primer Adán y del segundo Adán, arroja nueva luz sobre la eficacia justificadora de la resurrección de Cristo. En general, baste decir que el hombre nuevo es la nueva creación de la gracia, hecha a semejanza del nuevo Adán, Cristo glorificado. Exponer en particular todas las ramificaciones de esta teoría y sus múltiples contactos con los puntos hasta aquí estudiados nos llevaría demasiado lejos. Apuntaremos brevemente lo que juzgáremos más interesante.

El pasaje de San Pablo en que más claramente se expresa la conexión del nuevo Adán con la resurrección de Cristo y juntamente con nuestra justificación es uno de los más bellos de sus Epístolas. En él la contemplación teológica se funde con la intuición estética, y la inspiración toma un movimiento rítmico. *Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, pero una es la gloria de los celestes y otra la de los terrestres... Así también la resurrección de los muertos. Siémbrase en corrupción, surge en incorruptibilidad; siémbrase en ignominia, surge en esplendor; siémbrase en debilidad, surge en fortaleza; siémbrase cuerpo animal, surge cuerpo espiritual. Si hay cuerpo animal, le hay también espiritual. Así también está escrito* (Gén. 2,7): «*Fue hecho el primer hombre Adán en alma viviente*», *el postrer Adán en espíritu vivificante... El primer hombre, de la tierra, terreno; el segundo, hombre, del cielo, celeste. Cual el terreno, tales también los terrenos, y cual el celeste, tales también los celestes. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste* (1 Cor. 15,40-49). Todo el capítulo 15 tiene por objeto demostrar la resurrección final de los muertos, y la razón suprema y, en cierto modo, única que da el Apóstol es la resurrección de Cristo. *Si los muertos no han resucitado, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no*

[24] Estos dos elementos del simbolismo bautismal y del hombre nuevo los asocia TOUSSAINT en una explicación, que él da como definitiva, de Rom. 4,25. He aquí sus palabras: «El Apóstol veía en la muerte y en la resurrección de Cristo las dos fases inseparables de nuestra justificación: la muerte redentora del Salvador figura la destrucción del hombre viejo en nosotros; la resurrección representa la creación del hombre nuevo, hecho a semejanza de Cristo glorioso. El rito bautismal ofrecía así a los fieles un doble símbolo: el de la muerte y la resurrección de Cristo, al mismo tiempo que el de la muerte del hombre viejo en nosotros y el nacimiento del nuevo (*Épitres de Saint Paul* t.2 p.153 [París 1913]). Hermosa exposición, si no se da como completa y menos como interpretación exegética de Rom. 4,25.

resucitó, vana es nuestra fe, aún estáis en vuestros pecados... Pero si Cristo resucitó de entre los muertos, primicias de los que duermen [el sueño de la muerte]. Pues como por un hombre [entró en el mundo] la muerte, también por un hombre [se realizará] la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados (1 Cor. 15,16-22). Pero San Pablo, según su estilo, no se concreta a lo estrictamente necesario para su demostración. El principio que sostiene todo su discurso: *cual el celeste, tales también los celestes,* no se limita solamente a la resurrección de los cuerpos, sino se extiende también a la resurrección de los espíritus. *Si Cristo no hubiera resucitado*—arguye el Apóstol—, *estaríamos aún en nuestros pecados;* luego como Cristo ha resucitado, estamos ya libres de ellos. Como el primer Adán introdujo el pecado y la muerte, así el segundo trajo consigo la justicia y la vida. La imagen del hombre terreno es imagen del pecado; al contrario, la imagen del hombre celeste, que, desde distintos puntos de vista, llevamos impresa en el espíritu, y hemos de expresar en las obras, y llevaremos un día gloriosamente en nuestro cuerpo, es imagen de santidad. En suma—y en esto estriba la fuerza de nuestro raciocinio—, como San Pablo asocia a nuestra resurrección gloriosa la imagen de hombres nuevos y celestes, así asocia a la resurrección de Cristo el título de nuevo Adán, hombre celeste y espíritu vivificante, última razón de la fuerza justificadora que entraña la resurrección de Cristo.

* * *

Cristo fue resucitado por nuestra justificación. Exegéticamente esta expresión del Apóstol, colocada en su contexto, no encierra toda su doctrina sobre la resurrección de Cristo: lo más subido de ella no entra en sus alcances. La Vulgata latina, con el inconveniente de descuidar un matiz del original, tiene, en cambio, la ventaja de ser más comprensiva: *Cristo resucitó por nuestra justificación.* Así modificada, la fórmula de San Pablo, si no exige la significación plenaria de la doctrina paulina, la admite, empero, sin violencia alguna y puede servir de lazo de unión entre la exegesis literal y la especulación teológica. Así, cuanto de más sublime ha enseñado el Apóstol de las Gentes y han contemplado los Doctores sobre el valor santificante, sobre la energía soteriológica de la resurrección de Cristo Jesús, se compendia y condensa admirablemente en esta frase feliz: *Cristo resucitó por nuestra justificación.*

Para terminar, transcribiremos uno de los pasajes en que el Apóstol ha reunido más puntos de vista diferentes relativos al valor soteriológico de la resurrección de Cristo. Dice así, escribiendo a los Colosenses: *[Fuisteis] sepultados juntamente con El en el bautismo, en el cual también fuisteis juntamente resucitados por la fe de la poderosa acción de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y como estuvieseis muertos por los delitos..., os vivificó juntamente con El, condonándoos todos los delitos* (Col. 2,12-13).

LIBRO VI

DERIVACIONES MARIOLOGICAS

CAPITULO I

Los fundamentos de la mariología en las epístolas de San Pablo

El Protoevangelio, estudiado a la luz de la teología de San Pablo

INTRODUCCIÓN

Hecho a primera vista extraño: San Pablo no pronuncia, ni una vez siquiera, el dulcísimo nombre de María. Con todo, a poco de reflexionar, se adivina fácilmente la razón. En Cristo existen dos órdenes de relaciones: unas más personales e intrínsecas, otras más oficiales, ministeriales y jerárquicas. Ahora bien: en aquellos primeros momentos de la predicación evangélica era, ante todo, menester asegurar y poner de relieve el carácter, por decirlo así, oficial y público de Cristo en su persona y en su obra: lo demás vendría de suyo espontáneamente. De ahí proviene la relativa oscuridad que oculta y como eclipsa a María en aquellos primeros días de la expansión evangélica: es que María pertenece al orden de las relaciones más personales e intrínsecas con Cristo. Es María la Reina Madre, que, con toda su dignidad y majestad, con todo su influjo en el Corazón del Rey, su Hijo; con toda la veneración y cariño que le profesan los vasallos, no tiene, sin embargo, parte oficial en el gobierno externo, no da leyes ni reales órdenes, no reparte cargos ni otorga condecoraciones. Este eclipse de una Reina Madre existe principalmente en los días de conquista o de constitución de un reino. Es necesario que antes el Rey tome posesión de su trono y posea pacíficamente sus estados, para que la atención de los vasallos se fije debidamente en la Reina Madre. De ahí el silencio que respecto de María guarda Pablo, el heraldo del divino Rey, el primer propagandista de su reino entre la gentilidad. No es, pues, de maravillar que en aquellos primeros momentos de conquista y consolidación, toda su atención se fijase casi exclusivamente en el Rey. Y cuando el honor incomunicable de este único Rey parecía peligrar, el corazón de Pablo se estremecía, y al impulso de su emoción parecía tratar con menos consideración y aun con desdén y enojo a los que alguien presentaba como rivales del Rey, por más inocentes que fuesen; y entonces el celo por la honra del Rey ponía en su boca frases en apariencia duras para con el Príncipe de los Após-

toles o para con los mismos ángeles. El ideal de Pablo era: *Todo y en todas las cosas Cristo.* Mas, una vez asegurada ya la preeminencia soberana del Rey, nadie más generoso que Pablo en enaltecer a los fieles servidores de Cristo. En particular, respecto de la Virgen Santísima, basta recordar que el documento inspirado en que más de relieve aparecen las prerrogativas de la Madre de Dios son precisamente los dos primeros capítulos de San Lucas, el Evangelio por excelencia de San Pablo, y la parte más paulina de él. El Evangelio que la antigüedad cristiana miraba como una reproducción de la predicación evangélica de San Pablo es el que podemos llamar Evangelio de María.

Mas si para la construcción del edificio de la mariología San Pablo apenas ofrece materiales, en cambio suministra algo que, puestos los materiales, no vale menos que ellos. San Pablo nos da los fundamentos, la estructura, la trabazón y harmonía de la teología mariana. Sin metáforas, osamos afirmar que los principios fundamentales que sostienen, informan, ilustran y fecundan la mariología se hallan en las epístolas de San Pablo con mayor luz y fuerza que en ningún otro escritor inspirado.

Tal es el pensamiento que ahora deseamos poner de manifiesto. No puede negarse que en los tiempos modernos la mariología ha adelantado notablemente, hasta constituirse en rama distinta de la teología; pero no es menos cierto que todavía queda mucho por hacer para dar a la mariología toda su consistencia, amplitud y dignidad; y una de las cosas que principalmente hay que hacer es sacar de la teología, o, mejor, de la cristología o soteriología de San Pablo, los principios luminosos que esclarecen y gobiernan toda la mariología.

Para que nuestra investigación sea más provechosa, nos ceñiremos estrictamente a nuestro objeto, que no es precisamente componer una mariología sacada de las epístolas de San Pablo, sino más bien determinar el partido que puede y debe sacar de ellas, iluminando con su luz los elementos mariológicos contenidos en el Protoevangelio.

Todo nuestro trabajo se divide naturalmente en dos partes. En la primera presentaremos el principio fundamental de la mariología a la luz de la teología de San Pablo. En la segunda especificaremos las aplicaciones, derivaciones o conclusiones de este principio, siempre inspirados en la teología del grande Apóstol.

La razón de esta decisión dista mucho de ser arbitraria; desde nuestro punto de vista es casi de absoluta necesidad. En efecto: por una parte, la fuente bíblica más copiosa y clara de la mariología, a lo menos después de los dos primeros capítulos de San Lucas, es el llamado Protoevangelio (Gén. 3,15), en que se presenta a María como *la mujer* que mantiene eterna e irreconciliable enemistad con la serpiente: *la mujer* de quien nace la *Descendencia,* que ha de luchar con la misma serpiente y le ha de quebrantar la cabeza. Por otra parte, uno de los aspectos más luminosos y fecundos, por no decir el más luminoso y fecundo, bajo el cual presenta San Pablo al

Redentor, es el de *nuevo Adán*. El sencillo cotejo de estos dos elementos sugiere invenciblemente el considerar a María como *segunda Eva*. Los que conozcan la importancia de este carácter de María como *segunda Eva* en la tradición patrística más antigua y adviertan el partido que de él ha sacado la mariología, entenderán fácilmente que este cotejo de la concepción paulina del *nuevo Adán* con el Protoevangelio exige ser tratado previamente por vía de principio o fundamento. Por otra parte, existen en los escritos de San Pablo multitud de textos que, más o menos directamente, pueden ilustrar la mariología, ya dependientemente de la consideración fundamental de *segunda Eva*, ya independientemente de ella. Todas esas aplicaciones, derivaciones o conclusiones hallarán conveniente cabida en la segunda parte.

P A R T E I

María, segunda Eva

La concepción paulina del segundo Adán, del Hombre nuevo, aplicada al Protoevangelio, lo fecunda maravillosamente y como transfigura por completo. No sólo le comunica nueva luz y energía para derivar de él las principales prerrogativas de María, sino que consolida y amplía su principio fundamental. Es esta teoría del Apóstol a manera de injerto vigoroso que, introducido en el organismo de un árbol ya de suyo fecundo, le comunica nuevo empuje vital, que le hace producir frutos más copiosos y regalados. Para que se pueda apreciar esta fecundidad, es conveniente proponer de antemano, rápidamente a lo menos, el pensamiento de San Pablo.

I. «El nuevo Adán» en las Epístolas de San Pablo

Comencemos por los textos.

En dos puntos principalmente presenta el Apóstol a Cristo como *nuevo Adán*: en el capítulo 5 de la Epístola a los Romanos y en el 15 de la primera a los Corintios. En el primer pasaje le presenta, sobre todo, como cabeza de la nueva humanidad y origen de la gracia; en el segundo, como principio de vida inmortal. Con todo, en ambos pasajes se combinan y matizan los dos aspectos, de suerte que mutuamente se explican, atraen, completan e ilustran.

El texto a los Romanos es, sin duda, más importante, pero también mucho más complejo y aun complicado. Como no es éste lugar propio para largos comentarios, procuraremos que la presentación externa le comunique la mayor claridad posible.

1. El hecho.—*Por tanto, como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado, la muerte—y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron; porque anteriormente a la ley existía el pecado en el mundo; mas, no habiendo ley, el pecado no se imputa; sin embargo, reinó la muerte desde Adán a Moisés, aun sobre los que no habían pecado a imitación de la transgresión de Adán, que es figura del que había de venir...—.*

2. Contraste.—*Pero no fueron de la misma manera la ofensa y el don.*
Porque si por la ofensa de uno solo los que eran muchos murieron,
mucho más la gracia de Dios, y el don en la gracia de un solo hombre, Jesu-Cristo, sobreabundó en los que eran muchos.
Y no fue el don como por uno que pecó;
porque la sentencia procede de uno solo para condenación,
mas el don toma principio de muchas ofensas para justificación.
Porque si por la ofensa de uno solo la muerte reinó por culpa de este solo,
mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por solo Jesu-Cristo.

3. Semejanza.—*Así, pues, como por la ofensa de uno solo recae la condenación sobre todos los hombres,*
así también por la justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida.
Porque como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los que eran muchos,
así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos.

Conclusión.—*Mas la ley entró de por medio para que la ofensa creciese;*
mas donde creció el pecado, sobreabundó la gracia:
para que como reinó el pecado en la muerte,
así también reinase la gracia por la justicia
para la vida eterna, por Jesu-Cristo, Señor nuestro (Rom. 5,12-21).

El pasaje paralelo de la primera a los Corintios, sin alcanzar la profundidad y trágica grandeza del anterior, es, en cambio, más luminoso y da lugar a más aplicaciones.

Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, primicias de los que duermen.
Porque, pues por un hombre vino la muerte,
también por un hombre la resurrección de los muertos.
Porque como en Adán todos mueren,
así también en Cristo todos serán vivificados.
Mas cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo;
luego los que son de Cristo, en su advenimiento...
Es menester que El reine, hasta que Dios le ponga debajo de los pies a todos los enemigos.
El postrer enemigo destruido será la muerte...
Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual.
Así también está escrito: «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente»;
el último Adán, espíritu vivificante.
Sólo que no es primero lo espiritual, sino lo animal: luego, lo espiritual.
El primer hombre, de tierra, era terreno;
el segundo hombre viene del cielo.
Cual el terreno, tales también los terrenos;
y cual el celeste, tales también los celestes.
Y como llevamos la imagen del terreno,
llevaremos también la imagen del celeste (1 Cor. 15,24-26.44-49).

Tales son los textos. Su importancia y dificultad exige algunas reflexiones.

En general, dos son como los polos de esta concepción de San Pablo: 1.º, la analogía del segundo Adán con el primero en la solidaridad con la humanidad entera, que encierran en sí y representan; 2.º, el contraste radical entre ambos: por su mutua oposición o contrariedad, por las incomparables ventajas que el segundo hace al primero y por el exceso o sobreabundancia del bien sobre el mal; triple contraste de reversión, de superioridad personal y de preponderancia real.

A la luz de esta analogía y de este contraste veamos más en particular cómo San Pablo presenta a cada uno de estos dos personajes, que cifran y personifican en sí toda la humanidad.

Adán.—Por uno todos, en uno todos. No existe en el orden moral ninguna unión tan estrecha como la de la humanidad entera con Adán. Ni la ciudad, ni la familia, ni otra sociedad humana tienen entre sí tan fuerte cohesión. Todos los hombres estaban representados, encerrados, contenidos moralmente en Adán. Adán era como el centro de atracción del mundo humano, la cabeza de un organismo inmenso y compacto. Entre Adán y sus hijos existía comunión vital, solidaridad única e incomparable. La suerte de Adán había de ser la suerte de todos: y, lo que más es, a la voluntad de Adán estaban vinculadas las voluntades de toda la humanidad; y la justicia o transgresión de Adán habían de ser justicia o pecado universal de todos los hombres.

Adán pecó, y todos pecamos en él. Los efectos fueron desastrosos. El pecado invadió el mundo y como déspota asentó en él el trono de su imperio universal. La corrupción moral que siguió al primer pecado fue espantosa. Y por el pecado, la muerte, cuyo cetro de hierro se extendió sobre todos los desgraciados hijos de Adán, sin perdonar uno solo. Todos los hombres, cautivos y esclavos del pecado y de la muerte.

Cristo.—Adán, al arrastrar en su crimen y su ruina a la humanidad entera, mereció ser destituido de su honorífica jefatura. Y lo fue. El lugar de Adán fue ocupado por Cristo. En vez de Adán, Cristo es la cabeza, el príncipe, el centro de la humanidad.

La nueva solidaridad es más compacta que la primera. Al descomponerse el viejo organismo surge un organismo más perfecto, más sólidamente trabado, eternamente indestructible. Toda la humanidad, como disgregándose del viejo Adán, es atraída, asociada, adherida, trabada a Cristo.

En esta unión de la humanidad a Cristo y en Cristo hay como tres grados. Una unión menos estrecha, meramente moral y análoga enteramente a la unión precedente con Adán, es anterior a la muerte de Cristo. Cuando Cristo moría por nosotros, y nosotros en El, ya nosotros estábamos de alguna manera, jurídicamente, representados e incluidos en Cristo. A la muerte y resurrección de Cristo siguió una unión mucho más compacta. Al morir nosotros en Cristo, y con nosotros el hombre viejo, en cierto modo quedó suprimida nuestra antigua personalidad, y fuimos como absorbidos por la persona y la vida de Cristo. Místicamente éramos ya miembros de Cristo. Pero todo esto era aún virtual y potencial. Para que esta unión mística se hiciese actual y real habíamos de ser regenerados en Cristo y ser incorporados en El por la fe y el bautismo. Entonces, finalmente, la agregación se convirtió en inefable unidad e identidad. Entonces quedó definitivamente formado el Cuerpo místico de Cristo, el Cristo místico, en el cual halla su más adecuada verificación la misteriosa expresión de San Pablo *en Cristo Jesús.*

Los efectos de esta nueva solidaridad son maravillosos. Al reino del pecado y de la muerte sucede el reino de la gracia por la justicia para la vida eterna. Los hombres, favorecidos por la gracia de Dios y de Cristo, reciben el don de la justicia, con la cual quedan intrínsecamente justificados, participando y reproduciendo en sí la justicia de Cristo. Verdaderamente la gracia de Dios reina, triunfa, se desborda. Y por la gracia los justos reinan y reinarán eternamente en la vida, todo por mediación de Jesu-Cristo, Señor nuestro. Ni será sólo el espíritu quien participe de la vida de Cristo. Si por un hombre sobrevino la muerte, por otro vendrá la resurrección de los muertos. Cristo es como las primicias de la resurrección; pero a las primicias seguirá toda la mies. La muerte, la última potencia hostil, será finalmente destruida. Y no será el cuerpo de la resurrección como este cuerpo grosero que se arrastra por la tierra. Al cuerpo animal, terreno, sucederá un cuerpo, como dice San Pablo, espiritual, celeste, modelado a la imagen del Hombre celeste, espíritu vivificante. A la podredumbre, a la miseria, a la impotencia, a la grosería de un cadáver en putrefacción o reducido a polvo, sucederá la inmortalidad incorruptible, la belleza radiante, la agilidad robusta, la delicadeza émula de los seres inmateriales. Con el influjo prepotente del espíritu, el cuerpo glorioso quedará sustraído a las leyes más deprimentes de la materia y remedará las propiedades de los mismos espíritus, transfigurado a imitación del nuevo Adán resucitado. *Cual el celeste, tales también los celestes.*

II. La nueva Eva sugerida por San Pablo

Ahora apliquemos la teoría del Apóstol a la Mariología del Protoevangelio:

En esta aplicación se puede proceder de dos maneras: 1.ª, aplicando simplemente a la narración del Génesis y a la argumentación teológica fundada en ella la concepción paulina del segundo Adán; 2.ª, buscando y recogiendo en San Pablo los elementos de una argumentación teológica semejante, que, sin fundarse directamente en la narración del Génesis, viene, por lo mismo, a confirmarla. La primera manera, en medio de su sencillez, es, sin duda, más eficaz y fecunda; la segunda es más bien una confirmación. Aunque, por otra parte, el primer procedimiento, fundado solamente en afinidades intrínsecas, ofrece únicamente una base para la comparación,

el segundo, más positivo y documental, no solamente da margen a la comparación, sino que, además, parece la solicita y promueve.

1. *El Protoevangelio a la luz del «nuevo Adán»*.—En el Protoevangelio, la raíz (lógica) de todas las prerrogativas de la Mujer está en su estrecha asociación a la *Descendencia* y en su oposición a la serpiente, lo cual da a la Mujer un lugar preferente y único. Ahora bien: en la concepción paulina, la solidaridad del nuevo Adán con la nueva humanidad es mucho más compacta y consistente que en el Génesis; la oposición del Hombre nuevo, y de todo lo que en sí encierra, con el principio del mal es igualmente más vigorosa y mucho más comprensiva y fecunda. Además, la significación o posición histórica del nuevo Adán tiene en San Pablo un relieve que no posee en el Génesis.

Ya sola esta consideración hace subir de punto inmensamente todas las prerrogativas de la Mujer, expresadas en el Protoevangelio. Si éstas se fundan en su solidaridad con Cristo, en su oposición con el principio del mal, en su posición única en la historia, claro está que, creciendo, como crecen en San Pablo, esta solidaridad, oposición y significación, crecen y se afianzan en la misma proporción las perrogativas fundadas en ellas. En suma: San Pablo cifra toda la redención en el nuevo Adán, como toda la ruina estaba cifrada en el antiguo Adán. Por otra parte, el incalculable exceso del nuevo Adán sobre el primero y del bien sobre el mal dan a la fuerza salvadora y bienhechora del Hombre nuevo más eficacia que la que tuvo la fuerza destructora del antiguo. Por consiguiente, cuando más no hubiese, aunque San Pablo no diese margen para asociar al nuevo Adán la nueva Eva, bastaba el mayor relieve dado al nuevo Adán para que las prerrogativas de la segunda Eva, anunciadas en el Génesis, y conocidas ya, por tanto, de antemano, adquiriesen mayor realce y consistencia. En realidad, la transfiguración del segundo Adán, obrada por San Pablo, transfigura igualmente a la segunda Eva.

2. *La nueva Eva sugerida directamente por San Pablo*.—Pero el Apóstol hace algo más: si no habla explícitamente de la segunda Eva, sugiere positivamente su asociación al nuevo Adán. Recojamos estos indicios sueltos, que, si cada uno en particular pudiera dejarse de tomar en cuenta, con todo, tomados en conjunto, son harto significativos.

Primeramente asienta San Pablo como principio, que después se desenvuelve y especifica, que *Adán es el tipo del venidero*. De lo cual se sigue que esta representación figurativa de Adán respecto de Cristo se extiende, a lo menos, a los elementos esenciales o más importantes que hubo en la ruina, y que habían de hallar correspondiente contraste en la reparación. Ahora bien: conforme a la narración genesíaca, la parte de la mujer en la prevaricación del primer Adán es manifiestamente importante, por no decir esencial. Luego en la reparación, en que se desandan los malos pasos andados por nuestros primeros padres, ha de concederse a la mujer un papel

análogo, si bien en orden inverso, al de la antigua Eva. Para que se entienda mejor lo legítimo de este raciocinio, recuérdense las aplicaciones que hace el mismo Apóstol, con mucho menor fundamento sin duda, de la historia del antiguo Israel según la carne al nuevo pueblo de Dios (1 Cor. 10,1-11), donde establece el principio que *esas cosas resultaron figuras respecto de nosotros... Estas cosas les acontecían en figura, y fueron escritas para nuestro aviso*.

Pero rasgos más concretos tiene aún el Apóstol. Primeramente asocia al hombre la mujer: *Ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer*. Y añade, con visible alusión al primer hombre y a la primera mujer: *Porque como la mujer procede del varón, así el varón viene al mundo por medio de la mujer* (1 Cor. 11,11-12). Además, y es lo más importante, el mismo Apóstol señala la parte que tuvo Eva en el primer pecado: *Temo no sea caso que como la serpiente sedujo con su astucia a Eva, así sean depravadas vuestras inteligencias de la sencilla lealtad y de la santidad que debéis a Cristo* (2 Cor. 11,3). Y más explícitamente en su primera a Timoteo: *Porque Adán fue formado primero, después Eva. Y Adán no fue engañado, mas la mujer, engañada, incurrió en transgresión* (1 Tim. 2,13-14). Donde señala el Apóstol la triple cooperación, o mejor dicho, precedencia o causalidad de Eva en el pecado: en cuanto ella fue la engañada por la serpiente, ella la primera en violar el precepto de Dios y, sobre todo, ella fue la que indujo a Adán a pecar, pues él no fue engañado por la serpiente infernal. Todos estos indicios adquieren mayor fuerza si se considera que San Pablo alude visiblemente a la narración del Génesis, que tenía tan bien conocida.

Otro indicio no despreciable es la expresión, por tantos títulos notable, que emplea el Apóstol para significar la encarnación y nacimiento de Cristo: *factum ex muliere, hecho de mujer* (Gál. 4,4), que con manifiesta alusión reproduce la expresión del Génesis *semen mulieris, Descendencia de la Mujer*, donde señala la relación de la nueva Mujer con el nuevo Adán.

En conclusión: al dar San Pablo tanto relieve al nuevo Adán, y, por otra parte, al asociar, conforme a la narración del Génesis, la mujer al varón, y subrayar la parte de la primera mujer en el primer pecado, parece como que nos pone en la boca el nombre de la segunda Eva, asociada al segundo Adán y a su obra de reparación.

Las aplicaciones que vamos a hacer de este principio fundamental mostrarán toda su solidez y relieve, todo su alcance y fecundidad.

PARTE II

Aplicaciones del principio fundamental

Las prerrogativas de la segunda Eva

Las prerrogativas, excelencias, gracias y privilegios de la segunda Eva se distribuyen naturalmente en tres órdenes: 1.º Ocupa el primer lugar la maternidad divina, raíz, origen y medida de todos los demás privilegios, a la cual hay que asociar, como propiedad o modalidad suya característica, la perpetua virginidad. 2.º En segundo lugar se ofrecen las disposiciones morales de esta maternidad, esto es, su perfecta santificación, que comprende la concepción inmaculada, la total inmunidad de pecado actual y la extirpación del fómite de pecado, y, por fin, la plenitud de gracia. 3.º Vienen en tercer lugar otros privilegios que son como consecuencias, derivaciones o ampliaciones de la divina maternidad, es a saber, la maternidad espiritual respecto de los hombres, los oficios de corredentora y de medianera universal y su resurrección anticipada y gloriosa asunción a los cielos.

Quizás otro orden en la enumeración de estos privilegios sería más rigurosamente científico. Convenimos, por ejemplo, en que lógicamente el carácter y oficio de corredentora se sigue más directa e inmediatamente del carácter fundamental de nueva Eva que no la concepción inmaculada. Parece, con todo, exigir esta inversión una razón poderosísima, que no es precisamente la prioridad cronológica de la concepción inmaculada, sino el grado de su certeza dogmática, que servirá de base a toda nuestra argumentación. En efecto, la definición dogmática no sólo nos certifica con certeza de fe que la Virgen María fue concebida sin pecado original, sino que, al fundarse en el Protoevangelio y en el carácter de nueva Eva, acredita y corrobora de antemano todos los raciocinios análogos que de este carácter fundamental de María deduzcan otros privilegios, igualmente contenidos en él, principalmente los que de él se deriven más inmediatamente que la misma concepción inmaculada, como es el oficio de corredentora.

El plan o método de nuestra argumentación coincide con el objeto de nuestro trabajo: hacer ver la nueva luz que adquieren a la luz de la teología de San Pablo estas prerrogativas de María, contenidas en la narración del Génesis. En otras palabras: veremos qué fundamento tienen en el Protoevangelio, así considerado, estas prerrogativas, para entender luego toda la fuerza y esplendor que les comunica la concepción paulina del *nuevo Adán,* y, en general, toda la Teología de San Pablo.

I. Maternidad y virginidad

A) *Maternidad divina de María.*—En el Protoevangelio, que la mujer prometida sea madre del Reparador está tan claro, que el mismo Reparador no tiene otro nombre que el de *Descendencia* o hijo de la Mujer. Lo que no está claro, lo que allí apenas se insinúa, es que el futuro Reparador sea el mismo Dios en persona. Viceversa: en San Pablo, la maternidad de María respecto de Cristo sólo se afirma incidentalmente y sin pronunciar el nombre de la Madre; en cambio, la divinidad del nuevo Adán, y, consiguientemente, el carácter divino de la maternidad de María, está expresada con toda claridad y bajo sus múltiples aspectos. Así, las dos fuentes de la Teología mariana se explican y completan mutuamente.

A cuatro series o grupos pueden reducirse los textos de San Pablo que se refieren a la maternidad divina de María.

a) La primera serie comprende todos aquellos textos que explícita o implícitamente afirman la divinidad de Cristo. De estos textos, el más importante para el objeto presente es el de la Epístola a los Romanos (9,5), porque, además de proclamar categóricamente la divinidad del Salvador, habla al mismo tiempo de su origen humano: *De quienes* [*de los judíos*]—dice—*son los patriarcas, y de quienes* [*procede*] *Cristo según la carne, quien es sobre todas las cosas Dios bendito por* [*todos*] *los siglos.* En este texto, lo mismo que en otros muchos, atribuye el Apóstol a un mismo sujeto o persona propiedades divinas y propiedades humanas, confesando con ello la unidad personal de las dos naturalezas, divina y humana. Y, en general, es bueno notar aquí que los más de los textos y los más eficaces, para probar esta unidad de persona de las dos naturalezas, y, consiguientemente, la llamada comunicación de idiomas, se hallan en las Epístolas de San Pablo. Luego con sólo esto se obtiene que la Madre de Cristo es verdadera Madre de Dios, no ya solamente porque Cristo es Dios, sino, además, porque precisamente se le llama Dios cuando se habla de su origen humano.

b) Otra serie de textos habla del origen o nacimiento humano de Cristo. El más importante es el ya antes citado de la Epístola a los Gálatas (4,4), en que se dice de El que fue *hecho de mujer;* la cual, aunque no se la nombre, es, claro está, su Madre, la Virgen María. Cada uno de los dos elementos de esta expresión: fue *hecho* y *de mujer,* tienen especial significación. Fue *hecho,* como ya lo notó con singular energía San Beda el Venerable, expresa vigorosamente la consustancialidad humana de Cristo con su Madre; *de mujer,* o *de una mujer,* es, según ya hemos advertido, una alusión manifiesta al Génesis.

En otros textos se dice de Cristo que es, o se hizo, del linaje de David (Rom. 1,3; 2 Tim. 2,8), o del linaje de Abrahán (Gál. 3,16). Donde son de notar dos cosas, que no carecen de importancia. Es la primera que nunca se dice de Cristo que sea del linaje de Adán,

como se dice que es del linaje de David, o de Abrahán, o de Juda (Heb. 7,14). Es que Abrahán, Judá o David conservan su propio ser, carácter o representación, como padres del Mesías; Adán, en cambio, por no haber sabido mantener el lugar preeminente en que Dios le había colocado, de padre y cabeza de los hombres, desaparece, se eclipsa, y queda suplantado o sustituido por Cristo. Así que Cristo no es hijo de Adán, sino otro Adán, el Hombre nuevo, que anula al primero y se pone en su lugar. La segunda cosa digna de notarse es que el llamar a Cristo preferentemente hijo de David y de Abrahán, como también lo hace San Mateo en el título de su Evangelio (1,1), tiene su razón de ser en que las promesas mesiánicas más espléndidas se hicieron principalmente a estos dos patriarcas: el padre de la raza hebrea y el fundador de la dinastía real mesiánica. Ahora bien, a su nacimiento de María debió Jesús el ser hijo de Abrahán, el pertenecer al pueblo de Dios y el ser heredero del trono real de David, su padre.

c) Otra serie de textos pone de relieve la solidaridad de la sangre que existía en el pueblo de Dios, y, consiguientemente, la estrechez de los vínculos naturales entre Jesús y María. En este sentido, además del texto antes citado de la Epístola a los Romanos (9,5), pueden recordarse estos otros: *Si las primicias son santas, también lo es la masa; y si la raíz es santa, también las ramas* (Rom. 11,16); *[los judíos] en virtud de la elección [divina] son amados [de Dios] a causa de los Padres* (Rom. 11,28). Sin duda que al aplicarse a la Virgen estos testimonios han de invertirse: no son aquí las primicias las que santifican la masa, ni la raíz la que santifica la rama, ni es la madre la que en virtud de la divina elección hace al Hijo amado de Dios, sino al contrario; pero la inversión, en este caso, lejos de disminuir o desvirtuar la fuerza de la aplicación, más bien la acrecienta y multiplica (cf. también Rom. 1; 16; 3,1; 9,3).

d) Finalmente, una cuarta serie de textos sirve para poner de manifiesto la excelsa dignidad y la situación única e incomunicable de la Madre de Dios. Estos textos hablan ciertamente del Hijo, comparado con los siervos o ministros de la casa de Dios, sean éstos Moisés o los ángeles; pero está claro que lo que se dice del Hijo en la casa o familia de Dios vale también proporcionalmente de la Madre.

Del Hijo, comparado con los ángeles, dice el Apóstol en la Epístola a los Hebreos que ha sido *constituido tanto más excelente que los ángeles, cuanto respecto de ellos ha heredado un nombre más aventajado. Porque ¿a quién de los ángeles dijo [Dios]:*

> *Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado* (Sal. 2,7);

o también:

> *Yo para él seré Padre, y él para mí será Hijo?*
> (2 Sam. 7,14; Hebr. 1,4-5).

Y ¿a quién de los ángeles ha dicho [Dios] jamás:

> *Siéntate a mi derecha,*
> *hasta que ponga a tus enemigos*
> *como escabel de tus pies?* (Sal. 109; Hebr. 110,1).

¿Acaso no son todos espíritus servidores, enviados a un ministerio en favor de aquellos que han de alcanzar la herencia de la salud? (Hebr. 1,13-14).

Y comparando al Hijo con Moisés, dice el mismo Apóstol: *Moisés, ciertamente, fue fiel en toda la casa de Dios, a manera de criado [destinado] a dar testimonio de las cosas que se habían de decir [al pueblo en nombre de Dios]; mas Cristo [se presenta] como Hijo sobre su propia casa* (Hebr. 3,5-6).

De semejante manera es lícito argüir, hablando de María: Moisés, Pablo (Rom. 1,1...), los apóstoles todos (1 Cor. 4,1), los ángeles mismos son ministros o siervos en la casa de Dios respecto de Jesu-Cristo, el Hijo unigénito, el Heredero; María, en cambio, es su Madre. ¿A quién, fuera de ella, ha dicho jamás el Hijo de Dios: *Tú eres mi Madre, tú me has engendrado;* o *Tú eres mi Madre, yo soy tu Hijo?*

En suma: en San Pablo, comparado con el Protoevangelio, hallan su más firme fundamento y plena justificación los principales aspectos de la maternidad divina de María: la divinidad del Hijo, que nace de María; la unidad indivisible de la persona, en quien termina la generación; la solidaridad que esta maternidad establece entre la Madre y el Hijo y la dignidad que de ahí resulta a la Madre.

B) *Virginidad de la Madre de Dios.*—No deja de ser sugestiva la insinuación que hace el Protoevangelio de la virginidad de *la mujer* prometida. Primeramente, a la *Descendencia* se la llama Descendencia de la Mujer. Ahora bien, si esta misteriosa maternidad hubiera ido acompañada de la correspondiente paternidad, al Padre, y no a la madre, tocaría el honor de dar el nombre a la *Descendencia.* Luego señal es que no hubo padre. Además, *la Mujer* y su *Descendencia* iban a ser la nueva Mujer y el Hombre nuevo, en sustitución de Eva y de Adán. Un Hombre y una Mujer, en vez de un hombre y una mujer. Luego otro hombre que se introdujese como padre de la *Descendencia,* sobre todo, considerada la primacía del hombre sobre la mujer, perturbaría y destruiría totalmente el simbolismo figurativo. La única diferencia entre el orden antiguo y el nuevo está en que la relación del primer hombre con la primera mujer era conyugal, mientras que la del nuevo Adán con la nueva Eva había de ser filial. Pero así como el primer matrimonio fue de uno con una, así la segunda generación fue de un Unigénito nacido de una Virgen. Donde se contiene, por lo menos, la virginidad antes y después del parto, que son, sin duda, las más gloriosas, así para la Madre como para el Hijo.

En San Pablo, además de las consideraciones basadas en el prin-

cipio fundamental, análogas a las que acabamos de hacer, existe un texto importante, ya mencionado anteriormente, y al cual tendremos que acudir repetidas veces. Es el texto en que se dice del Hijo de Dios que fue *hecho de mujer.* Claro está que esta expresión no es una afirmación rotunda de la concepción virginal, como son los textos de Isaías, San Mateo o San Lucas; pero la alusión al Génesis, la ausencia de toda mención de varón y lo extraño mismo de la frase, que muchos, por creerla irregular, corrigieron en otra más llana: *nacido de una mujer,* todo persuade que el Apóstol quiso significar que en la generación humana del Hijo de Dios no tuvo parte alguna el varón. Además es digno de notarse el contexto de la frase, según la cual *Dios envía a su Hijo, hecho de una mujer;* donde el Hijo, precisamente en cuanto hecho de una mujer, es el Hijo de Dios. Luego Dios y María son el Padre y la Madre de este Hijo único, y fuera de ellos nadie tiene parte alguna en su paternidad. Y a la verdad, no parece decoroso, como lo indica esta misma misteriosa frase del Apóstol, que una misma persona, un solo Hijo, tuviera dos padres. Dios es el único Padre, como María es la única Madre.

Otras razones, ya más remotas, pudieran aducirse del Apóstol, sobre todo lo que enseña acerca de las ventajas de la virginidad para las relaciones con Dios (1 Cor. 7,34-35) y la condición virginal de la mística esposa de Cristo (2 Cor. 11,2), todo lo cual parece exigir que Cristo había de juntar la virginidad con la maternidad en su divina Madre, con quien tan estrechas relaciones le habían de unir. Pero baste haber insinuado estas razones, las cuales, si para probar el hecho de la concepción virginal no tienen la fuerza demostrativa de los testimonios explícitos de Isaías o de los evangelistas, a los cuales hay que acudir, en definitiva, para comprobarle invenciblemente, tienen, en cambio, la ventaja de relacionarle con los principios teológicos en que se funda y de presentarle sintéticamente dentro del sistema integral de la Mariología.

II. Santificación de la «segunda Eva»

A) *Concepción inmaculada.*—La demostración de la concepción inmaculada de María por el Protoevangelio se ha hecho ya tan vulgar, que bastará sólo el mencionarla. Allí, en efecto, la asociación de la Mujer con su *Descendencia* y su oposición irreducible de enemistad y de lucha con la serpiente alcanzan tal relieve, que constituyen un testimonio, implícito, si se quiere, pero inequívoco y terminante, de la concepción inmaculada de María. Sólo añadiremos que esta demostración, acreditada por hallar cabida en la bula *Ineffabilis,* de Pío IX, ocupa el primer lugar en los tratados de los más ilustres teólogos modernos.

En San Pablo, según lo dicho anteriormente, la solidaridad de Cristo con su Madre y su oposición contra Satanás son incomparablemente más vigorosas. Luego con sola esta consideración adquiere mucha mayor consistencia la demostración bíblica de la concep-

ción inmaculada de la Madre de Dios, basada en el Protoevangelio. Mas no será inútil explanar estos conceptos y confirmarlos de paso con otros textos del Apóstol.

El contraste de Cristo con Adán entraña una sustitución absorbente. Adán queda destituido o depuesto de su antigua dignidad de cabeza de la humanidad, y en su lugar Cristo queda constituido cabeza, principio, jefe único y soberano de la nueva humanidad, a la cual absorbe, cifra y compendia en sí de una manera tan real como inefable. Este poder de atracción absorbente, de cohesión vivificadora, que posee el nuevo Adán, es, sin comparación, superior al del antiguo. Ahora bien, la primera que Cristo asocia a sí indisolublemente y con cierta prioridad a la ejecución de su obra regeneradora es la Virgen María, cuya única razón de ser es precisamente esta asociación suya como Madre, como nueva Eva, al segundo Adán. Con esto María adquiere un lugar privilegiado, único, anticipado, permanente, desde el primer instante y en virtud de su eterna predestinación y elección, al lado de Cristo. Luego si ya la posición de la Mujer al lado de la *Descendencia* la eximía de toda participación en el pecado de Adán, mucho más la eximirá esta asociación más estrecha con el segundo Adán.

Pues ya la oposición entre Cristo y Satanás, entre el jefe del reino de la gracia y el jefe del reino del pecado, es radical en San Pablo. ¿Quién no recuerda aquellas apremiantes palabras del Apóstol a los Corintios: *¿Qué participación hay entre las justicia y la iniquidad? ¿O qué comunicación de la luz con las tinieblas? ¿O qué concordia entre Cristo y Belial?* (2 Cor. 6,14-15). Y a los Efesios escribe: *Revestíos de la armadura de Dios para que podáis manteneros firmes contra las asechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potencias [infernales], contra los jefes mundanos de estas tinieblas, contra las huestes de los espíritus malignos* (Ef. 6,11-12). Y poco antes escribe a los mismos Efesios: *Vosotros [un tiempo] estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo, siguiendo la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potencia del aire, el espíritu que [aun] ahora ejerce su influjo en los hijos de la rebeldía... y éramos por naturaleza hijos de la ira, como los demás* (Ef. 2,1-3). Entre estos dos campos: el campo del mal y del pecado, el campo del bien y de la gracia, el de Satanás y el de Cristo, no existen neutrales: adherirse al uno es declarar la guerra al otro; estar perpetuamente asociado al uno es mantener perpetua guerra con el otro. Entre el uno y el otro no existen otras relaciones que las del odio, la enemistad y la lucha. María, por tanto, asociada a Cristo perpetuamente, está en perpetua hostilidad con Satanás, ha roto con él toda relación de paz, está fuera de su influjo venenoso, no conoce el pecado. Luego siempre fue pura, siempre inmaculada, concebida sin pecado. Ciertamente, para San Pablo estar muerto por los delitos y pecados, ser hijo de rebeldía, es recibir el influjo del espíritu infernal: el que por la gracia y la misericordia de Dios es

rescatado de la tiranía de Satanás y sustraído a su maléfico influjo, queda, por el mismo caso, exento del yugo del pecado, es asociado a la vida y a las gloriosas riquezas de Cristo, hecho en Él una nueva hechura y creación de Dios (Ef. 2,4-10). En suma, que no hay pecado sino en la unión con Satanás; que en la unión con Cristo no hay sino gracias, y bien, y bendición. Y si es verdad, como asegura el Apóstol, que *no existe condenación ninguna para los que están en Cristo Jesús* (Rom. 8,1), nunca, ciertamente, tocó a María la maldición fulminada por Dios sobre la raza pecadora de Adán, dado que desde su eterna predestinación y desde el primer instante de su existencia está siempre en Cristo Jesús. En la economía de la gracia, la ejecución responde a los decretos eternos del consejo divino; y en el plan divino, María es la Madre del Redentor: tal es su carácter único y total.

Sin tener el mismo valor que las precedentes, no es despreciable otra consideración. Suele decirse, y muy bien, que la maternidad divina exigía en María la exención completa y universal del pecado. San Pablo insinúa esta consideración, si bien desde un punto de vista algo diferente. Dice en general de la mujer casada que *será salva por la generación de hijos, con tal que permanezca en la fe, la caridad y la santidad unida a la templanza* (1 Tim. 2,15). Quiere decir que, donde Dios no llama a una perfección superior, es la maternidad para la mujer casada principio de santificación. Pues donde la maternidad es divina, y la mujer llamada a esta excelsa dignidad no existe para otra cosa, esta maternidad ha de ser, sin duda, para ella principio poderosísimo y universal de santificación. Si toda maternidad, por ser el medio ordenado por la divina Providencia para la propagación del linaje humano, ejerce un influjo saludable en la mujer casada, la maternidad divina, ordenada a hacer entrar a Dios en la familia de los hombres, no puede menos de influir divinamente en la Mujer, que es la Madre de Dios.

Para concluir este punto, dos palabras sobre el débito que tuvo la Virgen de incurrir en el pecado original. La concepción inmaculada fue para la Virgen un privilegio, sin el cual hubiera caído en el pecado de origen, como los demás hijos de Adán. Así lo reconocen generalmente los teólogos. La duda versa únicamente sobre la naturaleza o grado de este débito: si fue próximo o solamente remoto. La discusión de este punto nos llevaría muy lejos, y aun sería ajena a la índole del presente trabajo, más de investigación que de controversia. Sólo diremos que la fuerza de las razones aducidas para probar la concepción inmaculada de la segunda Eva se extiende proporcionalmente a la exención del débito próximo de incurrir en el pecado original.

B) *Inmunidad del pecado actual.*—Las mismas razones aducidas para probar la concepción inmaculada de María demuestran igualmente su privilegiada inmunidad de todo pecado actual, aun de los más ligeros defectos. Y comenzando por el Génesis, basta recordar aquellas dos prerrogativas de la Virgen: su hostilidad contra la serpiente y su íntima unión con Cristo.

La hostilidad contra la serpiente es perpetua y universal, sin ninguna tregua ni limitación en el tiempo y en la materia. Excluyó, por tanto, toda comunión con Satanás. Ahora bien, todo pecado, aun la más ligera imperfección moral, es en la misma medida alguna comunicación o convivencia con la serpiente infernal. De consiguiente, hay que alejar de la Virgen inmaculada toda mancha, toda sombra de pecado actual, por ligero que sea.

Por otra parte, la unión de María con Cristo es tan estrecha e íntima que, no ya romperse, pero ni siquiera aflojarse o debilitarse puede. Ahora bien, el pecado venial, si no llegaba a desatar esta unión, por lo menos aflojaría lo apretado de su nudo. Razón por la cual no cabe concebir a la Virgen contaminada con el más leve pecado actual.

San Pablo, como siempre, confirma el Protoevangelio.

En general, la concepción paulina del segundo Adán, y consiguientemente de la segunda Eva, corrobora maravillosamente las precedentes razones. Porque si el nuevo Adán representa y establece un nuevo orden de pura justicia y santidad, exento aun de la más ligera sombra de pecado, ciertamente la nueva Eva, plena e íntegramente asociada al nuevo Adán, queda constituida en el orden de la pura justicia, con separación universal y absoluta del orden del pecado. Mas todo eso queda suficientemente claro por lo dicho anteriormente; será más interesante considerar aquí algunos testimonios del Apóstol que tocan más de cerca al punto que tratamos. Son aquellos que hablan del hombre viejo y del nuevo, mirados desde el punto de vista moral.

He aquí las palabras del Apóstol: *Mas ahora desechad también vosotros todas esas cosas: ira, animosidad, malicia, maledicencia, lenguaje torpe de vuestra boca. No os engañéis los unos a los otros, ya que os habéis despojado del hombre viejo, con todas sus obras, y os habéis vestido del nuevo, que va renovándose en orden al pleno conocimiento, conforme a la imagen de quien lo creó* (Col. 3,8-10). *No era así el Cristo que se os enseñó, si es que oísteis hablar de Él, y en Él fuisteis amaestrados, según es la verdad en Jesús: que os despojéis, en lo que toca a vuestra manera pasada de vivir, del hombre viejo, que se va corrompiendo según las concupiscencias engañosas, y os renovéis en el espíritu de vuestra mente y os revistáis del hombre nuevo, creado a la imagen de Dios en la justicia y santidad de la verdad* (Ef. 4,20-25). *Nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente* [*con Cristo*], *para que sea aniquilado el cuerpo del pecado y no seamos ya más esclavos del pecado* (Rom. 6,6). *Fue hecho... el último Adán espíritu vivificante... El primer hombre, de tierra, era terreno; el segundo hombre viene del cielo. Cual el terreno, tales también los terrenos; y cual el celeste, tales también los celestes. Y cómo llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste. Quiero decir, hermanos, que la carne y sangre no pueden entrar en la herencia del reino de Dios, ni tampoco la corrupción heredará la incorruptibilidad* (1 Cor. 15,45-50).

En estos testimonios y otros análogos, dos cosas aparecen ma-

nifiestamente: 1.º, por una parte, que toda la vida moral, así mala como buena, no es otra cosa que un resultado o desenvolvimiento del hombre viejo o del nuevo; 2.º, por otra parte, que el hombre viejo y el nuevo son una reproducción o herencia del viejo Adán o del nuevo. Ahora bien, como la Virgen María es completamente ajena al viejo Adán y está tan estrechamente unida al nuevo, consiguientemente estuvo exenta del hombre viejo y con él de todas sus obras de pecado, y se revistió perfectamente del nuevo, creado a imagen de Dios en justicia y santidad. De donde su vida moral entera, totalmente ajena a las obras del hombre viejo y conforme a la santidad del nuevo, fue exenta de toda corrupción de error, limpia de la más leve mancilla de pecado.

C) *Inmunidad del fómite de pecado.*—La exención del pecado original trae consigo la inmunidad del fómite de pecado, que es a su vez prerrequisito connatural de la exención de pecado actual. Esta doble relación de efecto y de causa pide dos palabras, a lo menos, sobre la inmunidad del fómite de pecado.

En sentido más general, fómite de pecado es la ingénita propensión al pecado. En sentido más estricto, es la concupiscencia de la carne, esto es, la inclinación o tendencia del apetito sensitivo al bien sensible independiente del dictamen de la razón y prescindiendo de la prohibición de la ley. En ambos sentidos, este fómite de pecado fue sanado en la Virgen, o más bien totalmente extinguido y extirpado.

Según el Protoevangelio, la hostilidad de la Mujer contra la serpiente es absoluta e irrevocable; la unión con Cristo es firme e indisoluble. Ahora bien, el fómite de pecado sería un principio innato que llevaría a remitir la hostilidad y aflojar la unión, esto es, una inclinación intrínseca a entrar en negociaciones con la serpiente y a desertar del bando de Cristo. Lo cual no cabe suponer en la Mujer.

La concepción paulina del nuevo Adán, en cuanto acrecienta la hostilidad y estrecha la unión, es ya una buena confirmación del Protoevangelio. Pero sin esto, conforme a los testimonios aducidos últimamente, el fómite de pecado no es otra cosa que *el hombre viejo, que se corrompe según sus concupiscencias extraviadas.* Mas de este hombre viejo la Virgen María estuvo exenta completamente, y en su lugar se revistió del nuevo, cuyas inclinaciones son según Dios, en justicia y santidad.

Además, el hombre viejo y el nuevo son equivalentemente, en el lenguaje de San Pablo, *carne* y *espíritu,* tomados en sentido moral. En efecto, aquellas dos expresiones paralelas: *Nuestro hombre viejo ha sido crucificado juntamente* [*con Cristo*] (Rom. 6,6) y *Los que son de Cristo Jesús crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias* (Gál. 5,24), muestran la equivalencia entre el hombre viejo y la carne aguijoneada con sus pasiones y concupiscencias. Por otra parte, aquella expresión: *Fue hecho... el último Adán espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45), supone la equivalencia entre espíritu y hombre nuevo. Luego la Virgen, exenta del hombre viejo y revestida del nuevo, tuvo las pasiones y concupiscencias de la carne sanadas y extirpadas con el espíritu vivificante.

En otros textos, la concupiscencia se propone no sólo como propensión hacia el pecado, sino también como consecuencia del pecado, que por el delito de Adán domina en los hombres. He aquí las palabras del Apóstol: *Por tanto, no reine ya el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que os rindáis a sus concupiscencias; ni entreguéis vuestros miembros al pecado como armas de iniquidad...* (Rom. 6,12-23). *Mas yo soy carnal, vendido y esclavizado al pecado... Pues sé que no habita en mí, quiero decir en mi carne, bien alguno... Mas si lo que no quiero, eso hago, ya no soy yo quien lo obro, sino el pecado que mora en mí... Veo otra ley en mis miembros que milita contra la ley de mi mente y que me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros. Infeliz de mí: ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?* (Rom. 7,14-24). Es, pues, la concupiscencia consecuencia del pecado, o mejor, de aquella dominación tiránica que el pecado ejerce en los hombres, de la cual quedó la Virgen totalmente exenta con su concepción inmaculada.

D) *Plenitud de gracia.*—La santificación de la Virgen Santísima hasta aquí expuesta es más bien negativa: es su universal inmunidad de pecado, original y actual, y de todo principio y efecto de pecado; a la santificación negativa responde la santidad positiva, no menos privilegiada, que es la plenitud de su gracia. Acerca de la cual dos puntos hay que considerar: cuáles son los títulos de esta privilegiada plenitud y cuál su medida, o más bien exceso.

Dos son los títulos principales de la Virgen que fundan esta plenitud: el de *Madre de Dios* y el de *nueva Eva, asociada al segundo Adán.*

La divina maternidad presenta estos caracteres: 1.º, que es privilegio único; 2.º, que excede con inmensas ventajas todos los demás privilegios de las criaturas; 3.º, que pertenece al orden sobrenatural y demanda un grado de gracia correspondiente. En cuanto a los dos primeros caracteres, basta recordar lo dicho anteriormente acerca de la divina maternidad de María. En cuanto al tercero, es cosa manifiesta que esta maternidad pertenece no sólo a un orden superior a todas las exigencias de la naturaleza, sino a un orden estrictamente divino; y que, o como previa disposición o como ornamento consiguiente, exige una santidad incomparable, correspondiente a la dignidad única y suprema de Madre de Dios. Una comparación podrá ilustrar esta verdad. La fraternidad de Cristo, si bien meramente adoptiva, es, según la doctrina de San Pablo, de orden sobrenatural. *A los que conoció de antemano*—dice—*predestinó también a ser conformes al modelo de su Hijo, a fin de que sea El primogénito entre muchos hermanos* (Rom. 8,29). Luego con mucha mayor razón será sobrenatural la maternidad de Cristo, que es propia y natural. De donde, si esta maternidad es un título que exige gracia, y, por otra parte, es un título singular, que sobrepuja incomparablemente todos los otros títulos y dignidades de las cria-

turas, será, consiguientemente, título de una gracia singular, única, de orden superior, que excede inmensamente toda otra gracia.

Con más evidencia, si cabe, el título de *segunda Eva* exige en la Virgen Santísima una plenitud desbordante de gracia divina. Porque, en calidad de *segunda Eva,* la Virgen ha sido elevada, por participación ciertamente y por privilegio gratuito, al mismo orden en que está el segundo Adán. Ahora bien, precisamente como segundo Adán, Cristo es principio y fuente de toda gracia y santidad. Por tanto, la Virgen Santísima fue elevada a la misma fuente de la gracia. De cuyos raudales cuán copiosamente beba, puede rastrearse de su íntima unión con Cristo, sobre todo habiendo sido levantada, como diremos luego, a la dispensación activa de la gracia.

Acerca del exceso de esta gracia sobre la gracia de los demás santos proponen los teólogos estas cuestiones: ¿La gracia de María supera la gracia de todos los hombres y ángeles, no sólo de cada uno en particular, sino también la de todos ellos juntos? ¿Y este exceso lo alcanzó ya la gracia inicial de María en el mismo instante primero de su concepción? Del Protoevangelio y de la doctrina de San Pablo parece deducirse lo siguiente: que la gracia de María se distingue de toda otra gracia y la sobrepuja, no meramente en el grado y en la cantidad, sino en el orden mismo y género a que pertenece: de donde se sigue que es inconmensurable con cualquier otra gracia, con la cual no tiene medida común o punto de comparación; y que, por otra parte, este exceso, debido a la Virgen, en virtud de su misma predestinación eterna, ha de partir ya del primer instante de su concepción. A la verdad, la dignidad y gloria de todos los hermanos adoptivos, por más que crezca, jamás llegará a la dignidad única e incomunicable de la Madre natural; jamás tampoco la nobleza de aquellos que se unen al nuevo Adán alcanzará la nobleza eminente de la segunda Eva. Y como esta doble dignidad la posee María en virtud de su predestinación desde el instante mismo de su concepción inmaculada, no es de maravillar, finalmente, si la gracia inicial de María supera por sí sola incomparablemente la gracia consumada de cada uno de los santos y la de todos ellos juntos. Es que, al fin, la gracia de María pertenece por privilegio al orden mismo de la gracia de Cristo.

III. Prerrogativas consecuentes

1. *Maternidad espiritual y universal*

Si la concepción inmaculada, tan claramente contenida en el Protoevangelio, sólo recibe de San Pablo cierta confirmación o ilustración, en cambio, la maternidad espiritual y universal de María adquiere en el Apóstol una significación y relieve incomparable. Y acaso sea éste el punto de la Mariología que mayor luz pueda recibir de las Epístolas de San Pablo.

Para proceder con mayor orden y claridad distinguiremos tres maneras de raciocinios que sugiere el Apóstol para demostrar hasta la evidencia esta maternidad de la Virgen, tan consoladora para nosotros. El primer raciocinio será una simple aplicación de la teoría del nuevo Adán. El segundo, análogo al precedente y menos conocido, está en función de nuestra filiación respecto de Abrahán, el padre universal de los creyentes. El tercero, expresión universal y como trasposición metafísica de los dos anteriores, está basado en la concepción paulina de la unidad del Cuerpo místico de Cristo.

A) *María Madre de la nueva humanidad, contenida en el nuevo Adán.*—La *Descendencia de la Mujer,* anunciada ya en el Protoevangelio, si es principalmente la persona del Reparador, son también de alguna manera los demás que, asociados al Redentor, han de participar de su enemistad y lucha contra la serpiente. Luego todos los redimidos, contados en la *Descendencia de la Mujer,* son espiritualmente hijos suyos. Pero esta verdad, que en el Génesis sólo se entrevé o se colige por vía de consecuencia, queda patente a la luz de la concepción paulina del nuevo Adán, que representa, asocia y como condensa en sí a toda la humanidad, de una manera especial a la humanidad efectivamente redimida. Luego la *Descendencia* de la nueva Eva es la nueva humanidad entera, encerrada en el nuevo Adán, resumen y síntesis viviente de toda ella. Luego María es Madre nuestra, y nosotros somos sus hijos.

Esta consideración fundamental da luz para la mejor inteligencia de un pasaje importantísimo de la Epístola a los Gálatas, que a su vez la confirma e ilustra. Queremos decir que el hecho de la maternidad espiritual de la Virgen ilumina el pasaje, el cual a su vez precisa el modo de esta maravillosa maternidad. Dice, pues, así el Apóstol (Gál. 4,4-5):

A. *envió Dios desde [el cielo] de cabe [sí] a su propio Hijo,*
A. *Cuando vino la plenitud del tiempo,*
B. HECHO DE MUJER,
C. *sujetado bajo el yugo de la ley,*
C. *para rescatar a los que estaban bajo el yugo de la ley,*
B. PARA QUE RECIBIÉSEMOS LA FILIACIÓN ADOPTIVA.

Imposible intentar aquí una exposición plena de este pasaje capital de la Soteriología paulina. Para el objeto presente bastará notar que todo su riquísimo contenido puede distribuirse en tres partes: *a)* la venida del Hijo de Dios en la plenitud del tiempo; *b)* su nacimiento de una mujer, relacionado con nuestra filiación adoptiva; *c)* su sumisión al régimen y a la sanción de la ley, con el objeto de librarnos a nosotros de su pesado yugo. Este nacimiento humano del Hijo de Dios y esta sumisión suya a la ley son una doble manifestación de su completa solidaridad con nosotros: solidaridad con el linaje humano entero, al nacer de mujer; solidaridad con Israel, al someterse a la ley. Esta solidaridad estrechísima es la que explica la misteriosa conexión que establece San Pablo entre el nacimiento y sumisión a la ley con nuestra filiación adoptiva y nuestra liberación. Y es de notar aquí que la conexión que existe entre la sujeción del Hijo de Dios a la ley y nuestra liberación de su yugo tiene cierta

oposición o inversión, que no tiene la conexión establecida entre su nacimiento humano y nuestra adopción divina. El Hijo se somete a la ley, para quitar su yugo de nuestras cervices; el Hijo nace de mujer, no para que nosotros no nazcamos de mujer, sino para que seamos admitidos a la filiación adoptiva de Dios, para que en cierto modo nazcamos de Dios.

Esto supuesto, investiguemos ya cuál sea en concreto la conexión que existe entre el hecho de nacer de mujer el Hijo de Dios y nuestra filiación adoptiva.

En virtud de su alusión a la narración del Génesis, la expresión *hecho de mujer* designa claramente la *Descendencia de la Mujer.* Con esto el Hijo de Dios no sólo entra a formar parte de la humanidad, no sólo entra en comunión y solidaridad con ella, sino que, atrayéndola toda y como concentrándola toda en sí, se hace su cabeza y representante. Desde este momento, en virtud de su nacimiento humano, el Hijo de Dios, si por un lado se ha dignado entrar a la parte de nuestras deficiencias y miserias, por otro lado nos admite a nosotros a la participación gloriosísima de sus excelsas prerrogativas, y primeramente de la que es en El principal y característica, que es su filiación divina. Por eso pudo decir el Apóstol, no sin visos de enigma, que precisamente la filiación humana del Hijo de Dios es el origen de nuestra filiación divina adoptiva. Según esto, la maternidad de María, que es la maternidad de la *Descendencia,* es el origen y fundamento de nuestra filiación divina: al nacer de ella como hombre el Hijo de Dios, al ser *hecho de ella,* según la enérgica expresión del Apóstol, nacimos nosotros también con El de ella, fuimos también a nuestro modo *hechos de ella.* Cierto, si con su nacimiento de una mujer pudo Cristo comunicarnos su filiación divina, tan encumbrada sobre nuestra natural bajeza, mucho más fácilmente nos comunicó su filiación de María, menos ajena y alejada de nosotros. En otros términos, Cristo, Hijo a la vez de Dios y de María, al dignarse comunicarnos su filiación, debía comunicárnosla completa: la de Dios y la de María; tanto más esta segunda cuanto ésta era la que adquiría al entrar en comunión con el linaje humano. En conclusión: debiendo nosotros a María el nacer y ser en Cristo hijos de Dios, bien podemos decir, no por mera metáfora o pía consideración, que ella es nuestra Madre espiritual, que nosotros somos sus hijos en el orden de la gracia.

B) *María, Madre de la descendencia espiritual de Abrahán.*—Los judíos estaban ufanos de ser hijos de Abrahán. Y con razón. Pues Abrahán era, en efecto, el depositario de magníficas promesas divinas. Pero, inclinados siempre a una inteligencia carnal de las cosas divinas, los judíos se preciaban más de su generación natural del gran patriarca que de su filiación moral, y se preocupaban más de la herencia de su nombre que de la imitación de sus virtudes. Cuando comenzó a difundirse el cristianismo entre los gentiles, muchos judíos, de pensamientos terrenos, pretendían que los nuevos cristianos, para participar de la plenitud de las promesas hechas a

Abrahán, debían comenzar por someterse a la circuncisión, único medio, según ellos, de entrar en la familia de Abrahán y participar de sus bendiciones. San Pablo se indignaba ante la pretensión de que uno que hubiese renacido en Cristo necesitase de un rito carnal para participar de cualquiera bendición o prerrogativa que fuese. Mas para quitar a los judíos todo pretexto de inquietar a los gentiles convertidos al cristianismo, les hace saber, y prueba eficazmente, que ese mismo privilegio de la filiación de Abrahán, que ellos vinculaban a la sangre y a la circuncisión, lo participaban los cristianos por la fe, la cual, mucho mejor que la circuncisión a los judíos, les hacía a ellos hijos de Abrahán. Puede leerse en las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos esta vigorosa demostración; para el objeto presente, baste reproducir la argumentación con que prueba el Apóstol que por el hecho de nuestra unión con Cristo quedamos hechos hijos de Abrahán. *A Abrahán*—dice—*le fueron hechas las promesas, y [en él] a su descendencia. No dice: «Y a las descendencias», como [hablando] de muchos, sino de un solo. «Y a tu descendencia», la cual es Cristo* (Gál. 3,16). *Todos*—añade—*sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos fuisteis bautizados en Cristo, fuisteis revestidos de Cristo. No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra; porque todos vosotros sois uno [una persona] en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, luego sois «Descendencia» de Abrahán, herederos según el tenor de la promesa* (Gál. 3,26-29). En conclusión: Abrahán es padre de todos los creyentes, porque de él había de nacer la *Descendencia,* Cristo, en quien estaban comprendidos todos ellos (cf. Rom. 4, 13-23).

La aplicación de este raciocinio a María no puede ser más legítima y sencilla: es casi de una precisión matemática. ¿Por qué los fieles todos son hijos de Abrahán? Porque están incluidos en su única *Descendencia.* Luego con mucha mayor razón son hijos de María, por estar inefablemente unidos a esta misma *Descendencia de la Mujer;* unión, ciertamente, mucho más estrecha con una *Descendencia* mucho más propiamente una y única. Luego María es Madre espiritual de todos los fieles que están *en Cristo Jesús.*

C) *María, Madre del Cristo místico.*—En los precedentes testimonios del Apóstol y en la argumentación basada en ellos, toda la fuerza demostrativa estribaba en nuestra unión y como solidaridad con Cristo, *Descendencia de la Mujer* y *Descendencia de Abrahán.* Pero independientemente de estos conceptos bíblicos, y con mucho más vigor que en ellos, San Pablo formula esta verdad fundamental de su Cristología y Soteriología, es a saber, nuestra unión con Cristo, en su teoría o concepción del Cuerpo Místico de Cristo, o simplemente del Cristo místico, concepción, sin duda, la más original, la más característica, la más grandiosa y fecunda de la Teología de San Pablo. No es de este lugar exponer en toda su inmensa amplitud esta espléndida creación del Apóstol, favorecido con singulares ilustraciones divinas para la especial inteligencia de este

misterio que él había alcanzado (Ef. 3,4); bastará para nuestro objeto reproducir los rasgos fundamentales.

El conjunto de los fieles, la Iglesia, no es un agregado de unidades más o menos independientes, ni siquiera es una asociación unida con vínculos meramente morales; es algo mucho más trabado, más uno; es un cuerpo viviente, es un organismo harmónico, en que la multiplicidad y variedad de los miembros, sometida a una sola cabeza y animada con un mismo Espíritu, forma una sola cosa, un solo ser, una sola persona mística; es el cuerpo de Cristo; es, según la suprema expresión del Apóstol, el mismo Cristo. Y es tal la trabazón, la conexión entre la cabeza y los miembros, que ella les comunica su integridad, su vida, su Espíritu, su ser, su plenitud divina, su mismo nombre.

De esta unión orgánica y vital de los fieles con Cristo y en Cristo se sigue manifiestamente la maternidad espiritual de María respecto de ellos.

Comparemos, en efecto, esta maternidad espiritual de María con su divina maternidad respecto de Jesús. ¿Por qué es María la Madre de Dios? Porque es ella la Madre de Cristo, y Cristo es Dios; o, más exactamente, porque la generación termina en la persona, y la persona de Cristo, en quien termina la maternidad de María, es persona divina. Ahora bien, Cristo y los fieles a El adheridos forman un solo Cuerpo, un organismo viviente, una persona espiritual, un solo Cristo místico. Luego también a este Cristo místico en toda su integridad se extiende proporcionalmente la maternidad de María. Si la generación de Jesús da a María la gloria de la maternidad física de la persona física del Hijo de Dios, proporcionalmente dará también a María la maternidad espiritual de la persona moral de Cristo, que es el Cristo místico.

Para que mejor se aprecie toda la fuerza de esta argumentación hay que tener en cuenta que la unión de los fieles con Cristo en un cuerpo no es algo accidental y como sobrepuesto a la encarnación, a la generación de Cristo, sino que éste es precisamente su objeto y aun toda su razón de ser. Acabamos de ver que Cristo, según enseña el Apóstol a los Gálatas, *fue hecho de mujer*, precisamente *para que recibiésemos la filiación adoptiva* de Dios (Gál. 4, 4,5). Y a los Romanos dice: Dios, *a los que conoció de antemano, los predestinó también a que fuesen conformes con la imagen de su Hijo, para que sea El primogénito entre muchos hermanos* (Rom. 8,29). Por fin, a los Efesios: Dios—dice—*nos predestinó a la filiación adoptiva por Jesu-Cristo* y en Jesu-Cristo (Ef. 1,5...). Luego si la filiación divina adoptiva y la fraternidad correspondiente con Jesu-Cristo eran objeto de la eterna predestinación de Dios, que se había de realizar en Jesucristo y en virtud de nuestra inefable unión con El y en El, y por otra parte estaba vinculada a la generación humana de Cristo y a la maternidad de María, consiguientemente, esta maternidad, en el plan de Dios, se extiende hasta nosotros; nosotros en Cristo somos hijos de María.

Un rasgo a primera vista insignificante, y perdido en el catálogo

de salutaciones que llenan casi enteramente el capítulo 16 de la Epístola a los Romanos, nos mostrará cuán conforme a la mente y corazón del Apóstol es esta extensión de la maternidad de María a todos los fieles. *Saludad*—dice delicadamente—, *saludad a Rufo, el escogido en el Señor, y a su madre, que lo es también mía* (Rom. 16,13). Su fraternidad y caridad con este *escogido en el Señor* bastan a San Pablo para que considere a la madre de su hermano en el Señor como a madre suya. Mucho más estrecha, sin duda, era la fraternidad y caridad del Apóstol, y lo es también la nuestra, con Cristo y en Cristo, para que a su divina Madre la miremos, amemos y honremos como a nuestra propia madre.

Sobre la extensión de esta maternidad espiritual de María: si se limita a solos los fieles o se extiende, además, a todos los hombres, nos puede dar mucha luz la observación hecha anteriormente sobre los distintos grados de nuestra incorporación a Cristo. Antecedentemente a su muerte, estábamos en Cristo moral, jurídica o representativamente de un modo análogo a como estábamos en Adán; consiguientemente a su muerte y resurrección, quedamos incorporados de una manera más real, si bien todavía potencial; después de la propia justificación por la fe y el bautismo, fuimos incorporados de un modo actual y definitivo. Como nuestra filiación respecto de María está fundada en nuestra unión con su divino Hijo, Jesu-Cristo, a la medida de esta unión existen igualmente tres grados de nuestra filiación mariana. El primer grado y el segundo de filiación se extienden manifiestamente a todos los hombres, todos igualmente incluidos en Jesu-Cristo antes y más después de su pasión, muerte y resurrección; mas el tercero queda reservado a los que en virtud de la gracia santificante participan actualmente de la vida sobrenatural del Cuerpo Místico de Jesu-Cristo y de la filiación adoptiva respecto de Dios Padre y de la comunión de su divino Espíritu. Y, claro está, cuanto esta participación de la unión con Cristo y de su vida divina sea más plena, tanto será más perfecta nuestra filiación espiritual respecto de la Madre de Jesús. De aquí que los mayores santos, los que más han amado e imitado a Jesu-Cristo, los que han estado con El en mayor comunión vital, han sido igualmente los más amantes hijos de su Madre, la Santísima Virgen María.

2. *María, corredentora*

En el Protoevangelio, la participación y cierta cooperación de la Mujer en la reparación de los hombres se expresa más claramente de lo que a primera vista pudiera parecer. Allí, en efecto, el carácter dominante, y en cierta manera único, de la *Descendencia de la Mujer* es el de Redentor o Reparador, en cuya obra redentora se señalan tres fases o elementos: la hostilidad contra la serpiente, como principio y motivo de la lucha; la victoria sobre la serpiente, como feliz resultado; la mordedura recibida de la serpiente, como muestra de lo encarnizado de la lucha y precio sangriento de la victoria. Donde es de notar que precisamente estos tres elementos:

el odio contra el pecado, la destrucción y abolición del pecado, la pasión y muerte por el pecado, son los que principalmente constituyen e integran la obra de la redención. Ahora bien, la participación de la Mujer en la obra de la *Descendencia* se insinúa ya de un modo general en la misma expresión con que se designa al Redentor, cuyo único nombre es el de *Descendencia de la Mujer,* nombre misterioso, que expresa no solamente la plenitud de la maternidad, sino principalmente su conexión, proporción o harmonía con la redención. Además, la Mujer corresponde inversamente a Eva; por donde, como Eva tuvo tanta parte y tan activa y eficaz en la ruina de los hombres, semejante también habrá de ser la parte de la Mujer en su reparación. Más en particular, si la lucha con la serpiente y la victoria sobre ella pertenecen, propiamente hablando, a la *Descendencia,* en cambio, la enemistad con la misma serpiente pertenece, casi en primer término, a la Mujer. *Pondré*—dice—*enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya.* Ahora bien, esta enemistad u hostilidad no es una mera exención del pecado original; es, además, como un principio y apresto para la lucha, que va a aplastar la cabeza de la serpiente; es una asociación de la Mujer al Redentor en los afanes y triunfos del combate contra Luzbel; es, en fin, una participación de su obra redentora.

En San Pablo, estos elementos del Protoevangelio adquieren mayor firmeza y consistencia. Recuérdese, en efecto, que la concepción del nuevo Adán, más que a la persona individual de Cristo, se refiere a sumisión y obra redentora. Por tanto, la asociación de la nueva Eva al nuevo Adán ha de ser asociación a la obra de la redención tanto o más que a la persona del Redentor; asociación que coloca a María, si bien secundaria y subordinadamente, en el mismo orden del principio activo de la redención. Ahora bien: semejante asociación no puede menos de importar alguna participación, secundaria y subordinada, pero real y verdadera, en el oficio del Redentor y en la obra de la redención. Esto, y no más, queremos decir cuando apellidamos a María Corredentora de los hombres. Ni hay razón para que, por el escándalo de los protestantes, defraudemos a la Virgen de este título glorioso. Añádase a lo dicho que, según el Apóstol, la primera Eva no sólo tuvo parte en la ruina de la humanidad, sino que, como lo hemos notado anteriormente, tuvo, bajo ciertos conceptos, la iniciativa y cierta prioridad en ella. Luego, la nueva Eva, sugerida por el contraste con la antigua, y en virtud de aquel principio general de San Pablo, que *Adán es figura del Venidero,* ha de tener también su correspondiente participación y aun cierta prioridad y causalidad en la obra de la reparación.

Más en particular, San Pablo distingue en la redención el acto y el efecto. El acto es la *obediencia* (Rom. 5,19), cuyos elementos así desenvuelve el mismo Apóstol: *Hallado en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz* (Filp. 2,7-8). Son, pues, dos los elementos que integran el acto de la redención: uno material, que es la muerte de cruz, y otro formal o moral, que es la obediencia. Los efectos de la redención descríbelos así el Apóstol: *Por la justicia de uno solo se deriva a todos los hombres la justificación de la vida* (Rom. 5,18). *Mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por solo Jesu-Cristo* (ibid., 17; cf. 5,15-21). *Fue hecho... el último Adán espíritu vivificante* (1 Cor. 15,45). La parte de María, consiguientemente a los principios establecidos, debe extenderse al acto y al efecto. San Pablo no dice más. Pero de otros testimonios bíblicos conocemos la obediencia de María: *He aquí la esclava del Señor...* (Lc. 1,38). Conocemos también su parte en la pasión del Hijo: *De pie junto a la cruz de Jesús estaba su Madre* (Jn. 19,25). Cuán grande fuera esta participación de la cruz de Jesús se adivina fácilmente de la profecía de Simeón: *Tu misma alma será traspasada por una espada* (Lc. 2,35), y de la misma ternura del corazón maternal: *Tu padre y yo te buscábamos angustiados* (Lc. 2,48). De todo lo cual se sigue que el oficio de Corredentora es una consecuencia del carácter de *nueva Eva,* el cual se ejerce por la obediencia y la compasión y recibe su valor y mérito de la dignidad de la divina maternidad y de la santidad inmaculada.

A esta razón fundamental se agregan otras consideraciones que la confirman y esclarecen.

La promesa hecha a Abrahán y la ley dada por mediación de Moisés son, bajo diversos conceptos, según el Apóstol, una preparación para el Evangelio. Ahora bien: la promesa o, mejor, el conjunto de promesas, viene a converger en María; por otra parte, la maternidad de María es para San Pablo, en cierto modo, paralela a la ley (Gál. 4,4-5). Cristo, en efecto, como se sujetó a la ley para librarnos de la ley, así se hizo Hijo de María para hacernos a nosotros hijos de Dios. Luego María, heredera de las promesas en el momento providencial de su cumplimiento, y transmitiendo a su Hijo la sujeción a la ley en el momento de su caducidad y próxima abrogación, representaba y como encerraba en sí la plenitud y madurez de los tiempos en que el Redentor iba a realizar su obra de salud, en relación con la promesa y con la ley. La preparación próxima para esta obra, que María determinaba con su aparición en el mundo, que tenía vinculada a su persona, que realizaba con su divina maternidad, era una participación en la obra redentora, mucho más eficaz y directa que la de todos los patriarcas, transmisores de la promesa, y que la de Moisés, ministro de la ley. Según esto, la parte meramente preparatoria que, conforme a la economía de los consejos divinos, pudieron tener en la ejecución de la obra de la salud y en la redención del mundo los patriarcas y el caudillo de Israel es un pálido reflejo de la que tuvo María concentrando en sí, multiplicadas, todas las preparaciones providenciales anteriores a la crisis de la plenitud de los tiempos.

Tampoco es ajena a nuestro propósito aquella expresión atrevidísima con que designa el Apóstol su participación en la obra redentora de Cristo. *Ahora me gozo*—dice—*en mis padecimientos [sobrellevados] por vosotros, y completo a mi vez en mi carne las deficiencias de las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia*

(Col. 1,24). Claro está, sobre todo atendido el texto original, que no habla aquí San Pablo de deficiencias de valor satisfactorio o meritorio en la redención de Cristo, sino simplemente de los trabajos necesarios para la predicación y propagación del Evangelio, los cuales el Salvador no quiso tomar por entero sobre su propia persona, sino que tuvo a bien reservar en parte a los apóstoles y varones apostólicos. Pues lo que dice el Apóstol de los trabajos consiguientes a la redención, con igual o mayor razón se puede decir de los que precedieron y acompañaron el sacrificio mismo del Redentor, en los cuales nadie tuvo tanta parte como María. Y hubo de singular en estos padecimientos de María que en su parte principal no siguieron a la redención, ni miraban sólo a su manifestación, sino que se referían más directamente, como previos o concomitantes, a la persona de la Víctima y a su augusto sacrificio. De donde tuvo María una parte singular y única en la obra de la redención, que da pie para que en sentido secundario la llamemos Corredentora de los hombres.

3. *Medianera universal*

En pocos puntos de la Mariología se nota acaso menos precisión de conceptos que en la cuestión de la mediación universal de María. Que la Virgen Santísima sea Medianera universal es punto indiscutible, de que sólo podrá dudar quien no sienta palpitar en su pecho un corazón de hijo para con la Virgen o no sepa lo que es el corazón de una madre. Este solo hecho de ser María Madre nuestra —¡y qué Madre!— es razón más que suficiente para convencer al más obstinado de que la Virgen se interesará eficazmente por todos sus hijos y por todas sus cosas; en otras palabras, que interpondrá su poderosa mediación en favor de ellos. Y dado el valimiento que, por otra parte, ha de tener necesariamente con su Hijo divino, por fuerza ha de tener mucha parte en todos los bienes que de Él reciben los pobrecillos hijos suyos, que gimen en este valle de lágrimas. Así que en el hecho de la mediación universal no hay, ni puede haber, para un corazón cristiano la menor duda. Mas viniendo a investigar en concreto la naturaleza o carácter de esta mediación y los fundamentos teológicos en que se apoya, hemos de confesar que en ambos puntos hemos advertido no pocas veces ambigüedades y deficiencias, que convendría descartar. Preguntamos, pues: 1.º ¿En qué consiste exacta y precisamente la mediación universal de María? 2.º ¿Cuáles son los argumentos teológicos con que se demuestra?

No es ni puede ser nuestro propósito desarrollar aquí estos dos puntos con toda la amplitud que se merecen. Del primer punto sólo nos toca precisar en qué sentido concreto se ha de entender la mediación universal, en cuanto puede ser demostrada por el Protoevangelio considerado a la luz de San Pablo. Del segundo sólo hemos de manifestar cómo de estos dos documentos bíblicos se deduce la universal mediación de la Virgen Santísima en el sentido establecido.

A) *Definición de la mediación universal.*—La palabra *mediación* aplicada a la Santísima Virgen es rigurosamente exacta; por lo mismo, hay que entenderla con toda exactitud. Según esto, toda acción atribuida a María en la economía de la gracia debe contenerse dentro de los límites de una estricta mediación. La acción de María, y aun la acción de Cristo, Señor nuestro, en cuanto hombre, en el mundo sobrenatural, no es ni puede ser la que corresponde a Dios, primer origen y autor de toda gracia y primer determinador de su economía y distribución. Fingir en Dios una pasividad o indeterminación, que dejase en manos de María la libre determinación de la gracia, el gobierno del mundo sobrenatural, sería diametralmente opuesto a la enseñanza del Apóstol, que con notable insistencia atribuye a la bondad, misericordia y caridad de Dios Padre está acción inicial y libre disposición de la gracia conforme a los consejos eternos de su predestinación. Mas, por otra parte, la acción de la Virgen, si no excede los límites de una mediación, alcanza, empero, toda la amplitud de su significación. No es la de María una mediación de sólo nombre, precaria e ineficaz, sino mediación real y poderosa. La luna no tiene luz de sí misma, mas no por eso ilumina menos la tierra con la luz que, partiendo del sol, recibe primero en sí y luego transmite a la tierra.

Por su mediación, la Virgen es *medianera*, no *intermediaria*. No es la suya una mediación tal que, interponiéndose entre ambos extremos, más bien que unirlos o ponerlos en relación, antes los separase. No hay que imaginarse que, puesta entre Jesús y nosotros, la Virgen hace nuestras veces para con Jesús y las veces de Jesús para con nosotros, sin que nosotros y Jesús lleguemos a una comunicación inmediata y directa. No; la Virgen ha de reanudar nuestras relaciones con Jesús o favorecerlas, no cortarlas o impedirlas. La luna no ha de eclipsar al sol. Mas, por otra parte, si por María hemos de llegar hasta Jesús, una vez llegados al Hijo, no por eso hemos de abandonar a la Madre. La mediación de María no es precaria o transitoria. Al introducirnos a la presencia de Jesús no queda María excluida de la real audiencia; no es una dama de honor que nos introduce hasta el Rey y luego se retira; es la Reina Madre, que nos acompaña hasta la presencia del Rey su Hijo y que, para dicha nuestra, no nos deja a solas con Su Divina Majestad. Así que, con su amorosa mediación, la Virgen no nos eclipsa a Jesús ni queda tampoco eclipsada por Jesús. En el cielo de la gracia brillan mejor juntos el Sol y la Luna.

La mediación de María puede considerarse bajo dos aspectos: mediación entre Dios y los hombres y mediación entre Cristo y nosotros. Esta segunda mediación, que acabamos de tomar como ejemplo y de la cual suele hablarse más ordinariamente, no es, sin embargo, a nuestro juicio, la principal. Mucho más importante teológicamente consideramos la mediación de la Virgen con Dios, que no es otra cosa que la asociación de la Virgen a la mediación de Cristo. Claro está que no tratamos de dos mediaciones distintas de la Virgen, sino de dos aspectos, relacionados entre sí, de una misma

mediación, que, asociada a la de Cristo, se dirige a Dios y que luego se vuelve al mismo Cristo.

Esta asociación de la mediación de la Virgen a la de Cristo hay que entenderla rectamente, para no dar pie a la mala inteligencia y lamentable confusión en que han caído de ordinario los teólogos protestantes. Primeramente, a ningún teólogo católico se le ha ocurrido jamás pensar que la mediación de María fuese absoluta e intrínsecamente necesaria para la redención, ni menos que fuese en sí misma suficiente. Además, tampoco tiene en sí misma valor propio independientemente de la mediación de Cristo, respecto de la cual ocupa un lugar secundario de subordinación y dependencia absoluta. No añade a la mediación del único Mediador nada que de El no reciba; pero sí hace, por libre disposición divina, que esta mediación única se nos aplique definitivamente.

Esta mediación de María por asociación a la de Cristo no hay que entenderla tampoco simplemente, en cuanto por María como Madre se nos haya dado a Jesús y luego por Jesús y en Jesús, sin otra intervención de María, nos viniesen todos los bienes. No hablamos de esa mediación indirecta, remota o virtual, cuando hablamos de la mediación de María, sino de otra mediación, que, suponiendo la primera y derivada de ella, se extiende directa e inmediatamente a la distribución de las gracias; hablamos de una mediación actual.

Si, más en concreto, consideramos la manera como la Virgen ejerce esta mediación actual, hallaremos que María, lo mismo que Cristo, la ejerce de dos maneras: por la aplicación de sus merecimientos y por intercesión suplicante. *Precibus et meritis B. Mariae Virginis...*, como ruega la Iglesia.

Por fin, al decir que esta mediación es universal, entendemos que se extiende a todos los hombres y a cada uno de ellos, a todas y a cada una de las gracias.

Precisados así los términos, veamos cómo semejante mediación puede colegirse del Protoevangelio iluminado con la Teología de San Pablo.

B) *Fundamentos de la mediación universal de María.*—Comencemos por la mediación entre Dios y los hombres, que corresponde a María por su íntima asociación a la persona y a la obra de Cristo. Esta mediación está incluida en el título fundamental de *segunda Eva* y en los títulos derivados de Corredentora y Madre espiritual de los hombres.

Mediación universal de la segunda Eva.—Los inmensos alcances, la asombrosa fecundidad que en sí entraña el título fundamental de María de *segunda Eva* sólo llegan a entreverse cuando, en virtud de una lógica irresistible, se llega a las últimas consecuencias. La asociación, la unión de la *segunda Eva* con el *nuevo Adán*, es, por una parte, tan estrecha, y por otra, tan amplia, que la acción de María, compenetrada con la acción de Cristo, se extiende hasta donde ésta alcanza. Sin duda que la acción de Cristo es primaria y tiene valor propio, al paso que la de María es secundaria y no tiene otro valor que el que recibe de Cristo; pero, aparte de esta diferencia, esencialísima, a no dudarlo, la acción de María tiene la misma extensión que la acción de Cristo. Del carácter de *nueva Eva* hemos ido deduciendo consecuencia tras consecuencia: quedarse a la mitad del camino y no llegar hasta donde nos lleva la fuerza de los principios establecidos y admitidos no es lógico ni razonable. Y no tememos aseverar que quien no vea esta última consecuencia brotar espontáneamente del principio fundamental, es que no ha penetrado todo lo que significa el título de *segunda Eva*. Aunque bastaba ya esta consideración general, creemos que, dada la importancia de la materia, no será inútil descender a consideraciones más particulares y concretas.

En este punto, el Protoevangelio es menos terminante que lo será San Pablo. Con todo, si se reflexiona atentamente, se le hallará más fecundo de lo que a primera vista pudiera parecer. En efecto: ¿por qué de él se deduce o, mejor, por qué en él se afirma implícitamente la concepción inmaculada de María? Evidentemente, la razón es porque la unión de María con Cristo y su hostilidad contra la serpiente son tan absolutas y universales, que comienzan ya desde el primer momento de la existencia de María. Pues si son tan absolutas y universales desde el principio, ¿por qué no lo han de ser igualmente hasta el fin? Si la maternidad divina de María, puesta como en el centro de sus prorrogativas, alcanza, por decirlo así, hasta el último límite en sentido ascendente, ¿por qué no ha de alcanzar igualmente hasta el último extremo en sentido descendente, donde se halla la mediación universal? Todas las gracias que se conceden a los hombres son, en su aspecto negativo, un principio de hostilidad contra Satanás, y en su aspecto positivo, un principio de unión con Cristo. Sobre todas estas gracias, la acción de Cristo es universal e inmediata. Luego María, asociada desde un principio a Cristo y a su obra, íntegra, aunque subordinadamente, tiene su parte en esta acción de Cristo universal y directa.

Mucho más fecunda es la concepción paulina del *nuevo Adán*. Para no volver sobre lo dicho ya tantas veces, sólo notaremos aquí el carácter de Mediador universal que atribuye el Apóstol al *nuevo Adán*. Para convencerse reléase el pasaje antes transcrito del capítulo 5 de la Epístola a los Romanos (5,12-21); basta recordar aquí aquellas expresiones: *Como por la ofensa de uno solo recae la condenación sobre todos los hombres, así también por la justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida. Porque como por la desobediencia de un solo hombre fueron todos constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos... Para que como reinó el pecado en la muerte, así también reinase la gracia por la justicia para la vida eterna «por Jesu-Cristo, Señor Nuestro»*. Ahora bien: si este carácter de Mediador es tan propio del *nuevo Adán*, síguese lógicamente que el oficio de Medianera será igualmente característico de la *segunda Eva*. Y como la mediación del Hombre nuevo es universal e inmediata, no hay razón para negar que lo sea también

la de la Mujer nueva, si bien subordinada a la primera. No son ajenas de este lugar aquellas expresiones tan paulinas de *revestirse del hombre nuevo* (Ef. 4,24; Col. 3,9; Rom. 13,14; Gál. 3,27), *llevar la imagen del hombre celeste* (1 Cor. 15,49), con que sintetiza el Apóstol la integridad de la vida espiritual, relacionada con la imagen del nuevo Adán, y expresa consiguientemente la mediación universal y actual del Hombre nuevo en el orden de la gracia: universalidad y actualidad que luego se derivan a la segunda Eva.

Hay en San Pablo un texto que a primera vista parece excluir toda mediación que no sea la de Cristo. Dice así el Apóstol en su primera Epístola a Timoteo: *Recomiendo, pues, ante todas cosas, que se hagan súplicas, oraciones... por todos los hombres... Pues es esto conveniente y aceptable en el acatamiento de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres sean salvos... Porque uno es Dios y uno también el Mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús, quien se entregó a sí mismo como precio de rescate por todos* (1 Tim. 2,1-6). Con todo, tales palabras, lejos de excluir la mediación de la Virgen, antes bien la precisan y aun la confirman. Porque, primeramente, la mediación única de Cristo, tan categóricamente afirmada por el Apóstol, si excluye toda otra mediación que no dependa de la de Cristo y se reduzca a ella, no excluye, empero, otras mediaciones secundarias y subordinadas a la del único Mediador. Y así el Apóstol no sólo no prohíbe las oraciones, la intercesión de unos en favor de otros, para que todos sean salvos, lo cual manifiestamente es una mediación, sino que antes positiva e instantemente las recomienda. Mucho menos excluye, por tanto, la mediación de María, tan subordinada y unida a la de Cristo. En segundo lugar, el Mediador único es *un hombre*; término importantísimo, que, sin excluir la personalidad divina del Mediador, designa su naturaleza humana. Es que Cristo es Mediador en su personalidad divina, en cuanto ésta subsiste no en su naturaleza divina, sino en su naturaleza humana. Además, este *hombre*, al intervenir en favor de todos los hombres, uno por todos, es evidentemente en la mente de San Pablo el Hombre nuevo, el segundo Adán, que, representante de todos y cabeza de todos, intercede por todos. Y si esto es así, este *Hombre*, Mediador único, reclama la asociación y colaboración de la *Mujer*, a su modo también *única Medianera* entre Dios y los hombres. Por fin, nótese que la mediación, según San Pablo, la ejerce el Salvador en concreto por el sacrificio y la oración, esto es, por los merecimientos y la intercesión.

Mediación universal de María como Corredentora.—Si la *segunda Eva* participa de la mediación universal propia del *segundo Adán*, por igual razón la Corredentora ha de participar de la mediación universal del Redentor. El raciocinio tiene idéntica fuerza en ambos casos. En efecto, en la redención podemos distinguir dos como momentos: en el primero, virtual (acto primero), se merece la gracia; en el segundo, actual (acto segundo), se reparte la gracia o se aplican los méritos. El primero mira principalmente a la muerte en cruz sufrida por obediencia; el segundo, a la perenne intercesión del Redentor en los cielos, donde vive eternamente *para interceder por nosotros* (Hebr. 7,25). Ahora bien: una vez que se reconoce a María como Corredentora, asociada activamente a la redención de Cristo, ¿qué razón puede alegarse para limitar esta asociación al primer momento de la redención, en que el sacrificio del Redentor nos merece la gracia, y no extenderla al segundo, en que con su intercesión nos la aplica? En otros términos: la aplicación individual de la gracia es como el último acto o fase de la redención; sin esta aplicación, todo lo que precede sería infructuoso. Pues si la redención, para no ser inútil, ha de llegar hasta el fin, ¿por qué la corredención había de quedarse a medio camino? Dios no hace las cosas a medias. Luego la mediación de la Corredentora es actual y universal, lo mismo que la del Redentor, aunque siempre dependiente de ella.

Como complemento o resultado de esta argumentación, es digna de notarse la dignidad excelsa e incomparable que proviene a la mediación de María de esta universalidad inmediata y actual. Dios, en sus consejos eternos de misericordia, tenía decretada la repartición de las gracias a los hombres; mas para su realización exigía, después del pecado de Adán, el sacrificio de Cristo, único que, después de expiado el pecado, podía merecernos condignamente la gracia divina. Cristo, no sólo víctima, sino también sacerdote eterno, no sólo ofreció al Padre los merecimientos de su sacrificio, sino rogó en la cruz y ruega incesantemente en el cielo para que el Padre, conforme a estos merecimientos, realice sus planes de misericordia. Por sus méritos y por su intercesión, Cristo es el único Mediador cuya mediación tenga valor propio. Mas de un modo secundario y dependiente, la mediación de María, asociada a los merecimientos y a la intercesión de Cristo, es también condición a su modo necesaria para que Dios lleve al cabo sus designios misericordiosos en favor de todos y de cada uno de los hombres, en todas y cada una de las gracias.

La mediación y la maternidad espiritual.—También la maternidad espiritual de María lleva consigo su mediación universal. Fácil fuera demostrarlo por la misma condición de Madre y más aún por las delicadezas y desvelos del corazón materno, y tal corazón, que nada olvida, a todo se extiende. Pero este punto es demasiado claro y conocido para que aquí de propósito tratemos de explanarlo. Más conexión tiene con nuestro objeto la relación que del Protoevangelio y de San Pablo puede colegirse entre la mediación y la maternidad espiritual de María.

En el Protoevangelio, la mujer anunciada es la Madre de la *Descendencia* en toda su integridad, como antes hemos ya declarado. Ahora bien: tanto la Madre como la *Descendencia* mantienen hostilidad y luchan victoriosamente contra la serpiente. De suerte que la relación de maternidad y de filiación entre la Mujer y su *Descendencia* está como en función de esta hostilidad, lucha y victoria. Luego la *Descendencia* íntegra nace de la Mujer, victoriosa y en cuanto victoriosa. Esto es: así como Cristo, que es principalmente la

Descendencia, nace de María no sólo en cuanto hombre, sino en cuanto Redentor, así los demás hombres incluidos en la *Descendencia* nacen igualmente de María en cuanto participantes de la redención y vencedores de la serpiente. Así como, según antes dijimos, al nacer de María está vinculada la filiación adoptiva de Dios, así igualmente se debe a este nacimiento la victoria sobre la serpiente. Ahora bien: esta victoria en concreto no se verifica sino mediante la gracia divina. Luego, finalmente, la aplicación y distribución actual de la gracia está en función de la maternidad de María. De donde igualmente la mediación actual, a que se debe la concesión de la gracia.

En San Pablo, la maternidad espiritual de María se expresa bajo tres aspectos: 1.º, en cuanto de ella fue *hecho* Cristo para que nosotros recibiésemos la filiación adoptiva de Dios; 2.º, en cuanto es Madre de la *Descendencia espiritual de Abrahán;* 3.º, en cuanto es Madre del Cristo místico. Ahora bien: bajo los tres aspectos, la maternidad de María termina en la gracia o, hablando escolásticamente, tiene por término formal la gracia. Bajo el primer aspecto, la adopción filial es la gracia misma santificante con todo el cortejo de gracias que la preceden, acompañan o siguen. Bajo el segundo aspecto, es efecto de esta adopción la bendición de Abrahán, que alcanza a los gentiles en Cristo Jesús, como dice el Apóstol, *para que recibamos la promesa del Espíritu* (Gál. 3,14). Bajo el tercer aspecto, la maternidad de María abraza *todas las bendiciones espirituales con que Dios nos bendijo en Cristo Jesús* (Ef. 1,3), *para que fuésemos santos e inmaculados en su acatamiento* (ibid., 4). Todas las gracias están, por tanto, vinculadas a la maternidad espiritual de María. Si estuviesen vinculadas solamente a su maternidad natural respecto de Cristo, entonces su influjo en las gracias concedidas a los fieles sería mediato o remoto; mas como están vinculadas también a su maternidad espiritual, que respecto de todos y de cada de los hombres es inmediata, de ahí que sea también inmediato su influjo en todas las gracias. Por todo lo cual la mediación de María es universal y actual.

Para que esta acción universal e inmediata en el orden de la gracia no se crea ajena de una pura criatura—acción, por lo demás, recibida de otro—, basta traer a la memoria aquellas palabras del Apóstol, que contienen un raciocinio perfectamente aplicable al caso presente: *Quien aun a su propio Hijo no perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con El todas las cosas?* (Rom. 8,32). De semejante manera, podemos argüir: si por María nos ha sido dado Jesús, ¿qué maravilla si se nos dan también por ella todas las demás cosas, que, cierto, comparadas con Jesús, valen tanto menos?

Mediación de María para con Jesús.—A la mediación de María para con Dios se agrega su mediación para con Cristo Jesús, mediación, sin duda, secundaria respecto de la primera, pero, en cambio, más propia y personal. Esta segunda mediación se funda en la posición eminente y única que ocupa la Santísima Virgen por ser simultáneamente Madre de Jesús y Madre nuestra. Es, por tanto, una consecuencia de esta doble maternidad, antes establecida. A la verdad, como Madre de Jesús, tiene María con su divino Hijo un valimiento, por no decir autoridad, que ninguna otra criatura posee; y como Madre nuestra, se toma el interés que solas las madres saben tomarse por todos y cada uno de sus hijos, por todas y cada una de sus cosas. Esta verdad, tan consoladora, es bastante manifiesta para que sea menester desenvolverla aquí más ampliamente. Baste decir que el corazón maternal de María para con nosotros y el corazón filial de Jesús para con María son garantía suficiente de la intervención o mediación universal e inmediata de la Madre a favor de sus hijos y de la benevolencia y generosidad inagotables con que otorga el Hijo divino las peticiones de la Madre.

Para concluir este punto, acaso no sea inútil advertir que esta doble mediación de María, esta especie de dualismo, por decirlo así, no debe desorientarnos, como si encerrase alguna incoherencia. Al contrario, está muy en harmonía con la doble naturaleza de Cristo. Lo que pasa en María es aún más visible en Cristo. Sin salir de las Epístolas de San Pablo, Cristo aparece unas veces como Dios, de quien viene la gracia, a quien van dirigidas nuestras plegarias y bendiciones; otras veces aparece como hombre, mediador entre Dios y los hombres, por quien y en quien el Padre nos colma de bendiciones espirituales y nosotros glorificamos al Padre. Conforme a este doble carácter de Cristo, María es proporcionalmente, ya Medianera para con Dios juntamente con Cristo, ya Medianera para con el mismo Cristo, Señor nuestro. Y como en la obra de la redención y en todo el orden sobrenatural Cristo hombre aparece más de relieve o como en primer término, de ahí, consiguientemente, que la mediación de María por asociación a la de Cristo tenga más relieve e importancia teológica.

4. *Resurrección anticipada y asunción*

Estos nuevos privilegios de María, que ya en el Protoevangelio se hallan implícitamente revelados, tienen en San Pablo su más completa justificación.

En el Protoevangelio, María, asociada a la victoria del nuevo Adán sobre la serpiente, participa de los frutos de ella. Por esta victoria quedaron vencidos el pecado y la muerte. La muerte, en efecto, es, según la narración del Génesis, pena y consecuencia del pecado. *El día en que comieres [del árbol de la ciencia del bien y del mal]*, había dicho el Señor a Adán, *morirás* (Gén. 2,17). Y después de cometido el pecado, en castigo de él dijo el mismo Señor al hombre: *Puesto que has oído la voz de tu mujer, y has comido del árbol del cual te había yo mandado que no comieses..., con el sudor de tu rostro comerás tu pan, hasta que vuelvas a la tierra, de donde has sido tomado; porque polvo eres y en polvo te convertirás* (Gén. 3,19).

Esto supuesto, se puede argumentar de dos maneras. Primeramente, la victoria de la *Descendencia* sobre la serpiente no fue sólo victoria sobre el pecado, sino también victoria sobre la muerte. Luego la Mujer, asociada a la victoria de la *Descendencia,* por el mismo título y de idéntica manera participó de una y otra victoria. Y como por su posición privilegiada y única, por su prioridad relativa en la obra de la redención, participó con privilegiada y única anticipación de la victoria sobre el pecado en la concepción inmaculada, de semejante manera, por una anticipación privilegiada y única, había de participar de la victoria sobre la muerte resucitando anticipadamente y siendo elevada en cuerpo y alma a los cielos. En segundo lugar, la Mujer, si bien por privilegio y secundariamente, se halla constituida en el mismo orden que su *Descendencia.* Y pues la *Descendencia,* Cristo, por su victoria contra la muerte adelantó la resurrección, igualmente debió también adelantarse la resurrección de la Mujer.

En San Pablo adquieren singular vigor las insinuaciones del Protoevangelio. Además de las consideraciones generales, análogas a las hechas anteriormente, sugiere el Apóstol tres reflexiones más particulares.

En primer lugar, recuérdase con qué energía formula el Apóstol, a manera de ley o de axioma, la conexión de la muerte con el pecado, sólo insinuada en el Génesis: *Por el pecado la muerte.* Y añade: *Y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron* (Rom. 5,12). Luego, suprimido el pecado, queda suprimida la muerte, y evitado totalmente el pecado por singular privilegio y anticipación, por semejante privilegio anticipado había de ser María exenta del imperio de la muerte.

En segundo lugar, lo que poco antes había dicho, que *Cristo resucitó de entre los muertos, por un hombre [ha de venir] la resurrección de los muertos, en Cristo todos serán vivificados* (1 Cor. 15, 20-21), así lo resume el Apóstol: *Ha sido hecho el último Adán espíritu vivificante* (ibid., 45). De donde al nuevo Adán pertenece vivificar o resucitar los cuerpos y en virtud del espíritu adornarlos de cualidades espirituales. De ahí que la nueva Era, elevada al orden del nuevo Adán y con él estrechamente unida, ha de participar, por singular título y privilegio, del espíritu vivificante, en virtud del cual debió resucitar anticipadamente, lo mismo que el nuevo Adán. No es posible tan íntima unión con el espíritu vivificante y ser presa al mismo tiempo de la muerte y del sepulcro.

Finalmente, *Cristo resucitó de entre los muertos, primicias de los que duermen. Porque, pues por un hombre vino la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados. Mas cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo* (1 Cor. 15, 20-23). Existe, por tanto, en la resurrección, según el Apóstol, cierta jerarquía. Cristo, el nuevo Adán, tiene el primer lugar en todos sentidos, y forma como las primicias de la resurrección. Luego María, también, asociada al nuevo Adán como segunda Eva, con posición privilegiada e incomunicable, pertenece al orden de las primicias, y, por tanto, había de resucitar, como Cristo, antes de la general resurrección.

Mas ¿por qué, se preguntará, murió al fin María? La muerte, pasajera, de María, lejos de ser una dificultad, es, a nuestro juicio, un dato importantísimo que ilumina la Mariología entera. María, exenta de todo pecado, y consiguientemente de la muerte, pena del pecado, murió con todo, como murió Cristo, y no por otra razón sino por la que murió Cristo. Al ser asociada María a la persona y a la obra, y consiguientemente al sacrificio del nuevo Adán, había de morir como El, asociando su muerte a la del Redentor. De ahí que el hecho de la muerte de María, unido al derecho que por privilegio poseía de exención de la muerte, es una confirmación manifiesta de su carácter de Corredentora. Si por su total exención del pecado María no debía nada a la muerte, en calidad, empero, de Corredentora debía someterse a ella. La nueva Eva debía seguir en todo la suerte del segundo Adán.

CONCLUSIÓN

María en el universo

Por el pecado del primer hombre no sólo quedó arruinada la humanidad, sino también, a su modo, todo el mundo, la creación entera. Este estado de violencia, este trastorno universal, insinuado con bastante claridad en el Génesis, adquiere incomparable relieve en el Apóstol. Son verdaderamente de trágica grandeza los sentimientos de ansiedad y agonía que San Pablo atribuye a la creación insensible violentada por el pecado. *La expectación ansiosa de la creación está aguardando la manifestación de los hijos de Dios. Es que la creación fue sujetada a la vanidad, no de grado, sino por causa del que la sujetó, con la esperanza [empero] de que también la misma creación será libertada de la servidumbre de esa corrupción [y restituida] a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera prorrumpe en un gemido universal y está toda ella hasta el presente como con dolores de parto* (Rom. 8,19-22). El nuevo Adán, al destruir el pecado y reparar todas sus ruinas, libertó también a toda la creación de la ignominiosa servidumbre del pecado, que la oprimía, y de la maldición consiguiente que sobre ella pesaba. Por tanto, la repercusión universal del pecado provoca y revela una resonancia igualmente universal de la redención. Y aquí también puede decirse que donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, y que el mal fue sobrepujado por el exceso del bien. María, la nueva Eva, la Corredentora, la Madre de los hijos gloriosos de Dios, a la medida en que contribuyó a la reparación del pecado contribuyó al restablecimiento del orden universal, a la liberación de la creación entera. De ahí la

autoridad, la realeza que corresponde a María, no solamente sobre la humanidad redimida, sino también sobre toda la creación.

Además, Cristo es cabeza no sólo de la Iglesia, sino también, a su manera, del universo entero, que está como recapitulado y concentrado en Cristo (Ef. 1,10). Como el Cristo místico es una expansión del Cristo natural y personal, así proporcionalmente la recapitulación y como concentración de todos los seres de la creación en Cristo es, a su vez, una como extensión del Cristo místico. A su modo, pues, toda esta unidad universal es también fruto de María, tiene en María su origen y como sus raíces. María es la raíz de donde ha germinado el pimpollo de bendición, que gracias a su divina vitalidad ha atraído, absorbido e incorporado en sí toda la creación. Con razón, pues, el pueblo cristiano, después de contemplar la gloriosa asunción de María a los cielos, contempla como su glorificación definitiva y última su coronación como Reina de los hombres y de los ángeles, Emperatriz del cielo y de la tierra, soberana Señora de todo el universo.

A Jesús por María suele decirse, y con razón. Pero esta verdad tan fecunda y consoladora en la vida práctica, en el orden especulativo ha de invertirse: *A María por Jesús.* Hemos visto, en efecto, que en el orden lógico, lo mismo que en el orden ontológico, toda la excelencia de María está vinculada a su unión con Jesús, de quien todo lo recibe. La raíz de todos los privilegios de María es siempre su asociación, como nueva Eva, al nuevo Adán. Para conocer, pues, a María, vayamos a ella por Jesús, fuente y origen de sus excelencias; para amar a María vayamos también a ella por Jesús, principio de toda su amabilidad; mas para hallar propicio y benévolo a Jesús, para obtener su gracia y sus favores, vayamos a Jesús por María. Y en todos los casos no separemos jamás a Jesús de María ni a María de Jesús. No ose el hombre separar lo que Dios tan estrechamente juntó.

CAPITULO II

La asunción corporal de la Virgen María a los cielos

Desde mediados del siglo pasado existe en la Iglesia una poderosa corriente asuncionista, que en los últimos veinticinco años ha alcanzado su máxima intensidad y universalidad. Las estadísticas consignadas en la obra monumental, que acaba de publicarse, de los PP. Guillermo Hentrich y Rodolfo Gualtero de Moos, S. J.[1], son elocuentes. Ante semejante fenómeno debe reflexionar el teólogo. La primera reflexión no puede ser otra que la convicción de que el hecho de la asunción corporal no sólo es verdadero, sino que debe estar contenido en el depósito de la divina revelación. El sentir universal de la Iglesia, precedida por sus pastores y guiada por el Espíritu Santo, no sólo no puede tener como objeto un hecho falso, pero ni siquiera una simple conclusión teológica. El caso análogo de la Inmaculada Concepción confirma esta primera reflexión. Pero esta conclusión no puede aquietar a un teólogo. El no ignora que toda verdad revelada debe hallarse expresada, implícitamente a lo menos, en las fuentes de la divina revelación. Los Romanos Pontífices o los concilios ecuménicos no reciben ninguna revelación divina que les descubra verdades nuevas, sino gozan simplemente de la asistencia del Espíritu Santo para interpretar auténticamente los datos revelados. Terminantemente lo declara el concilio Vaticano: «Romani autem Pontifices... ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverunt. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent» (sess.4 c.4: Denz. 1836). En este supuesto, al teólogo compete, y ésta es su misión providencial, buscar en las fuentes de la divina revelación la verdad que se presupone revelada. Y esto es lo que han hecho y siguen haciendo los teólogos respecto de la asunción. Y esto es también lo que ahora deseamos hacer, con la esperanza de hallar en la Escritura, si es posible, nueva luz y nuevas precisiones, que tal vez puedan contribuir a acelerar el suspirado día de la definición dogmática.

[1] *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae,* propositae... a Guilhelmo Hentrich et Rudolfo Gualtero de Moos [S. I.]. Typis Polyglottis Vaticanis (1942) (dos tomos).

Después de las investigaciones ya realizadas, ningún teólogo buscará en las fuentes de la revelación declaraciones explícitas referentes a la asunción corporal de María a los cielos. Ni son necesarias; bastan indicaciones implícitas. Estas son las que ahora buscamos. Algunos teólogos se contentan con menos: creen que una inclusión virtual es suficiente para motivar una definición dogmática. Puede ser. Pero, como no todos admiten semejante suposición, es fuerza colocarse en un terreno más firme y buscar en la Escritura o en la tradición indicaciones no puramente virtuales, sino implícitamente formales. Y para evitar toda confusión o vaguedad, entendemos por verdades *formaliter implicite* contenidas en los documentos de la divina revelación las que se obtienen por simple análisis o declaración de los términos, sin que intervenga raciocinio propiamente dicho, es decir, sin que se apele a conceptos ajenos y especialmente a principios filosóficos. En este supuesto, vamos a estudiar si en la Escritura se contiene con suficiente claridad y certeza el hecho de la asunción corporal. Examinaremos el valor del argumento ya clásico en esta materia y añadiremos algunos otros tal vez enteramente nuevos en el campo de la Teología mariana.

Los principales argumentos escriturísticos con que ordinariamente se demuestra la asunción son Gén. 3,15; Lc. 1,28 y Apoc. 12,1. Prescindiendo ahora de los dos últimos, que no son tal vez tan claros y apodícticos, nos limitaremos al primero. Añadiremos, en cambio, otros dos tomados de San Pablo, que, aunque más implícitos, quizá no sean menos eficaces.

I. Gén. 3,15

Conocido es el llamado Protoevangelio (Gén. 3,15). En él se refiere que dijo Dios a la serpiente seductora:

Enemistades pondré entre ti y la mujer,
entre tu prole y su prole;
ésta te dará a ti en la cabeza,
y tú le darás a ella en el calcañal.

Para que en esta profecía divina se afirme implícitamente la asunción de María deben constar dos cosas: *a)* que la mujer es María; *b)* que a ella se promete una victoria tal sobre la muerte, que necesariamente implique la resurrección anticipada.

A) *La mujer es María.*—Que la mujer del Protoevangelio sea la Virgen María puede demostrarse por dos vías diferentes: o puramente exegética o exegético-tradicional; es decir, por la luz propia del texto o por la luz prestada que reciba de la tradición.

Primeramente, estudiando el texto en sí mismo por los procedimientos usuales de la hermenéutica bíblica, conviene no perder de vista dos puntos básicos y sustanciales. Primero: que la prole o hijo de la mujer no es ni puede ser otro que el anunciado Reparador o Redentor, es decir, Jesu-Cristo. Segundo: que la mujer se presenta como la madre del Redentor, y Madre del Redentor, Jesu-Cristo, no hay otra propiamente que la Virgen María. Tal es el sentido obvio del texto, que no es lícito abandonar si no militan en contra razones evidentes. Y tales razones ni se han dado ni existen. La identificación mariana de la mujer no estriba en sutilezas o artificios exegéticos, sino en el sentido manifiesto de las palabras. La injustificada extrañeza de que al principio del Génesis se anuncie ya la Virgen María nace del olvido de que se trata de una profecía, y ciertamente formulada por el mismo Dios, que descubre por vez primera la economía de la reparación humana. Para que la exegesis sea científica no necesita el exegeta comenzar su labor despojándose del buen sentido.

No es que rehuyamos otros procedimientos más artificiosos. Sin necesidad de repetir aquí lo que en otras ocasiones hemos escrito [2], propondremos una razón, cuyo valor podrán apreciar los que conozcan la historia de la exegesis. Partimos del supuesto, innegable, de que la mujer del Protoevangelio es la misma mujer del Apocalipsis (12,1). Quien de ello dudare, lea lo que a continuación escribe San Juan: *Y fue precipitado el dragón grande, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás* (Apoc. 12,9), y consulte las referencias bíblicas que a este texto asignan las ediciones católicas y no católicas del Apocalipsis, y hallará que Apoc. 12,9 es una alusión

[2] *Universalis B. Virginis mediatio ex Proto-Evangelio demonstrata:* «Gregorianum», 5 [1924] 569-583. *Proto-Evangelii Mariologia Pauli Soteriologia illustrata, confirmata et aucta* (Roma 1920).

a Gén. 3,14-15. Supuesta esta identidad, examinemos las diferentes interpretaciones que a estos dos textos han dado *separadamente* los mejores exegetas. Según éstos, la mujer de Gén. 3,15 es María, o Eva, o la mujer en general; la mujer de Apoc. 12,1 es o María, o Israel, o la Iglesia. Supuesta la identidad de la mujer, la interferencia de las dos series exegéticas o el punto de convergencia no puede ser sino la Virgen María.

El resultado de la exegesis interna de Gén. 3,15 se confirma con la interpretación tradicional. Conocida es la afirmación de Pío IX en la bula dogmática *Ineffabilis Deus* en este sentido. Bastará, por lo mismo, reproducir sus expresiones principales: «Patres Ecclesiaeque scriptores... docuere, divino hoc oraculo (Gén. 3,15) clare aperteque demonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, ... ac designatam beatissimam eius Matrem Virginem Mariam ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas». Recientemente el P. H. Lennerz [3] trata de atenuar la fuerza de esta declaración pontificia. Apoyándose en los esquemas preparatorios de la bula y en el dictamen de la Comisión especial [4], concluye que los Padres aludidos en la bula son, según la Comisión, Prudencio, Proclo, la *Epístola del varón perfecto,* el autor griego de la homilía sobre la anunciación de la Madre de Dios (atribuida a San Juan Crisóstomo), Teófanes, José el Himnógrafo y el Oficio de los Griegos; y según el primer esquema, redactado por Perrone, Ireneo, Cipriano, Epifanio, León Magno. En conjunto, poca cosa. A estos Padres contrapone el P. Lennerz el silencio, notado por el mismo Perrone, de Lucífero de Cagliari, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, a los cuales, en nota, añade, según Drewniak, Cirilo de Jerusalén, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Crisóstomo y Cirilo de Alejandría [5]. Si todo esto fuera exacto, realmente el alcance de la declaración pontificia quedaría muy limitado. ¿Qué hay de verdad? Vale la pena examinarlo de cerca.

Ante todo, permítasenos observar que, cuando se trata de aquilatar un texto dogmático, pontificio o conciliar, si es lícito recurrir a los esquemas preparatorios o dictámenes de las comisiones de teólogos para precisar o penetrar mejor su sentido, sería más bien abusivo si con semejante recurso se pretendiese atenuar su sentido obvio y categórico. No hay que olvidar que el valor de las declaraciones hechas por el magisterio eclesiástico no depende de la ciencia de los teólogos que las prepararon, sino de la asistencia del Espíritu Santo, que las gobierna. Mas prescindiendo de esto, no puede negarse que la impresión que causa la contraposición de las dos series de testimonios patrísticos, presentada por el P. Lennerz, es poco favorable a la interpretación mariológica de Gén. 3,15. Pero esta impre-

[3] *Duae quaestiones* de bulla «*Ineffabilis Deus*»: «Gregorianum», 24 [1943] 347-366.
[4] Cf. Sardi, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima* (Roma 1904, 1905) 2 vols.
[5] Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit* (Breslau 1934).

sión o contraposición no responde a la realidad. Y esto por varios conceptos. En la serie de los testimonios favorables faltan muchos nombres, y en la serie de los adversos hay que borrarlos casi todos.

Comenzando por los testimonios favorables, entre los escritores orientales, a los nombres de San Ireneo, San Epifanio y San Proclo hay que añadir los de la Epístola a Diogneto, San Justino, Orígenes, el autor antiquísimo de las homilías atribuidas a San Gregorio Taumaturgo, Afraates, San Efrén, Anfiloquio, Severiano de Gábala, Hesiquio de Jerusalén, Teódoto de Ancira, Procopio de Gaza, Anastasio I Antioqueno, San Germán de Constantinopla, San Andrés Cretense, San Juan Damasceno, San Tarasio y San Juan de Eubea, además de otros muchos escritores más recientes; y entre los escritores occidentales, a la autoridad de San Cipriano, Prudencio y San León el Grande hay que agregar la de Tertuliano, el poema contra Marción, San Zenón de Verona, Sedulio, San Pedro Crisólogo, San Máximo de Turín, San Fulgencio de Ruspe y San Beda el Venerable, sin contar la serie innumerable de los escritores medievales, entre los cuales figuran San Pedro Damián y San Bernardo. En cambio, en la lista de los autores adversos, entre los orientales hay que eliminar a los dos Cirilos, de Jerusalén y de Alejandría, y a San Juan Crisóstomo; y entre los occidentales, a los magnos doctores San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, que no sólo no son contrarios a la interpretación cristológica y mariológica de Gén. 3,15, sino enteramente favorables. Tal es la realidad [6]. Y es de notar, además, que los pocos testimonios que no pueden invocarse como favorables: San Basilio, San Gregorio Nazianzeno, Lucífero de Cagliari y San Gregorio Magno, no son propiamente contrarios, sino simplemente negativos: argumentos *a silentio*. Así lo reconoce el mismo Perrone, quien, después de admitir que cinco autores (tres de ellos infundadamente, como hemos visto) no son favorables a la interpretación cristológica y mariológica de Gén. 3,15, agrega: «Attamen nullum ex catholicis reperies, qui sententiam in serpentem, seu potius in daemonem, a Deo latam, non accipiat de futuro promisso Messia seu Christo, daemonis debellatore, adeoque et de eiusdem Messiae sanctissima Parente oraculum non interpretetur pro ea parte quae eam respicit» [7]. Es de sentir que el P. Lennerz no haya tomado en cuenta esta declaración de Perrone al hacer el recuento definitivo de la tradición exegética relativa al Protoevangelio. En conclusión: las palabras antes citadas de la bula pontificia son enteramente exactas y hay que entenderlas en su sentido más amplio. Con lo cual la tradición patrística confirma plenamente el sentido mariológico que por vía de exegesis interna hemos antes hallado en la profecía protoevangélica.

B) *Victoria de la Mujer sobre la muerte.*—La significación del Protoevangelio es más rica y fecunda de lo que a primera vista pudiera parecer. En la completa derrota de la serpiente está contenida implícitamente la asunción de María y concretamente la anticipada resurrección de la Mujer. Para llegar a este último resultado se requiere una exegesis del texto, que, sin ser artificial ni complicada, es, con todo, algo delicada y minuciosa. Hay que proceder por grados.

[6] *La mediación universal de la «segunda Eva» en la tradición patrística*: «Estudios Eclesiásticos» 2 (1923) 321-350.

[7] Cf. LENNERZ, l.c., p.348.

El Protoevangelio es una profecía relativa a la reparación humana, expresada bajo la imagen de una sangrienta lucha. Dos elementos, por tanto, hay que analizar: la profecía y la imagen. Como profecía, cumplida ya, debe estudiarse no solamente en los rasgos que la constituyen, sino también en la mayor luz o precisión que pueda recibir de su cumplimiento. Como imagen, en gran parte metafórica, debe interpretarse como se interpretan normalmente semejantes imágenes, es decir, atendiendo a sus rasgos esenciales, obviamente significativos.

Comencemos estudiando la profecía por lo que se refiere a la Prole de la Mujer, que es el prometido Reparador o Redentor. En la imagen metafórica descubrimos estos tres rasgos esenciales: la hostilidad: *enemistades pondré...*; la victoria del Reparador: *te dará a ti en la cabeza*, que es decir la aplastará; la misteriosa mordedura del pie: *y tú le darás a él en el calcañal*. La realidad de estos tres rasgos y su cumplimiento lo expresa maravillosamente el Apóstol: el Hijo de Dios se hizo hombre *para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo* (Hebr. 2,14). Notemos la divina paradoja: el imperio de la muerte es destruido precisamente por la muerte. Muerte que vence la muerte. Pero para que la muerte venza definitivamente la muerte es menester que la muerte del vencedor no sea definitiva, no pare en muerte. Por esto el Redentor, si hubo de morir en la refriega, no pudo quedar muerto, hubo de recobrar luego la vida, hubo de resucitar. De lo contrario, la muerte no hubiera vencido la muerte. Y resucitó: *Dux vitae mortuus regnat vivus.*

A las hostilidades, a la victoria y a la mordedura de la Prole estuvo asociada la Mujer. No se ha reparado suficientemente en un pormenor altamente significativo: la hendíadis con que se expresan las hostilidades de la Mujer y de su Prole. Dice el texto profético:

> *Enemistades pondré entre ti y la mujer,*
> *entre tu prole y su prole.*

Se expresan separadamente las enemistades de la Mujer contra la serpiente y de una prole contra otra prole. Pero esto es una figura retórica, muy usual y natural. Evidentemente, la Prole de la Mujer es hostil no solamente a la prole de la serpiente, sino a la serpiente misma. Por esto, a continuación, la Prole de la Mujer es quien directamente aplasta la cabeza de la serpiente. Esto quiere decir que en las enemistades, y consiguientemente también en la victoria y en la mordedura del pie, forman bloque, por una parte, la serpiente con su prole, y por otra, la Mujer con su Prole. Comunes fueron, por tanto, o más bien unas mismas, las hostilidades, la victoria y la mordedura de la Prole y de la Mujer. Con razón, pues, pudo afirmar Pío IX en la misma bula dogmática: «Quocirca sicut

Christus Dei hominumque Mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit; sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo coniuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit». La consecuencia de esta comunidad o unidad de hostilidades y de victoria es ya evidente. Como de parte del Redentor la muerte con que se venció la muerte no pudo ser definitiva, así proporcionalmente de parte de la Mujer la muerte con que se asoció a la muerte de su Prole no pudo ser estado de muerte, no pudo ser la corrupción del sepulcro. En la Mujer, no menos que en la Prole, a la muerte hubo de seguir, y siguió, la inmediata resurrección, es decir, la resurrección privilegiadamente anticipada, que es el punto característico de la asunción corporal de María a los cielos, y cuya definición dogmática se desea, dado que todo lo demás no ofrece ya la menor dificultad *.

La exegesis que hemos hecho del Protoevangelio, comprobada, además, por el Nuevo Testamento y por las declaraciones pontificias, aunque algo minuciosa y delicada, no ofrece ningún paso inseguro o extremadamente sutil. Es el análisis del sentido obvio y natural de las expresiones bíblicas. Podemos, por tanto, concluir que la asunción de María, es decir, su resurrección anticipada, está ya implícitamente anunciada en el Protoevangelio, que se halla contenida en el depósito de la divina revelación, que puede ser, consiguientemente, objeto de una definición dogmática en el sentido pleno de la palabra.

La certeza adquirida por sólo el Protoevangelio crece prodigiosamente a la luz de la Teología de San Pablo.

II. 1 Cor. 15,20-23

Negaban algunos fieles de Corinto, como poco antes los areopagitas atenienses (Act. 17,32), la resurrección de la carne. Contra tal despropósito se revuelve airado el Apóstol y dice terminantemente: *Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha resucitado* (1 Cor. 15,13), y se ha desplomado todo el edificio del cristianismo (15,14-19). La resurrección de Cristo postula necesariamente la resurrección de los muertos. Para demostrar esta conexión necesaria apela el Apóstol a lo más fundamental de su Teología. Prosigue, pues:

20 *Mas ahora Cristo ha resucitado,*
primicias de los que ya reposan.
21 *Pues ya que por un hombre vino la muerte,*
también por un hombre la resurrección de los muertos.
22 *Pues como en Adán todos mueren,*
así también en Cristo todos serán vivificados.
23 *Cada uno en su propio rango:*
las primicias, Cristo;
después los de Cristo, en su advenimiento.

* *Nota del editor.*—El autor, ya fallecido, redactó esta obra en el año 1946, antes de la definición dogmática de la asunción corporal de María.

Conviene seguir el razonamiento de San Pablo, que en este caso, como siempre, se desenvuelve con una *dialéctica formidable*. El versículo 20 expresa la tesis; el 21 y 22 presentan la argumentación como escalonada; el 23 saca la consecuencia.

La tesis es que *Cristo ha resucitado* [*como*] *primicias de los que ya reposan*. Y contiene dos afirmaciones, de tendencia diferente respecto de la materia que se trata. Primera, que la resurrección de Cristo postula o determina la resurrección universal. Segunda, que la de Cristo y la de los demás no pertenecen a la misma categoría o rango; a Cristo corresponden de derecho las primicias de la resurrección, es decir, la prioridad privilegiada en el resucitar. Ambas afirmaciones se demuestran conjuntamente en los dos versículos siguientes.

En el versículo 21, como primer paso de la demostración, señala San Pablo un hecho basado en un principio. El hecho es doble: un hombre, agente o instrumento de muerte, y un hombre, agente o instrumento de vida. Este doble hecho entraña una contraposición, que es a la vez de paralelismo y de antítesis. La repetición de la expresión *por un hombre* marca el paralelismo; el contraste entre la muerte y la vida señala la antítesis. Correspondencia juntamente paralela y antitética es la esencia del llamado principio de recirculación, que es, por tanto, el principio en que se basa el doble hecho. En virtud de este principio, al primer hombre, Adán, por quien vino la muerte, se contrapone el hombre nuevo, Cristo, por quien viene la vida, y que por esto es llamado nuevo Adán o segundo Adán. Mas con esto no queda aún explicado todo el misterio: por qué un solo hombre es principio de muerte para todos y por qué un solo hombre también es para todos principio de vida. El nexo causal entre los dos incisos del versículo 21 comienza a explicar el misterio. Por un hombre ha de venir la vida, porque por un hombre había venido la muerte. Esta causalidad nos indica que la recirculación no es algo eventual o accesorio, sino algo esencial y necesario. Esta necesidad, nacida de la libre determinación de Dios, completa el principio de recirculación. Era necesario, porque Dios así lo quiso, que el proceso de la vida fuera paralelo y contrario al proceso de la muerte. El misterio de la vida se explica por su correspondencia con el misterio de la muerte. Pero queda aún por explicar el misterio de la muerte. La clave del misterio nos la da el versículo siguiente, en que el principio de recirculación se basa en el principio de solidaridad.

El versículo 22 es un período comparativo, enlazado con el precedente por la partícula causal *pues*. En el primer inciso, término de la comparación, se dice que *en Adán todos mueren*. Para que en Adán mueran todos es menester que todos estén en Adán, en él concentrados, recapitulados y como entrañados. Para que por el pecado de Adán puedan ser todos justamente condenados a muerte, es menester que Adán esté en todos y todos en Adán, formando él y ellos una misma persona jurídica o moral. Tal es el misterio de la solidaridad de parte de Adán. Tal es también de parte de Cristo el

misterio de la solidaridad o comunión de los hombres *en Cristo Jesús*. Y esta doble solidaridad de los hombres, con Adán para muerte, con Cristo para vida, explica el doble hecho consignado en el versículo 21: por qué por un hombre vino la muerte y por qué también por un hombre viene la vida.

En el segundo inciso del versículo 22: *en Cristo todos serán vivificados*, se expresa la universalidad de la resurrección, que es lo que San Pablo pretendía principalmente demostrar. Indícase también el otro aspecto de primicias, es decir, la prioridad o primacía de la resurrección correspondiente a Cristo, dado que, si Cristo es el agente o principio activo de la resurrección, es natural que su resurrección sea privilegiada y se anticipe a la resurrección universal. Para expresar explícitamente lo que sólo implícitamente se indica en los dos versículos precedentes, en el siguiente establece el Apóstol los dos órdenes o categorías en la resurrección.

Por lo que atañe al orden de la resurrección, el versículo 23 distingue dos categorías: Cristo y *los que son de Cristo*. Cristo, como *primicias* de la resurrección, hubo de resucitar primero, luego de su muerte; *los que son de Cristo* han de resucitar después, en el advenimiento de Cristo al fin de los siglos. Siguiendo la imagen de las *primicias*, podemos concebir *los que son de Cristo* como la restante mies o cosecha. Sólo un punto necesita alguna declaración. *Los que son de Cristo*, en la terminología de San Pablo, son los que en virtud de la comunión o solidaridad están incorporados a Cristo, son miembros de su Cuerpo Místico. Esta solidaridad explica dos cosas, las dos que sugiere el nombre de *primicias:* por qué *los que son de Cristo* han de resucitar y por qué su resurrección ha de ser posterior a la de Cristo. La razón de lo primero es clara. No lo es menos la de lo segundo. La solidaridad entre los hombres y Cristo no es igual u homogénea por ambas partes. Cristo es la cabeza, los demás hombres son los miembros; consiguientemente, Cristo es vivificante, el principio activo de la vida; los demás hombres son simplemente vivificados, reciben la vida pasivamente.

Conclusión de todo lo dicho es que, según San Pablo, en el orden de la resurrección existen dos categorías: la de las primicias y la de la restante mies. Esta conclusión ha de ser el punto de partida para estudiar el orden a que pertenece la resurrección de María. ¿Pertenece a las primicias, como Cristo, o bien a la mies general, como los demás hombres? Tal es el problema, para cuya solución pueden servir de luz y de guía los principios asentados y utilizados por San Pablo.

Para saber si María pertenecía a la categoría de las primicias podríamos, en absoluto, prescindir de San Pablo. El nos ha dicho que a las primicias corresponde la prioridad en la resurrección; si por otro conducto sabemos que María pertenecía a la categoría de las primicias, la conclusión es evidente. Pero ¿nada nos dice realmente San Pablo sobre la posición de María entre la categoría de las primicias y la de la mies general? Tal vez mucho más de lo que pudiera creerse.

Recordemos que San Pablo, para probar que a Cristo corresponden las primicias de la resurrección, apela a los dos principios de recirculación y de solidaridad. Veamos, pues, si estos dos principios afectan también a María, de suerte que la coloquen en la categoría de las primicias.

Dice el Apóstol: *Ya que por un hombre vino la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos*. La partícula *ya que* expresa el nexo de causalidad entre lo primero y lo segundo. Pero esta causalidad no se explica sino en virtud de un principio más universal y comprensivo, es a saber, que, por voluntad de Dios, el orden de la reparación o de la vida debe corresponder al orden de la ruina o de la muerte. Está, pues, implícito en San Pablo el principio de recirculación, como que es la base de todo su raciocinio. Mas San Pablo, al decir que *por un hombre vino la muerte*, tiene presente la narración del Génesis. Ahora bien, basta una somera lectura del relato genesíaco para convencerse de que no sólo *por un hombre*, sino también *por una mujer vino la muerte*. Esta conclusión sacó de la lectura del Génesis el autor del Eclesiástico, que escribe (25,33):

> *De una mujer tuvo principio el pecado,*
> *y por ella todos morimos.*

Luego en virtud del principio de recirculación podemos decir, imitando a San Pablo:

> *Ya que por una mujer vino la muerte,*
> *también por una mujer la resurrección de los muertos.*

Por lo cual, si, en virtud del principio de recirculación y por ser origen de la vida, es Cristo las primicias de la resurrección, por análogo motivo también María pertenece a la categoría de las primicias, y es, consiguientemente, acreedora a la prioridad privilegiada en el orden de la resurrección.

Hay más. La expresión de San Pablo *por un hombre vino la muerte* es una fórmula abreviada de aquella otra: *Por un hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte* (Rom. 5,12). El pecado del primer hombre, pecado también universal, fue la causa por que *por un hombre vino la muerte* de todos los hombres. Y en este pecado, principio de la muerte, ¿qué parte cupo a la mujer? También en este punto la narración del Génesis es elocuente. *De una mujer tuvo principio el pecado* (Ecli. 25,13). Y el mismo San Pablo nos advierte que *no fue Adán el engañado, sino la mujer, quien, seducida, se hizo culpable de transgresión* (1 Tim. 2,14); *la serpiente sedujo a Eva con su astucia* (2 Cor. 11,3). Por razón de esta transgresión, que no fue simple complicidad, sino verdadera causa determinante del pecado de Adán, Eva, la mujer, fue principio de muerte para todos los hombres: nuevo motivo para afirmar que también la mujer, María, había de ser principio de vida para todo el linaje humano, y como tal pertenecer a la categoría de las primicias en la resurrección.

Sin salir de San Pablo hemos podido probar dos premisas de nuestra argumentación. Por una parte, a la que él llama categoría de las *primicias* corresponde la prioridad privilegiada en el orden de la resurrección; por otra, María pertenece a la categoría de las *primicias*. La primera afirmación es explícita, y para su plena certeza no necesita ajena confirmación; la segunda es sólo implícita, pero suficientemente segura. Mas esta relativa seguridad se convierte en plena certeza a la luz de la tradición cristiana, que desde la más remota antigüedad ha visto en María la nueva Mujer, la segunda Eva, asociada al segundo Adán y comprendida con El en la categoría de las primicias [8]. Por tanto, las declaraciones de San Pablo, reforzadas por la tradición, nos llevan a la consecuencia de que María resucitó, como Cristo, con prioridad privilegiada. El punto esencial de la asunción corporal de María a los cielos se halla en el depósito de la divina revelación.

Veamos si la misma consecuencia se desprende del principio de solidaridad. También en este punto podríamos prescindir de San Pablo y acudir a la tradición; mas no será inútil recoger las sugerencias, no despreciables, del mismo Apóstol.

Hay en la Epístola a los Gálatas (4,4-5) una frase insólita y misteriosa cuya profunda significación dista mucho de haber sido agotada por los intérpretes: *Envió Dios a su Hijo, «hecho de mujer»..., para que recuperásemos la filiación adoptiva.* Prescindiendo de otras muchas consideraciones, sólo dos cosas notaremos, pertinentes a nuestro propósito. Primera: la relación o conexión entre los dos extremos, entre ser Cristo *hecho de mujer* y recibir nosotros la filiación adoptiva, es relación de medio a fin o de principio a efecto, y bajo ambos conceptos relación de prioridad del primer extremo respecto del segundo. El ser Cristo *hecho de mujer* es la base real y el medio de recibir nosotros la filiación adoptiva de Dios. Segunda: el fundamento de esta conexión es el principio de solidaridad o comunión *en Cristo Jesús*. En este sentido, el contexto es explícito. Poco antes ha dicho el Apóstol: *Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús... Pues todos sois uno en Cristo Jesús* (3,26-28). Para apreciar la base de esta solidaridad conviene recordar lo que el mismo Apóstol escribe a los Efesios: *Somos miembros de su cuerpo,* [*carne*] *de su carne y* [*hueso*] *de sus huesos* [10]. *«Por esto,* [como dice el Génesis, 2,24] *abandonará el hombre al padre y a la madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne». Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia* (Ef. 5,30-32). Concuerda con esto lo que escribe a los Hebreos: *Puesto que los hijos participaban de la sangre y de la carne, tam-*

[8] Cf. *La mediación universal de la «segunda Eva» en la tradición patrística*: «Estudios Eclesiásticos», 2 (1923) 321-350. *María, Mediadora universal, o Soteriología mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos* (Madrid 1946) p.187-200.

[10] La expresión *de su carne y de sus huesos* omítenla unos pocos códices, excelentes, pero propensos a la omisión. Cf. BOVER, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid 1943) p.578. Por lo menos, la frase es una excelente glosa, basada en el contexto.

bién El igualmente participó de las mismas (Hebr. 2,14). Por consiguiente, la solidaridad, si es propiamente moral, jurídica o espiritual, está, empero, basada en la comunión o unidad de la carne. Por esto no es de maravillar que la solidaridad, como basada en la carne, sea principio de la resurrección de la carne. Ni es tampoco maravilla que la carne santísima de Jesu-Cristo en la Eucaristía sea a la vez vínculo de solidaridad y principio de resurrección.

La aplicación de estas consideraciones a María no será difícil ni laboriosa. Se pregunta: ¿la solidaridad, principio de resurrección, afecta a María lo mismo que a los demás hombres? Evidentemente que no. Dos diferencias, no accidentales, cabe señalar. Si en virtud de la solidaridad puede Cristo decir que los hombres son carne de su carne, semejante expresión tiene muy diferente sentido según que se diga de María o de los demás hombres. Primeramente, éstos son una carne con Cristo sólo jurídicamente; María lo es, además, físicamente. Aquel germen vital que produjo el fruto de bendición era carne de María. En segundo lugar, la carne de Cristo fue antes carne de María que de los demás hombres. Más aún: la comunión de carne de Cristo con María es precisamente el entronque de Cristo en el árbol de la humanidad y la base real de la solidaridad jurídica con los demás hombres, los cuales en tanto quedan capacitados para ser incorporados a Cristo y compartir su divina filiación por cuanto el Hijo de Dios *fue hecho de mujer*, como afirma el Apóstol. En la carne y por la carne que recibió de la Mujer, el Hijo de Dios se hizo el Hijo del hombre, el Hombre por antonomasia, que compendiaba y recapitulaba en sí toda la humanidad. La carne de María fue el nudo de la comunión universal. De ahí en la solidaridad de María con Cristo una doble prioridad, lógica y cronológica, respecto de la solidaridad común a todos los demás hombres. Recojamos estos dos rasgos distintos de la solidaridad de María con Cristo: solidaridad de carne, solidaridad de prioridad. Si, pues, la solidaridad con Cristo es de suyo principio de resurrección, no puede negarse que la solidaridad de María, más verdadera, más plena y, sobre todo, lógica y cronológicamente anterior a la de los demás, exige alguna ventaja y preferencia privilegiada. Y la ventaja de una solidaridad de carne y de prioridad no puede ser otra que la ventaja de la prioridad o anticipación en la resurrección de la carne. En conclusión: en virtud del principio de solidaridad, no menos que en virtud del principio de recirculación, María pertenece a la categoría de las primicias.

Pero aquí también, lo mismo que antes, la tradición confirma plenamente las sugerencias de San Pablo. Baste citar un solo testimonio, que vale por muchos [11]. Escribe San Ireneo: «Recapitulans in se Adam, ipse, Verbum existens, ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis..., recapitulationem Adae in semetipsum faciens» (MG 7,955). Que quiere decir: «Al recapitular en sí a Adán, El, que era el Verbo, legítimamente recibiría de María la

[11] Cf. *María, Mediadora universal...* (Madrid 1946) p.159-177.

generación de la recapitulación de Adán, con lo cual realizaba en sí la recapitulación de Adán». El término o sujeto de la generación virginal era no solamente la persona del Hombre-Dios, sino también toda la *recapitulación de Adán.* Y esto se hacía *legítimamente,* es decir, jurídicamente y como por vía de derecho. María era la Madre de la recapitulación, como más tarde dirán los Padres efesinos que fue la Madre del *Misterio* o la Madre de la *Economía* de la salud humana. Esta misteriosa maternidad de la comunión de los hombres en Cristo Jesús, prolongación o resultancia de la divina maternidad según la carne, no es sino una explicación de la fórmula paulina *hecho de mujer* y una declaración inequívoca de que María pertenecía a la categoría de las *primicias.*

Separadamente, cada uno de los dos principios, de recirculación y de solidaridad, nos ha llevado a idéntica consecuencia. Naturalmente, la convergencia de las conclusiones parciales refuerza notablemente la conclusión total.

III. ROM. 5,12-21

La muerte de María está envuelta en las sombras del misterio, que no ha sido aún satisfactoriamente explicado por los teólogos, tal vez porque no ha sido estudiado bastante a fondo. Este misterio no puede descifrarse sino a la luz de otro misterio, el de la muerte en general, que San Pablo ha formulado en estas dos frases, cuya yuxtaposición suena a paradoja: *Por el pecado la muerte. Por la muerte la reparación del pecado.* Entre el pecado y la justificación interviene la muerte por doble título: como efecto y sanción del pecado y como principio e instrumento de justicia. Examinemos si lo que enseña el Apóstol sobre la muerte en su doble conexión con el pecado y con la justicia puede ilustrar el misterio de la muerte de María y, consiguientemente, de su privilegiada resurrección.

Dios había creado al hombre inmortal. Hermosamente lo dice la Sabiduría (1,13-15):

No fue Dios quien hizo la muerte,
ni se huelga con el exterminio de los vivos;
pues creó todas las cosas para que subsistiesen,
y saludables son los productos de la tierra;
y no hay en ellos veneno de exterminio,
ni imperio del infierno sobre la tierra.
Pues la justicia es inmortal.

Y algo más adelante (2,23-25):

Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad,
y lo hizo imagen de su propio modo de ser;
mas por envidia del diablo la muerte entró en el mundo,
y la experimentan los que le pertenecen.

Dios, por tanto, había dotado al hombre de inmortalidad. La muerte es efecto y sanción del pecado. La doctrina de la Sabiduría la desarrolla y precisa San Pablo.

Escribe a los Romanos: *Por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron* (Rom. 5,12). Esta conexión de la muerte con el pecado la tenía San Pablo clavada en la mente; por esto reaparece frecuentemente en sus escritos. Dice a los mismos Romanos: *El sueldo del pecado es muerte* (Rom. 6,23). Y a los Corintios: *El aguijón de la muerte es el pecado* (1 Cor. 15,56; cf. Rom. 1,32; 5,21; 6,16; 6,21; 7,13...).

Hay más. La muerte no es simple efecto o resultado del pecado: es verdadera pena, sanción o condenación. Así lo afirma terminantemente el mismo Apóstol: *Por el delito de uno solo recae sobre todos los hombres la condenación* (Rom. 5,18).

Una cosa conviene advertir, que es de capital importancia. La muerte, como sanción del pecado, no es otra cosa que la reducción del hombre al estado natural; es decir, la muerte, que en el estado de pura naturaleza sería completamente natural, ahora es una pena impuesta por el pecado. La inmortalidad que Dios había otorgado condicionalmente al hombre era puramente gratuita. La pena del pecado consistió en despojarle de este don gratuito, reduciéndole al estado natural, es decir, al que tuviera en el estado de pura naturaleza. Pero semejante estado, si pudo existir, en realidad no existe. Consiguientemente, ahora la muerte no puede explicarse simplemente como resultado natural de la constitución orgánica del hombre. Es efecto y pena del pecado, o propio o apropiado.

¿Y cuál es la muerte fulminada por Dios contra el hombre en castigo de su pecado? La narración del Génesis nos la enseñará.

Dijo Dios a Adán: *El día que comieres [del árbol de la ciencia del bien y del mal], irremisiblemente morirás* (Gén. 2,17). Y después de cometido el pecado añadió: *Polvo eres y en polvo te convertirás* (Gén. 3,19). Tres elementos integran la muerte penal: la separación del alma y el cuerpo, la corrupción del sepulcro y la pérdida de toda esperanza de recobrar la vida, que hubiera sido definitiva y eterna a no mediar la reparación de Cristo.

Semejante muerte es actualmente sanción o condenación por el pecado. En este supuesto, ¿cómo hay que explicar la muerte de María?

Ante todo, hay que admitir como absolutamente cierto el hecho de la muerte de María. Las dudas o hipótesis contrarias carecen de fundamento serio. Aun cuando más no hubiese, el hecho de la muerte universal, de Cristo y de los demás hombres [12], es decir, así del Redentor como de los redimidos, quita toda probabilidad a la contraria exención de María, que, como Corredentora y como redimida, necesariamente hubo de morir. El hecho hay que admitirlo; lo que urge es hallar una razón que lo explique adecuadamente.

No lo explica el pecado. La sentencia de muerte fulminóla Dios

[12] Alguno ha alegado a favor de la inmortalidad de María el hecho, hoy comúnmente admitido, de que no morirán los fieles que fueren hallados vivos en el segundo advenimiento de Cristo. Pero semejante no-muerte, puramente ocasional, no privilegiada, no arguye en María el privilegio de la inmortalidad.

contra Adán y contra los que en él pecaron, y precisamente por cuanto pecaron. Lo afirma categóricamente San Pablo. Ni el pecado de Adán, ni otro pecado alguno, alcanzó a María. No la pudo, por tanto, alcanzar ni comprender la sentencia de muerte fulminada exclusivamente contra los pecadores. La muerte de María no fue ni pudo ser propiamente penal, como lo es la nuestra. A María no se le perdonó el pecado original, como se nos perdona a nosotros, sino que fue misericordiosamente prevenida o preservada de él.

Tampoco puede decirse que la muerte de María fue simplemente natural. Lo sería en el estado de pura naturaleza, que no existe ni ha existido jamás; pero no puede serlo en el presente estado. Como hemos advertido anteriormente, la sentencia de muerte consistió en despojar al hombre del don gratuito de la inmortalidad, reduciéndole a la condición que *tendría* en el estado de pura naturaleza. Por tanto, semejante mortalidad, que en otras circunstancias *sería* natural, ahora es penal. Y si es penal, la muerte de María, que no es penal, no puede llamarse simplemente natural. En otro sentido, con todo, puede y aun debe llamarse natural. El proceso natural de la vida humana tiende fatalmente a la muerte y se resuelve en la muerte. Y María se hallaba en esta condición natural de la vida humana, y, conforme a ella, naturalmente había de morir. Pero esta condición natural, si es la causa o determinante inmediata de la muerte, no puede ser su explicación total y adecuada. Queda por explicar por qué María, sin pecado, se hallaba en esta condición de mortalidad, que ahora es pura y exclusivamente penal en todos los demás. Si la mortalidad común es privación de un privilegio antes concedido, y esta privación es precisamente efecto de una condenación judicial motivada por el pecado, ¿cómo, sin pecado, pudo María ser despojada de este privilegio? Se hallaba reducida al estado de mortalidad; pero, ¿cómo se explica esta misma reducción a un estado que sería natural, pero que ahora no lo es? [13].

Tampoco explica suficientemente este misterio la razón alegada por algunos de que la gracia de María es gracia de redención, y no gracia o justicia original. Porque si la gracia original, como participación que es de la vida divina, es principio de inmortalidad, ¿por qué no lo ha de ser la gracia de la redención, es decir, la gracia de Cristo? ¿Es menos vital la gracia de Cristo que la gracia original?

[13] La comparación o paridad entre la muerte y los dolores del parto ilustrará y corroborará nuestra argumentación. También los dolores del parto *serían* naturales en el estado de pura naturaleza, y aun ahora pueden llamarse tales, por cuanto son un efecto natural de la constitución orgánica; pero de hecho son ahora penales y sanción del pecado original, fulminados por Dios a la mujer en castigo de su prevaricación (Gen, 3,16). Por esto la Virgen María, exenta del pecado original, no había de incurrir, y no incurrió, en esta maldición. Donde es de notar que la virginidad en el parto, a diferencia de la virginidad antes o después del parto, es puramente fisiológica; es decir, es una ventaja o privilegio de la carne o del cuerpo, exactamente lo mismo que la exención de la muerte. De ahí la paridad intrínseca entre ambas exenciones. De suyo, María, como fue exenta de los dolores del parto, que, aunque en cierto sentido naturales, son de hecho una maldición, por la misma razón, de no mediar otro motivo de orden diferente, había de ser exenta de la muerte, que, aunque natural también en cierto modo, es ahora en realidad una condenación fulminada por Dios contra el hombre prevaricador en castigo del pecado.

Intrínsecamente, no; extrínsecamente, tampoco. ¿No dice San Pablo que el Redentor, el segundo Adán, es *espíritu vivificante?* (1 Cor. 15,45). Y más: ¿no dice que *donde creció el pecado sobreabundó la gracia?* (Rom. 5,20). La gracia de la redención es, sin duda, gracia de sangre; pero el Redentor murió, no para que nosotros muramos, antes bien para que vivamos. Su muerte es nuestra vida. No es, pues, lógico atribuir a la incomparable gracia de María menor conexión intrínseca o extrínseca con la inmortalidad que la que pudo tener la gracia de Adán en el estado de inocencia. Otra habrá de ser la razón que explique satisfactoriamente la muerte de María.

Esta se ha de hallar necesariamente en la misión o vocación de María. María es toda por Cristo y para Cristo, y es también toda y esencialmente Madre. En Cristo y en la maternidad, es decir, en la maternidad del Redentor, habrá que buscar la razón de la muerte de María.

Tres relaciones se han señalado entre la Madre y el Hijo para explicar la muerte de María: la de generación, la de conformidad y la de asociación a la obra redentora. Aunque las tres serían igualmente eficaces para el objeto que ahora tratamos, no será inútil estudiarlas cada una por sí.

La de generación consiste en que, habiendo de engendrar un Hijo mortal, era conveniente que mortal fuera también la Madre. Pero semejante razón carece de fundamento. Presupone que la inmortalidad gratuita en este mundo [14] afectaría intrínsecamente al organismo humano y lo inmutaría esencialmente. Sólo a base de esta hipótesis, inconsistente, cabe sostener que Madre privilegiadamente inmortal no podía engendrar un Hijo mortal. Pero si la inmortalidad puramente gratuita de María no mudaba su organismo ni daba otra virtualidad o dirección a sus funciones maternales, bien podía Madre inmortal engendrar un Hijo que fuese capaz de morir.

No es mucho más consistente la otra relación de conformidad, según la cual María había de morir para acomodarse o conformarse con el Hijo que murió. Por de pronto, semejante conformidad no es maternal, es ajena a la maternidad. Además, San Pablo recomienda y encarece frecuentemente nuestra conformidad con la muerte de Cristo, nuestra comunión de muerte con el Redentor. Pero es digno de notarse que siempre habla San Pablo de muerte mística, moral o jurídica; jamás, ni una sola vez, de la muerte física o corporal. Por tanto, en virtud de esta conformidad con Cristo era razón que María muriese místicamente con el Hijo, pero no precisamente que muriese muerte corporal.

En cambio, la tercera relación de asociación a la obra redentora

[14] Muy diferente es la inmortalidad gloriosa del cielo, que, en virtud de las dotes gloriosas mencionadas por San Pablo (1 Cor. 15,42-44), inmuta y transforma profundamente el organismo humano. Por razón de esta radical transformación del organismo pudo decir el divino Maestro: *Los que fueren hallados dignos de alcanzar el siglo aquel y la resurrección de entre los muertos, ni toman marido ni toman mujer; porque ni morir ya pueden, puesto que iguales son a los ángeles y son hijos de Dios, como hijos que son de la resurrección* (Lc. 20,35-36; cf. Mt. 22,30; Mc. 12,25).

de Cristo es enteramente satisfactoria, principalmente, sin duda, si se admite la corredención mariana en sentido pleno, pero también si sólo se admitiese una corredención en sentido más lato. Conviene desarrollar algo más esta profunda razón.

Como hemos advertido al principio, si es verdad que *por el pecado la muerte*, también lo es, en la presente providencia, que *por la muerte la reparación del pecado.* Quiso Dios misericordiosamente que la muerte, que era castigo del pecado, se convirtiese en remedio del mismo pecado y fuese principio de justicia y de vida. Con una sapientísima reversión quiso Dios que el fruto del pecado llevase en sí el germen de la justicia y de la vida. Si el pecado del primer Adán dio origen a la muerte, la muerte del segundo Adán había de dar origen a la justicia. Maravillosamente lo dice el Apóstol: *Como por el delito de uno solo recae sobre todos los hombres la condenación [de muerte], así también por el acto de justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida* (Rom. 5,18). Este *acto de justicia* del nuevo Adán es su *obediencia,* como a continuación se expresa (5,19), y esta obediencia es la obediencia *hasta la muerte, y muerte de cruz* (Filp. 2,8). La muerte, pues, del Redentor fue el momento culminante y decisivo de la reparación y de la justificación humana. En consecuencia, María, asociada a la persona y a la obra del Redentor, debía también asociarse a su muerte, debía morir con El y como El. Tal es, en definitiva, la razón providencial o económica de la muerte de María: su índole o función corredentiva. Y como tal debía ser semejante a la muerte del Redentor. Ahora bien, la muerte del Redentor no debía ser la muerte fulminada contra la raza prevaricadora de Adán, muerte de corrupción sepulcral y muerte definitiva. Dos razones obstaban para que la muerte del Redentor revistiese estos caracteres de la muerte penal. Por una parte, la muerte del Redentor había de ser sacrifical, y, como tal exigía la inmolación de la víctima, no su ulterior corrupción. Por otra parte, *la pujanza de su vida indestructible,* como dice el Apóstol (Hebr. 7,16), exigía la inmediata resurrección. *La muerte no había de tener sobre El señorío eterno; porque eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre; mas eso que vive, vívelo para Dios* eternamente (Rom. 6,9-10).

Hasta aquí nada hemos dicho de la asunción de María; y, sin embargo, en principio y radicalmente está todo dicho. Si la única explicación de la muerte de María es su función corredentiva; si, como tal, debe ser análoga a la muerte del Redentor; si, finalmente, la muerte del Redentor no pudo ser sino la pasión momentánea de la muerte, no el estado de muerte definitiva, ni menos la corrupción del sepulcro, consiguientemente, tal hubo de ser análogamente la muerte de María, muerte transitoria, seguida de la pronta resurrección. Y como esta inmediata y privilegiada anticipación de la resurrección es el punto sustancial y decisivo de la asunción corporal de María a los cielos, síguese evidentemente que la asunción de María está implícitamente contenida en la doctrina de San Pablo sobre la relación entre el pecado y la muerte [15].

Pero, puesto que la corredención mariana propiamente dicha no es todavía una verdad definida por el magisterio eclesiástico, para que nuestra argumentación no pueda recusarse añadiremos que para su validez basta una corredención más lata o impropia, que ningún teólogo católico niega ni puede negar. Más aún: aun cuando se pretendiese que la razón de la muerte de María era o la generación del Redentor o la conformidad con Cristo, también en cada una de estas dos hipótesis se postula la anticipada resurrección de María. La razón es clara. Si la única razón de su muerte era que para engendrar un Redentor mortal, mortal también había de ser la Madre, bastaba para ello que la Madre padeciese la muerte, no se requería para nada que estuviera sujeta a la corrupción sepulcral ni que su muerte fuera definitiva. Y si se había de conformar con el Redentor, que murió, esta conformidad no sólo no exigía el estado de muerte permanente, antes bien positivamente lo excluía.

Conclusión

El Génesis y las Epístolas de San Pablo nos han proporcionado tres argumentos independientes a favor de la asunción de María. Cada uno de ellos, con valor propio, era suficiente para probar la verdad de la asunción. Mas, si bien independientes, estos tres argumentos tienen entre sí estrecha conexión, en virtud de la cual se ilustran y corroboran recíprocamente. Convendrá notar esta mutua conexión, que acrecienta el valor demostrativo de cada uno, y mucho más el de todos juntos.

Que los dos pasajes de San Pablo tengan entre sí estrecha conexión no es de maravillar. En efecto: si el motivo de la muerte de María es su carácter corredentivo, en virtud del cual es verdadero comprincipio de la redención, es natural que la Corredentora, asociada al Redentor, pertenezca, como El, a la categoría de las primicias de la redención. Viceversa, si María pertenece al orden de las primicias, privativo del Redentor, es obvio que no puede pertenecer a él sin ser Corredentora, si su muerte no es corredentiva. Con lo cual cada uno de los dos argumentos queda corroborado por el otro.

[15] Contra la índole correlativa de la muerte de María, algunos han puesto dos reparos: su distancia o separación cronológica respecto de la muerte de Cristo y su apacibilidad o placidez exenta de dolor. Pero semejantes reparos carecen de fundamento. Ambos a la vez se desvanecen con el profundo pensamiento de San Francisco de Sales, que ha penetrado, quizás como ningún otro, en el misterio de la muerte de María. Remitiéndonos a lo que más ampliamente escribimos en otro lugar *(Estudios Marianos* 4 [1945] p.104-108.144-146), reproduciremos sólo unas breves expresiones del santo Doctor: «Nuestro Señor y Nuestra Señora dos personas eran, pero en un corazón, en un alma, en un espíritu, en una vida. Y si ella vivía de su vida, también murió de su muerte... Así fue herida Nuestra Señora por el dardo del dolor en la pasión de su Hijo. No murió, empero, inmediatamente; pero llevó en sí largo tiempo la herida, de la cual por fin murió... Con llaga de amor fue herida en el Calvario al ver morir a su Hijo. En su Corazón llevaba siempre las llagas de su Hijo; por algún tiempo las sufrió sin morir, mas al fin murió sin sufrir» *(Sermón para la fiesta de la Asunción,* 1602).

Pero también el Protoevangelio ilustra las enseñanzas de San Pablo y es a su vez ilustrado por ellas. Por una parte, si María es la mujer del Protoevangelio y comparte con su Hijo la victoria sobre la serpiente, sobre el pecado y la muerte, es decir, que es comprincipio activo de la reparación o redención, es evidente que ha de pertenecer a la categoría de las primicias y que su muerte, participación solidaria de la mordedura de la serpiente, es muerte corredentiva, análoga a la muerte del Redentor y seguida, como ésta, de la inmediata resurrección. Inversamente, una vez admitido que María pertenece a la categoría de las primicias y que su muerte no puede explicarse sin su carácter corredentivo, ya nadie dudará de que la mujer protoevangélica sea María y que ella comparte plenamente la victoria del prometido Reparador, no solamente sobre el pecado, sino también sobre la muerte. La luz de San Pablo, proyectada sobre el Protoevangelio, ilumina la *gran señal* de la Mujer.

Considerados ya en conjunto todos estos rasgos, genesíacos y paulinos, de la Mujer, la asunción corporal de María, implícitamente afirmada por el Génesis y por San Pablo, debe ser admitida como verdad contenida en el depósito de la divina revelación. La Mujer que comparte con el Redentor la victoria sobre el pecado y la muerte, que con el Redentor pertenece a las primicias de la resurrección, que con su misteriosa muerte queda asociada a la muerte del Redentor, debió necesariamente, como éste, resucitar anticipadamente a la resurrección universal y ser, como El, encumbrada en cuerpo y alma a los cielos, para ejercer allí, asociada también al divino Intercesor, el oficio de Intercesora y Dispensadora universal de la divina gracia.

CAPITULO III

Un texto de San Pablo (Gál. 4,4-5) interpretado por San Ireneo

Una sola vez menciona San Pablo a la Virgen María, aunque sin pronunciar su nombre. El texto en que se halla esta mención solitaria, muy traído y llevado en las antiguas controversias mariológicas y cristológicas, apenas es utilizado por los modernos mariólogos en las disquisiciones referentes a la corredención mariana o a la maternidad espiritual. En realidad, las palabras del Apóstol: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere... ut adoptionem filiorum reciperemus* (Gál. 4,4-5), no parecen arrojar mucha luz para la solución de estos graves problemas. Sin embargo, desde la primera vez que lo estudiamos atentamente, este texto nos pareció que podía dar de sí mucho más de lo que comúnmente suele creerse; pero como para sacar a luz su contenido mariológico debían emplearse procedimientos exegéticos finos y delicados, temimos, no sin fundamento, que semejantes finuras exegéticas pareciesen sutilezas extremadas e inconsistentes. Para que no se nos aplicase el dicho del Sabio: *Qui vehementer emungit, elicit sanguinem* (Prov. 30,33), preferimos callar. Y hubiéramos callado definitivamente si posteriormente no hubiéramos hallado expresada por San Ireneo la interpretación mariológica que en nuestro fuero interno habíamos dado anteriormente a las palabras del Apóstol. Dar a conocer esta interpretación de San Ireneo, seguida luego por otros Santos Padres, tal es el objeto que ahora nos proponemos. Pero antes, para preparar o encuadrar esta interpretación, estudiaremos el texto en sí mismo, aplicando los principios y métodos usuales de la hermenéutica bíblica: veremos lo que da de sí.

I. Exegesis interna del texto

He aquí el texto del Apóstol según la Vulgata latina, reproducción exacta del original griego:

At ubi venit plenitudo temporis,
misit Deus Filium suum,
factum ex muliere,
factum sub lege,
ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
ut adoptionem filiorum reciperemus.

Ante todo, hay que notar la disposición o estructura de los cuatro últimos incisos, que se corresponden o cruzan quiásticamente: el 3.º con el 6.º, el 4.º con el 5.º Así lo notó ya San Agustín: «Illud autem quod ait, *ut adoptionem filiorum recipiamus*, refertur ad id quod dixit, *factum ex muliere*» (ML 35,21-27). Como esta relación de los incisos es evidente, y admitida además por todos los intérpretes, basta haberla consignado.

Esto supuesto, es también evidente que la relación del inciso 3.º con el 6.º es de *medio a fin: factum... ut... reciperemus*. Ha de existir, por tanto, entre uno y otro la conexión o proporción que existe entre un medio apto y el fin a que es ordenado.

De esas dos observaciones se siguen dos consecuencias, que, precisando algo más el sentido del texto, prepararán el planteamiento de los problemas mariológicos que en él se encierran. Primera: la *filiación* virginal del Hijo de Dios *(factum ex muliere)* es medio de nuestra *filiación* divina adoptiva *(ut adoptionem filiorum reciperemus)*. Segunda: suponiendo que, como advierte Cornely, «Patres... frequenter adoptionem pro completo incarnationis fine relate ad nos ponunt» *(In loc.)*, es decir, que la filiación adoptiva es como una síntesis de la redención, síguese manifiestamente que la filiación virginal del Hijo de Dios, y consiguientemente la maternidad divina de la Mujer, es un elemento de la redención integralmente considerada.

Pero estas dos consecuencias, que así en general son evidentes, dan lugar a los dos problemas mariológicos antes indicados. Primero, relativo a la maternidad espiritual y universal de la Mujer: como nosotros participamos de la filiación del Hijo de Dios, natural en El, adoptiva en nosotros, ¿participamos también de su filiación virginal, física en El, espiritual en nosotros? Segundo, relativo a la par-

ticipación de la Mujer en la obra de la redención: ¿su divina maternidad es un elemento puramente material de la redención o bien un elemento formal?

Tales son los dos problemas que plantea el texto. Que el texto no los resuelve en sentido positivo con afirmaciones explícitas y categóricas, es evidente. Pero ¿sugiere, a lo menos, la maternidad espiritual de la Mujer y su cooperación formal a la obra de la redención? Es lo que nos proponemos averiguar, empleando, como hemos ya indicado, los procedimientos normales de la exegesis bíblica.

Sentido literal del texto.—Concretándonos a los incisos 3.º y 6.º, que son los que más nos interesan, hemos de fijar y precisar, con la mayor exactitud posible, el sentido o valor de las palabras. Sin esto lo demás sería edificar sobre arena. Comencemos por la expresión fundamental *factum ex muliere.*

Hemos consultado los mejores intérpretes, antiguos y modernos, y hemos de confesar haber advertido en todos ellos dos omisiones o preterìciones que juzgamos capitales: no ponen de relieve lo insólito de la frase ni se detienen en determinar el valor gramatical de la expresión *ex muliere* y su relación con *factum.* Y sin llenar estas dos lagunas no podemos pasar adelante.

Primeramente, lo insólito y aun extraño de la frase, una vez señalado, creemos que salta a la vista. El pensamiento de San Pablo lo formulaba así San Ireneo: «Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus» *(Adv. haer.,* 3,16,3); y más completamente, Menochio: «Ideo Filius Dei factus est ex muliere filius hominis, ut filios hominis faceret et adoptaret in filios Dei» *(In loc.).* Así expresado el pensamiento, resaltaría mejor la proporción entre los dos incisos. En cambio, la frase *factum ex muliere* parece incoherente. Por de pronto, sabido es que muchos sustituyeron *factum* por *natum,* sustitución contra la cual se revuelve airado San Beda[16], y que Lagrange califica de *contrasentido (In loc.).* Y el grupo prepositional *ex muliere* no tiene precedentes en *homo natus de muliere,* de Job (14,1), ni en *inter natos mulierum* (Mt. 11,11), como pretenden Cornely y Lagrange *(In loc.),* radicalmente diferentes[17]. Ni se ve, además, por qué San Pablo no dijo *Virgine* en vez de *muliere,* o por qué no dijo simplemente *ex Maria,* como dice en otros lugares *ex semine David* (Rom. 1,3), o, refiriéndose a Abrahán, *ex semine tuo, qui est Christus* (Gál. 3,16), o *quod ex Iuda ortus sit Dominus noster* (Heb. 7,14). Donde es de notar que el Apóstol no era amigo de frases rebuscadas o alambicadas[18], aunque sí maestro insuperable en la

[16] Por ser tan conocido no reproducimos el pasaje, que con tanta frecuencia leemos en los maitines del *Comm. fest. B. M. V.* (lect.8). Por esto mismo, es más notable la distracción del P. Prat en su *Théol. de S. Paul* (ed.4.ª, part.2.ª, L_2, p.257), donde le hace decir todo lo contrario.

[17] Tampoco pueden considerarse como precedentes literarios de *factum ex muliere* las expresiones de los escritos rabínicos que citan Strack y Billerbeck en *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1926) t.3 p.570. *Yelud 'issah* (= *Weibgeborener)* explicaría «*natum*» *ex muliere,* pero no «*factum*» *ex muliere.*

[18] La presencia de ciertas expresiones más o menos *literarias* o *retóricas* en la Epístola a los Hebreos es uno de los indicios más vehementes que delatan la inter-

creación de expresiones enérgicas y sugestivas. Si en la ordenación simétrica y harmónica del período era, según propia confesión, *imperitus sermone* (2 Cor. 11,6), no lo era ciertamente en hallar para su pensamiento una expresión justa, vigorosa, a las veces lapidaria. Ni se arredraba ante lo insólito de una frase como ella fuese apta para encarnar su pensamiento. De ahí que lo insólito de una frase esté en razón directa de su valor o potencia de expresión. Consiguientemente, el criterio en la interpretación de semejantes frases, motivadas no por la retórica, sino por la lógica, ha de ser: por una parte, reconocer como pretendido por el autor el máximo de su potencia significativa, y por otra, procurar descubrir en el contexto el motivo de esa significación máxima, y esto es lo que ahora vamos a intentar.

En la frase que estudiamos, fácilmente se distinguen dos elementos: el participio *factum* y el grupo preposicional *ex muliere.* Tras un estudio minucioso, creemos poder determinar con exactitud el valor semántico de cada elemento.

En el verbo *fieri* (γίνεσθαι) hay que distinguir, prescindiendo de otros que ahora no hacen al caso, dos sentidos diferentes: el fuerte de *ser hecho, ser producido, ser formado,* y el débil o atenuado de *venir a ser* (correspondiente al *devenir* francés o al *werden* alemán), que es como una cópula mental, que expresa dos estados *sucesivos* de un mismo sujeto. En el sentido fuerte, la frase paulina significaría *formado de mujer,* y sería análoga a otras como ésta: *hecho de mármol;* en el sentido débil, en cambio, significaría *hecho* (= venido a ser) *[hijo]-de-mujer.* Como se ve, la significación diferente del participio *factum* afecta al grupo preposicional, que en el primer sentido es un simple complemento circunstancial (de origen o materia), y en el segundo es un bloque gramatical, lógicamente equivalente a un sustantivo, que hace las veces de predicado. ¿Cuál de los dos sentidos, fuerte o débil, tiene el participio *factum* en la frase paulina? ¿Cuál, consiguientemente, es el valor del grupo *ex muliere?*

Para decidir esta cuestión hay que recordar el doble uso que se hace del verbo *fieri* (γίνεσθαι), análogo al del verbo *esse,* que los dialécticos llaman *de secundo adiacente* o *de tertio adiacente,* y que para entendernos denominaremos *intransitivo* (o absoluto) y *transitivo* (o respectivo). Al primer grupo pertenecen estos ejemplos: *Omnia per ipsum facta sunt* (Jn. 1,3), *mundus per ipsum factus est* (Jo. 1,10), *facta est tranquillitas* (Lc. 8,24); al segundo, estos otros: *Quando factus sum vir* (1 Cor. 13,11), *factus sum insipiens* (2 Cor. 12,11). Para determinar la diferencia esencial entre ambos sentidos hay que apelar a la metafísica. En toda *efección* hay un *sujeto* y un *término* (cf. 3 q.35 a.1 c.); pero con una diferencia: que mientras unas veces sujeto y término aparecen como fundidos en uno, como en *mundus factus est,* otras, en cambio, se presentan como distintos o desdoblados, como en *Moyses grandis factus* (Heb. 11,24).

vención de un redactor *literario,* que emplea una *retórica* diametralmente opuesta al genio de San Pablo.

Por consiguiente, en el uso intransitivo de *fieri,* sujeto y término se expresan *per modum unius;* en el transitivo, distintamente. En el primer caso, *fieri* tiene siempre el sentido fuerte; en el segundo suele o puede tener sentido atenuado. Antes de aplicar estos principios a nuestro caso, conviene, para mayor claridad y seguridad, consignar y demostrar dos hechos interesantes, cada uno a su modo.

Primeramente, los grupos preposicionales con frecuencia forman un verdadero bloque gramatical, lógicamente equivalente a un nombre (sustantivo o adjetivo). Uno de los casos más interesantes es el de Heb. 10,6: *Holocautomata* <*et*> *pro-peccato non tibi placuerunt,* en que *pro-peccato* equivale al bloque sustantivo *victima-pro-peccato*[19], que en alemán se expresa con una sola palabra: *Sündopfer.* Otro caso curioso es el de 1 Cor. 15,42-44, cuya estructura simétrica convendrá destacar:

> *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione;*
> *seminatur in ignobilitate, surget in gloria;*
> *seminatur in infirmitate, surget in virtute;*
> *seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.*

La comparación de los tres primeros miembros con el cuarto muestra a las claras que los grupos preposicionales *in-corruptione, in-incorruptione...* equivalen a los nombres *corruptibile, incorruptibile...* Así se explica que poco después el mismo Apóstol exprese por un nombre lo que antes ha expresado por el grupo preposicional: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem* (1 Cor. 15,53). Y así en otros muchos casos[20].

Pero toca más de cerca a nuestro caso el uso nominal de los grupos preposicionales, empleados precisamente como predicados del verbo *fieri.* Aduciremos unos pocos ejemplos. [*Granum sinapis*] *factum est in arborem* (Lc. 13,19); *Fiat mensa eorum in laqueum...* (Rom. 11,9); *Factus est primus homo Adam in animam viventem* (1 Cor. 15,45); *Ne...* <*in vacuum*> (εἰς κενόν) *fiat labor noster* (1 Tes. 3,5); *Mulier... in praevaricatione* <*facta*> *fuit* (γέγονεν) (1 Tim. 2,14).

El otro hecho se refiere a Cristo, al cual, bajo cualquiera de sus nombres (Hijo de Dios, Verbo...), nunca se aplica el verbo *fieri* intransitivamente, sino siempre transitivamente, es decir, con un predicado, que expresa el término de la efección. Este predicado unas veces es un nombre (sustantivo o adjetivo), como en los siguientes ejemplos: *Verbum caro factum est* (Jn. 1,14); *In Christo Iesu,* ...*qui factus est nobis sapientia a Deo* [*et*] *iustitia et sanctificatio et redemptio* (1 Cor. 1,30); *factus oboediens* (Filp. 2,8); [*Filius*] *melior angelis effectus* (Hebr. 1,4). Otras veces el predicado se expresa por

[19] «*Pro peccato* est substantivi indeclinabilis instar, i. e. piaculum», nota Knabenbauer *(In Ps.* 39,7).

[20] Es curioso el fenómeno, frecuente en la Vulgata, que traduce un *adjetivo* griego por una frase preposicional, indicio de su equivalencia lógica. Así, por ejemplo: ἄκαρπος = *sine fructu* (Mt. 13,22); ὀρθριναί = *ante lucem* (Lc. 24,22); ἄνομος ἔννομος = *sine lege, in lege* (1 Cor. 9,21). Inversamente: κατὰ μόνας = *singularis* (Mc. 4,10).

un bloque preposicional, como en estos otros ejemplos: *Hic factus est in caput anguli* (Mt. 21,42); *Factus in agonia* (Lc. 22,44); ... *De Filio suo, qui factus est* [...] *ex semine David* (Rom. 1,3; cf. Cornely); *In similitudine*[*m*] *hominum factus* (Filp. 2,7). Sobre este último ejemplo es digno de notarse que, al reproducir a continuación el mismo pensamiento, emplea el Apóstol esta otra expresión, lógicamente idéntica y gramaticalmente correspondiente: *Et habitu* (σχήματι) *inventus ut homo...* (Filp. 2,7), en que *habitu homo* es predicado de *inventus,* como en la anterior *in similitudine hominum* lo es de *factus.*

La razón de interpretar estos grupos preposicionales como verdaderos predicados (lógicos), y no como simples complementos circunstanciales de *factus,* es, además del sentido obvio de las frases, mucho más profunda y que pertenece a la sustancia misma de la Teología. La persona del Hijo o del Verbo, si puede ser y es verdadero término de la generación eterna, es decir, de una producción inmanente, no puede, en cambio, ser término, sino sólo mero sujeto de una acción u operación *ad extra.* Tomemos, por ejemplo, el texto *factus ex semine David.* Si este grupo preposicional fuera un simple complemento, entonces el Hijo de Dios sería no sólo sujeto, sino también término formal de la encarnación, lo que equivaldría a decir que con la encarnación el Hijo de Dios pasaba del no ser al ser: afirmación herética. En cambio, si *ex semine David* se toma como equivalente lógico de *Filius David,* entonces *Filius Dei* es mero sujeto de la encarnación, cuyo término formal es *Filius David;* interpretación análoga a la interpretación católica de *Verbum caro factum est.*

A la luz de todas estas observaciones podemos ya interpretar nuestro texto. En cuanto a la sustancia, la interpretación, después de lo dicho, es tan fácil como clara. Que *ex muliere* pueda tener valor nominal y usarse como predicado lógico de *factum,* es evidente. Que, además, *deba* tener este valor, no es menos cierto. En efecto, el participio *factum,* aplicado a *Filium,* no puede usarse sino transitivamente, si no queremos decir que *Filium* es término formal de la efección: error intolerable. Luego necesita de un predicado que sea el término formal, y no hay otro que *ex muliere.* Consiguientemente, *factum ex muliere* es sustancialmente lo mismo que *factum filium mulieris* o *factum semen mulieris.*

No es tan llano precisar los matices del texto. Lo intentaremos, con todo. Por de pronto, *factum,* comparado con *natum,* que en absoluto pudiera haberse usado no en presente (γεννώμενον), pero sí en aoristo (γεννηθέντα), es a la vez más genérico y más comprensivo. La preposición *ex* tiene evidentemente el doble sentido de origen y de materia *ex qua.* Más problemas ofrece la palabra *muliere,* sobre la cual tanto se ha discutido, pretendiendo unos que excluye o niega la virginidad de la Madre, otros que la afirma o que la insinúa, otros que prescinde de ella. Quizás distinguiendo lleguemos a una solución, necesariamente compleja, pero segura. La palabra *mulier,* en sí misma, no indica sino el sexo femenino; en este sen-

tido ni afirma ni niega la virginidad, sino que prescinde completamente de ella. Pero en el texto no se dice *mulier* en absoluto, sino *ex muliere*, lo cual implica la maternidad. Ahora bien: la maternidad *naturalmente* es incompatible con la virginidad, pero *sobrenaturalmente*, es decir, supuesta una intervención sobrenatural de Dios, puede ser virginal. En consecuencia, si existió semejante intervención divina, y esta intervención sobrenatural la conocía San Pablo, síguese lógicamente que el Apóstol, con la expresión *ex muliere*, no pudo negar la virginidad de la Mujer Madre. Y ésta es la posición católica, la única razonable. Pero si no negó la virginidad, ¿podemos decir que positivamente la afirmó o, por lo menos, la insinuó? Otra vez habremos de distinguir. Si atendemos a sola la expresión *ex muliere*, no creemos haya motivo fundado para decir ni que la afirme ni siquiera que la insinúe. Otra cosa es si miramos todo el contexto, razonable y católicamente interpretado. Notemos lo que dice el Apóstol: que *misit Deus Filium suum, factum ex muliere*. Se habla de la doble generación del Hijo: la eterna y la temporal, *ubi venit plenitudo temporis*. En la eterna sólo se menciona a Dios como Padre; en la temporal sólo se menciona a la Mujer como Madre. Luego como la primera mención es exclusiva, exclusiva también habrá de ser la segunda. Solo el Padre, como principio divino de la generación eterna; sola la Madre, como principio humano de la generación temporal. El Hijo ya tenía Padre; sólo quedaba lugar para la Madre. Además, sobre todo desde el punto de vista hebreo, que concedía a la mujer un papel tan secundario en las genealogías, si la generación humana del Hijo de Dios hubiera tenido padre humano, ¿por qué San Pablo había de callarlo, para mencionar en su lugar a la mujer? Por fin, no ignoraba San Pablo, tan versado en las Escrituras, lo que muchas veces se ha notado atinadamente, y es que en las profecías mesiánicas, si se habla de los patriarcas como progenitores remotos, nunca, en cambio, se menciona a su padre humano inmediato, pero sí con frecuencia a su Madre [21]. Por todas estas razones, no precisamente por sola la expresión *ex muliere*, creemos que San Pablo, si no explícitamente, tácitamente afirma, o por lo menos supone e insinúa, la virginidad de la Madre humana del Hijo de Dios.

Otro problema interesantísimo, si pudiéramos llegar a una solución segura. Hemos dicho que *ex muliere* es lo mismo que *filius mulieris* o que *semen mulieris*. ¿Alude con ello San Pablo a la conocida promesa divina del Protoevangelio? No es imposible. Si no es tan fácil demostrarlo, más aventurado nos parece el negarlo. ¿Se puede a lo menos conjeturar razonablemente? Por de pronto, la identidad lógica de las dos expresiones *ex muliere* y *semen mulieris* da pie para pensarlo. Y esta conjetura adquiere mayor fuerza si se tiene presente lo insólito de la frase, como antes hemos notado. Realmente, la alusión al Protoevangelio sería la explicación más satisfactoria de frase tan original. Además, como se ha notado muy

[21] Cf. CORNELY, *In Gal.* 4,4.

bien [22], San Pablo, al redactar la segunda parte del capítulo 5 de su Epístola a los Romanos, aun cuando no haga referencia a ellos, tiene presentes los primeros capítulos del Génesis. Ahora bien: se admite comúnmente que la Epístola a los Gálatas la escribió el Apóstol por el mismo tiempo en que escribió la gemela a los Romanos, y preocupado por los mismos problemas. Nada, pues, tendría de extraño que mientras la escribía cruzasen por su mente aquellas palabras de tanto relieve: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius* (Gén. 3,15). De hecho, en la Epístola a los Gálatas se cita con frecuencia el Génesis, y no faltan editores modernos de la Biblia que, al margen de Gál. 4,4, anotan entre los pasajes paralelos Gén. 3,15. Así, entre los católicos, Vogels, Ginebra, Merk, y entre los protestantes, Scrivener y Nestle.

Hasta aquí hemos procurado declarar el sentido literal del inciso 3.º; también el 6.º demanda alguna explicación. La expresión *adoptionem filiorum*, en griego una sola palabra: υἱοθεσίαν (que igualmente hubiera podido traducirse *adoptionem filialem* o *filiationem adoptivam)*, sugiere dos observaciones de alguna importancia. Primeramente, esta filiación, fruto de la redención, se contrapone al estado de esclavitud anterior, en que *sub elementis mundi eramus* <*mancipati*> (Gál. 4,3); y en este sentido, como antes hemos notado, es una síntesis de todos los bienes de la redención. En segundo lugar, nuestra filiación adoptiva, comparada con la filiación natural del Hijo, en cuanto filiación, es una participación o comunicación de aquélla; en cuanto adoptiva, difiere de ella sustancialmente.

Más controvertida es la interpretación de *reciperemus* (ἀπολάβωμεν). San Agustín, atento al significado etimológico del verbo latino, lo interpreta en el sentido de *recobrar* o *recuperar:* «Nec dixit *accipiamus*, sed *recipiamus:* ut significaret hoc nos amisisse in Adam» (ML 35,2126). San Crisóstomo, en cambio, interpreta el verbo griego ἀπολαμβάνειν en el sentido de *recibir lo prometido*, y, por tanto, de alguna manera debido. Los modernos dan la preferencia a la interpretación del Crisóstomo, aunque no ponen de relieve la razón que, a lo menos en sentido positivo (no exclusivo), creemos decisiva. Expondremos esta razón, que nos introducirá en la inteligencia del texto y preparará lo que luego hemos de decir.

Todo el pasaje en que está encuadrado nuestro texto está concebido en función de aquella luminosa antítesis ley-promesa, que los judíos confundían miserablemente y que San Pablo destacó con tanto relieve: ley, régimen de maldición y esclavitud; promesa, régimen de bendición, que había de culminar en la filiación adoptiva. Merece analizarse el proceso de esta filiación. *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius..., qui est Christus* (Gál. 3,16). En Cristo, *quasi in uno* (ibid.) convergen todas las promesas y todas las bendiciones. Consiguientemente, para participar de las bendiciones prometidas no hay sino un solo camino: incorporarse a Cristo o, como dice el Apóstol, hallarse *en Cristo Jesús, revestirse de Cristo, ser de Cristo*, que todo es uno mismo; y quien así está en Cristo, es *des-*

[22] Cf. PRAT, *La Théol. de S. Paul* ed.5.ª part.1.ª p.294.

cendencia de Abrahán, es *heredero de las bendiciones prometidas*. Oigamos al mismo Apóstol: *Omnes enim filii Dei estis per fidem* [...] *in Christo Iesu. Quicumque enim in Christ<um> baptizati estis, Christum induistis... Omnes enim vos unu<s> estis in Christo Iesu. Si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes* (Gál. 3,26-29).

A la luz de esta antítesis ley-promesa, verdadera clave de toda la Antigua Alianza, consideraremos nuestro texto [23]:

> *... factum ex muliere,*
> *factum sub lege,*
> *ut eos, qui sub lege erant, redimeret,*
> *ut adoptionem filiorum reciperemus.*

Los dos incisos intermedios se refieren al régimen de la ley, régimen de esclavitud: *sub lege;* los dos extremos miran al régimen de la promesa: *factum ex muliere* adquiere el matiz de *semen Abrahae; ut adoptionem filiorum reciperemus* es el cumplimiento de la promesa, que contiene la filiación y la herencia. Es, por tanto, preferible la interpretación de San Juan Crisóstomo. Pero ¿es ésta del todo inconciliable con la de San Agustín? Notemos que, según lo que acabamos de decir, estaría más en consonancia con el contexto *factum semen Abrahae* que *factum ex muliere*. Semejante sustitución de *semen Abrahae* por un equivalente de *semen mulieris*, que parece intencionada, es una nueva confirmación de que el Apóstol alude al Protoevangelio. Ahora bien: también el Protoevangelio es una *promesa* de reparación, es decir, de restitución (aunque mejorada) de lo perdido. Consiguientemente, *reciperemus* puede significar a la vez *recibir lo prometido y recobrar lo perdido*, cuando una misma cosa es la que se ha perdido y la que luego se promete. Notamos, empero, que esta probable o posible conciliación de las dos interpretaciones no es necesaria para lo que luego habremos de decir. No queremos apoyarnos en probabilidades endebles.

Exegesis teológica del texto.—De la interpretación literal pasemos ya a la exegesis teológica de nuestro texto. Ante todo asentemos las bases de nuestra investigación.

La conexión entre el inciso 3.º y el 6.º está claramente expresada por la partícula final *ut;* es, por tanto, la conexión o proporción que existe entre el medio y el fin. Esta misma proporción existe entre el inciso 4.º y el 5.º; consiguientemente, la interpretación de los dos grupos de incisos ha de ser análoga, en cuanto lo consienta la diversidad de la materia. En consecuencia, la única interpretación teológica aceptable será la que explique adecuadamente esta doble finalidad, respetando, por supuesto, el valor propio de los términos y en consonancia con el contexto.

Tomemos como punto de partida la paráfrasis que comúnmente

[23] Conviene notar que Marción suprimió los dos incisos *factum ex muliere, factum sub lege*, y no ciertamente por razones de crítica textual. Cf. HARNACK, *Marción: dans Evangelium vom Fremdem Gott* (Beilage, 111. Texte und Untersuch., 45,74*). Quien se atreve a semejantes arbitrariedades, *iam iudicatus est;* no menos que los que sobre ellas edifican la historia del cristianismo primitivo.

suele hacerse del texto paulino, paráfrasis que, aunque hecha un poco *ad usum Delphini*, reproduce bastante bien la sustancia del pensamiento: «Filius Dei factus est Filius hominis, ut filios hominis faceret filios Dei». Según esto, el que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre es *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Ahora bien: el *medio* es algo apropiado y conducente a la consecución del fin propuesto, algo eficaz para su realización, algo que sea razón suficiente de la existencia misma del fin. Por otra parte, el simple hecho de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre no explica suficientemente el fin propuesto de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Evidentemente, se requiere algo más, y este algo más ha de estar entrañado en el hecho mismo de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre, si este hecho ha de ser verdaderamente medio apropiado al fin. ¿Qué será este algo más?

El mismo Apóstol nos lo enseña poco antes, en las palabras anteriormente recordadas: *Filii Dei estis in Christo Iesu... Christum induistis*. Ahora bien: las fórmulas *in Christo Iesu, Christum induere*, son, por así decir, clásicas y técnicas para expresar la solidaridad de los hombres en Cristo. Luego esta solidaridad es la razón formal e inmediata de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Consiguientemente, en el hecho que propone el Apóstol como *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios ha de estar incluida esta solidaridad. Por tanto, al decir San Pablo que el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, la expresión *Hijo del hombre* no significa un hombre de tantos, ni siquiera un miembro de la familia humana, emparentado con los demás hombres—nada de esto sería el *medio* suficiente y apropiado que buscamos—, sino más bien el Hombre por excelencia, en el cual está representada y contenida toda la humanidad.

Una comparación aclarará y confirmará este razonamiento. Supongamos que «un rico se hace pobre para que los pobres se hagan ricos». Evidentemente que si el rico se hiciera pobre tirando sus riquezas al mar, mal *medio* sería éste para que los pobres se hicieran ricos. En cambio, si el rico se hace pobre desprendiéndose de sus riquezas a favor de los pobres, o, mejor, *comunicando* sus riquezas a los demás, creando la *solidaridad* o *comunión* de dominio sobre sus propios bienes, semejante empobrecimiento sería *medio* aptísimo para que los que eran pobres se hiciesen ricos. De semejante manera, si al hacerse el Hijo de Dios Hijo del hombre entabla o contrae tal solidaridad con todos los hijos del hombre, que El y ellos vengan a ser una misma cosa, se concibe perfectamente que el que así se ha hecho Hijo del hombre comunique a todos los hijos del hombre a El incorporados su filiación divina.

Otras razones más poderosas, sacadas del mismo Apóstol, comprueban el sentido de solidaridad que atribuimos a la expresión *hecho Hijo del hombre*. Es estrictamente paralelo, aun en su estructura gramatical, al texto que estudiamos, este otro que poco antes precede: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum: ... ut in gent<es> benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu*

(Gál. 3,13-14). El sentido evidente de este texto es que Cristo, hecho solidario con nosotros, tomó sobre sí nuestra maldición, para que luego, en virtud de la misma solidaridad, nosotros en El participásemos de la bendición; es decir, solidaridad en la maldición como *medio* de la solidaridad en la bendición; lo mismo que en nuestro texto: solidaridad en la filiación humana como *medio* de la solidaridad en la filiación divina.

Esta solidaridad en Cristo Jesús es precisamente la razón que da el mismo Apóstol para demostrar el derecho de los fieles a la herencia prometida a Abrahán: *Si autem Christi*—dice—, *ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes* (Gál. 3,29). Como se ve, este texto contiene la menor y la conclusión de un silogismo en forma. La mayor la había propuesto el Apóstol poco antes, al afirmar que *semen Abrahae*, y no *quasi in multis, sed quasi in uno, est Christus* (Gál. 3,16). Siempre la misma razón: la solidaridad.

Examinemos ahora los dos incisos intermedios: *Factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret*, para ver si el resultado debilita o corrobora la conclusión de los precedentes razonamientos.

Cristo se sometió a la ley para redimir a los que estaban sometidos a la ley. Ya la más somera consideración muestra a las claras que el simple hecho de someterse Cristo personalmente a la ley de Moisés no era *medio* apropiado para rescatar del dominio de la ley a los que a ella estaban sometidos. Es como si dijéramos que uno se sometía a la pena de prisión para libertar a los que estaban en prisión. Si dijera que Cristo se sometió a la ley para darnos ejemplo de obediencia a la ley, se entendería fácilmente; pero precisamente para sacudir de nosotros el yugo de la ley, no tiene sentido, a no ser que el someterse a la ley signifique algo más. Este algo más nos lo da claramente el contexto.

En este mismo capítulo había escrito el Apóstol: *Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledict<um> sunt. Scriptum est enim: <quia> «Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea»*.... *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum; quia scriptum est: «Maledictus omnis qui pendet in ligno...»* (Gál. 3,10-13). A la luz de este pasaje, la expresión repetida de nuestro texto *sub lege* no significa *sometido al cumplimiento de la ley*, sino *sujeto a la sanción de la ley* [24]. No ignoraba San Pablo el dicho del divino Maestro: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere* (Mt. 5,17). *Factum sub lege* no es otra cosa que *factus pro nobis maledictum: quia scriptum est [in lege]...;* lo mismo que *ut eos, qui sub lege erant, redimeret* no es sino *nos redemit de maledicto legis.* Como se ve, el paralelismo de este pasaje con los incisos intermedios es aún mucho más estricto que con los incisos extremos. Consiguientemente, si la solidaridad expresada en

[24] Al lado de otras interpretaciones más o menos vagas e imprecisas resalta esta explicación, que juzgamos atinadísima, de Cornely: «Deus misit Filium suum *factum sub lege, ut* ipse eam implens eiusque maledictionem in se suscipiens *eos qui sub lege erant* ab eius quum maledictione (cf. 3,13) tum servitute pretio soluto *redimeret*» *(In loc.).*

el pasaje paralelo probaba, como antes hemos visto, la solidaridad en los incisos extremos, con mucha mayor razón la probará en los intermedios.

Pero podemos aducir otros textos afines, más convincentes todavía. Cristo se sometió a la ley para rescatar a los que estaban sometidos a la ley. ¿Cómo los rescató? En la Epístola a los Romanos lo dice el Apóstol categóricamente: *Mortificati estis* (ἐθανατώθητε) *legi per corpus Christi* (Rom. 7,4). ¿Qué significa la frase, a primera vista enigmática, *per corpus Christi?* Oigamos a los mejores intérpretes modernos. Dice Cornely: «*Mortificati sunt... legi per corpus Christi* occisum, cui nimirum inseruntur et incorporantur, quotquot in mortem Christi baptizantur» *(In loc.).* Prat: «El *cuerpo de Cristo* es, pues, el Cuerpo Místico, al cual el bautismo nos incorpora» *(La Théol. de S. Paul* ed.4.ª vol.2 p.327). Lagrange: «Son los fieles los que han muerto a la ley... por el hecho de la muerte de Cristo, a la cual han sido unidos por su bautismo» *(In loc.).* Sickenberger: «El cristiano ha muerto con Cristo. Esta muerte, que Pablo no concibe en manera alguna puramente como una expresión figurada...» *(In loc.).* Aun entre los protestantes, exegetas tan eminentes como Zahn y Sanday-Headlam dan el mismo sentido a las palabras del Apóstol. La solidaridad, pues, con Cristo y con su muerte es la que nos libra del yugo de la ley. El mismo pensamiento reaparece también en la Epístola a los Gálatas: *Ego enim per legem legi mortuus sum, ut Deo vivam, Christo confixus sum cruci, vivo autem...* (Gál. 2,19-20). Creemos acertadísima, y a nuestro juicio definitiva, la interpretación de Cornely, que, relacionando la expresión *per legem* con *Christo confixus sum cruci,* y explicándola de un modo análogo a como ha explicado *per corpus Christi,* dice en sustancia: Cristo murió *por la ley,* por cuanto se sometió a la sanción de la ley; yo, por otra parte, fui crucificado y morí con Cristo; luego también yo morí *por la ley.*

En consecuencia, los dos incisos intermedios significan: Cristo se sometió a la ley, haciéndose solidario con la maldición de la ley, que sobre nosotros pesaba, para que, dando con su muerte de cruz satisfacción a las exigencias de la ley, nosotros, solidarios con su muerte, quedásemos por el mismo caso sustraídos a la sanción de la ley. La solidaridad lo explica todo satisfactoriamente. Por la solidaridad, Cristo se sujeta a la maldición de la ley, a la cual da plena satisfacción con su muerte; por la solidaridad, nosotros, compartiendo esta muerte, y pagando con ella lo que debíamos, quitamos a la ley todo ulterior derecho sobre nosotros.

Esta significación de solidaridad, que hemos hallado en los incisos intermedios, confirma la que anteriormente descubrimos en los incisos extremos. Estos cuatro incisos, si bien dispuestos quiásticamente, forman dos grupos enteramente paralelos entre sí. Por tanto, el sentido de uno de los grupos repercute en el otro, en lo que tiene de paralelo. Y como el sentido de la solidaridad lo hemos hallado en cada grupo, independientemente del otro, resulta que cada uno

de ellos, con su propia luz, refuerza y redobla la del otro: doble garantía de acierto en la interpretación.

Pero en la investigación del sentido teológico nos hemos valido provisionalmente de la expresión genérica de *Hijo del hombre;* es hora ya de examinar el valor teológico de la expresión más concreta *hecho de-mujer,* empleada por el Apóstol.

Por de pronto, el sentido de solidaridad, como no fundado en la expresión provisional, sino en el conjunto del texto y en el contexto, subsiste igualmente en la expresión paulina. Y esto podría bastarnos. Pero hay más. Creemos que la expresión *hecho de-mujer* ofrece ventajas notables. Primeramente, lejos de atenuarlo, refuerza el sentido de solidaridad. Esto sería evidente si esta expresión insólita contuviera una alusión al Protoevangelio y fuera equivalente a *semen mulieris,* como no es improbable. Pero no queremos hacer hincapié en simples probabilidades. Es más seguro considerar esta expresión, más en consonancia con el contexto—todo él concebido en función de la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia, concentrada en Cristo—, como un equivalente de *semen Abrahae.* A la verdad, el que el Hijo de Dios sea *hecho de-mujer* es la primera realización de la promesa y es, al mismo tiempo y por el mismo caso, la concentración de toda la descendencia del gran patriarca en Cristo *quasi in uno.* Es, pues, lógico que la expresión *hecho de-mujer, medio* apropiado para el cumplimiento de la promesa en la unidad de la descendencia, se entienda como equivalente de *semen Abrahae.*

La importancia de este punto justificará una breve digresión. En los textos bíblicos referentes al origen humano o genealogía del Mesías se dibujan tres series o líneas: la de los textos patriarcales, la de los textos maternales y la combinada de entrambas. La de los textos patriarcales menciona los progenitores remotos; la de los textos maternales, al contrario, no habla sino de la madre propiamente dicha, o inmediata; la combinada o confluente, o bien comienza por la serie de los patriarcas, para terminar en la madre, o bien presenta a la madre como heredera de los patriarcas (Lc. 1,26-38; 1,46-55). San Pablo, al referirse a los progenitores remotos, ora habla de los *padres* en general (Rom. 9,5), ora menciona a Abrahán (Gál. 3,16), a Judá (Hebr. 7,14) o a David (Rom. 1,3); a la madre se refiere en el texto que estudiamos. Pero se pregunta: ¿este recuerdo de la madre se presenta como suelto o independiente o más bien como coronamiento de la línea patriarcal? Parece preferible esta segunda solución, si se tiene en cuenta el profundo color o relieve patriarcal de todo el contexto, en que tanto resalta la descendencia de Abrahán y la promesa a ella vinculada. Para mostrar cuán natural es relacionar entre sí las dos corrientes, haciendo desembocar la patriarcal en la maternal, o haciendo remontar la maternal a la patriarcal, aduciremos dos testimonios singularmente autorizados. San Justino escribe: «[Christus] per Virginem [25], quae erat ex genere

[25] Hemos retocado la versión latina de Migne, por no responder con bastante exactitud al original griego.

Abraham et tribu Iuda et David, genitus est» *(Dial. cum Tryph.* 43: MG 6,567-568). Y más ampliamente en otro lugar: «[Filium agnoscimus] patriarcharum filium, utpote per Virginem, quae ex genere ipsorum erat, incarnatum... Filium igitur hominis seipsum dicebat, ... quia genitus est per Virginem [26], quae erat, ut dixi, ex genere David et Iacob et Isaac et Abraham» (ibid., 100: MG 6,709-710). Santo Tomás, queriendo probar la maternidad divina de María por el conocido texto de San Pablo a los Romanos, 9,5, arguye de esta manera: «Dicitur... quod ex iudaeis est *secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem est ex iudaeis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre» (3 q.35 a.4 ad 1). El origen virginal del Mesías es la razón y la realización histórica de su origen patriarcal y el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Es, pues, obvio y natural que al hablar del Mesías prometido se descienda de los patriarcas hasta la madre y se suba de la madre a los patriarcas. No es, por tanto, nada improbable que San Pablo, después de hablar del origen patriarcal del Mesías y de la promesa mesiánica, al emplear la expresión insólita *hecho de-mujer,* relacionándola con la descendencia y la promesa de Abrahán, le dé el sentido implícito de *semen Abrahae.*

Quedaría incompleta nuestra investigación si no estudiásemos la relación o conexión entre los dos grupos de incisos. Ante todo, que no sean inconexos o independientes lo demuestra su estructura quiástica o cruzada. Cada uno de los dos grupos binarios expresa un hecho (o medio) y un fin. Pues bien: el primer hecho corresponde al segundo fin, como el segundo hecho corresponde al primer fin. Pero ¿qué conexión existe entre hecho y hecho, entre fin y fin? La conexión entre los dos fines es más fácil de determinar: son los dos aspectos, negativo y positivo, de la redención: ser rescatados de la maldición de la ley y recibir la filiación divina adoptiva. Más delicada es, y también más fecunda en resultados, la conexión entre los dos hechos.

Si tomamos los dos hechos en general y como a bulto, el ser *hecho de-mujer* parece que es una simple condición para quedar *sujeto a la ley.* Pero ahondando algo más en el significado de cada uno de los hechos se descubren entre ellos relaciones mucho más profundas. Recordemos los dos elementos de la Antigua Alianza, señalados por el Apóstol: la promesa y la ley; dos elementos sustancialmente diversos y aun, en cierto sentido, antagónicos, pero entrambos vinculados a la descendencia de Abrahán [27]. Lazo de unión entre ellos era la circuncisión: prescrita, por una parte, a toda

[26] También aquí hemos acomodado la versión latina al original. El pensamiento de San Justino lo reproduce muchas veces San Ireneo de diferentes maneras. Citaremos un solo ejemplo: «El Hijo del Padre... nació de la Virgen María, descendiente de la raza de David y de Abrahán» *(Demonstr. praed. apost.* 40: MG 12,776).

[27] Nota Eutimio Zigabeno que el Hijo de Dios se sometió a la ley, «por cuanto procedía de los judíos según la carne; porque de allí era su madre» (NICEPH. CATOGERAS, *Euthymii Zigabeni in XIV Epistolas S. Pauli et in VII Canonicas* [Athenarum 1889] t.1 p.534).

la descendencia de Abrahán, como *sello de la alianza* (Gén. 17,11) entre Dios y ella, y, por otra parte, precepto fundamental y rasgo diferencial de la ley, tanto que San Pablo prácticamente compendia o sintetiza toda la ley en la circuncisión, hasta decir que quien se circuncida *debitor est universae legis faciendae* (Gál. 5,3). Ahora bien: si *hecho de-mujer* equivale a *semen Abrahae*, se explica perfectamente la necesidad de la circuncisión para quien se presentaba, como la descendencia de Abrahán, toda concentrada en su persona, y la necesidad consiguiente de quedar *sometido a la ley*, a todas sus prescripciones y a todas sus sanciones.

Cabe ahondar más todavía, si queremos abarcar todo el pensamiento de San Pablo. Hemos visto anteriormente que en el fondo de los dos hechos se descubría la solidaridad. Examinemos la naturaleza de esta doble solidaridad y su mutua conexión.

Directamente, al ser *hecho de-mujer*, el Hijo de Dios entraba en solidaridad con sola la raza de Abrahán, la cual compendiaba y representaba en sí mismo. Pero no es menos verdad, según el Apóstol, que en Abrahán y en su descendencia habían de ser bendecidas todas las naciones, toda la gentilidad, a condición, empero, de que ésta se incorporase a la descendencia del gran patriarca (Gál. 3,7-29). Con esta incorporación de la gentilidad a la descendencia espiritual de Abrahán quedaba constituido el *Israel de Dios* (Gál. 6,16; cf. Ef. 2,11-22...), al cual estaba llamada toda la humanidad. Indirectamente, por tanto, el Hijo de Dios, al ser *hecho de-mujer*, entraba en íntima solidaridad con todo el linaje humano, todo él llamado a formar parte de la descendencia de Abrahán y del Israel de Dios. Esta es la solidaridad que podemos llamar de naturaleza, o, en términos más bíblicos, solidaridad en la carne. La otra solidaridad, efecto de la primera, expresada por el otro hecho, el quedar *sometido a la ley*, es decir, a la maldición por ella fulminada, era la que podemos llamar solidaridad de pecado, en virtud de la cual el Hijo de Dios, *hecho de-mujer*, tomaba sobre sí y consideraba como si fueran propios los pecados de toda la humanidad. Doble solidaridad en la encarnación y en orden a la redención: encarnación y redención, los dos momentos decisivos, y de mayor relieve para el pensamiento cristiano, en la economía de la salud humana, en la participación de las promesas de bendición hechas al patriarca Abrahán.

Y llegamos a la meta de nuestras investigaciones exegéticas: esta doble solidaridad la vincula San Pablo a la filiación humana del Hijo de Dios respecto de la Mujer; es decir, a la maternidad divina de María. Consideramos este resultado de capital importancia para la Mariología. Sin duda que nosotros, cotejando entre sí verdades diferentes y como poniéndolas en contacto, podíamos derivar o aplicar a la Mariología la doctrina del Apóstol sobre la solidaridad de Cristo con los hombres; pero esta combinación o convergencia de verdades conocidas por fuentes diferentes, obra puramente humana, no puede tener el mismo valor que el contacto establecido por un escritor inspirado entre estas mismas verdades. Tal es, a nuestro juicio, el valor e interés singular del texto que estudiamos. Una sola vez menciona San Pablo a María, la Mujer, la Madre del Hijo de Dios; pero en esta única mención nos da todo cuanto de él podíamos esperar: el derecho de encauzar hacia la Mariología la corriente de su maravillosa Soteriología y de lo que en ella hay de más fundamental y característico, que es su doctrina sobre la solidaridad humana en Cristo Jesús, elemento formal de su concepción sobre el Cuerpo Místico de Cristo. Lo que nosotros podíamos hacer científicamente, San Pablo lo justifica y acredita divinamente.

Derivaciones mariológicas.—Hemos visto que en la expresión *hecho de-mujer* afirma implícitamente San Pablo la solidaridad de Cristo con los hombres y que esta solidaridad la vincula a la maternidad divina de la Mujer. Vamos a examinar ahora si este doble resultado puede ser considerado como principio en el cual se contengan o del cual se deriven la maternidad espiritual de María y su cooperación a la obra de la redención humana. La maternidad espiritual habrá que buscarla principalmente en el inciso 3.º; la corredención, en la conexión de este mismo inciso con los tres siguientes. Más en concreto, los dos problemas pueden formularse de esta manera: 1.º ¿La maternidad divina, en virtud de la solidaridad que lleva aneja, entraña la maternidad espiritual respecto de los hombres? 2.º ¿Esta divina maternidad, combinada igualmente con la solidaridad, es una cooperación formal a la obra de la redención? No vamos a estudiar estos problemas en toda su amplitud, sino sólo a examinar si su solución afirmativa puede apoyarse en San Pablo. Respecto de la maternidad espiritual, el mismo Apóstol nos muestra por duplicado el modo de probarla y casi nos da hecho el argumento. En el contexto inmediato quiere él probar dos cosas: que todos los fieles son hijos de Dios y que son descendencia de Abrahán. ¿Cómo lo prueba? Argumento primero: Cristo es el Hijo de Dios; los fieles están incorporados a Cristo; luego los fieles en Cristo son hijos de Dios (Gál. 3,26-28). Segundo argumento: Cristo es la descendencia de Abrahán; los fieles son miembros del Cuerpo Místico de Cristo; luego los fieles forman parte de la descendencia de Abrahán (Gál. 3,28-29). Filiación y paternidad son conceptos relativos e inseparables. Consiguientemente, con este doble argumento ha probado el Apóstol la paternidad de Dios y la paternidad de Abrahán respecto de los fieles. ¿Quién no ve que semejante argumentación vale también para probar la maternidad espiritual de la Mujer respecto de los hombres? Porque, imitando a San Pablo, podemos argumentar de esta manera: Cristo es Hijo de María; los hombres están incorporados a Cristo; luego en Cristo son hijos de María; luego, correlativamente, María es Madre espiritual de los hombres. Más diremos: que semejante argumentación, aplicada a la maternidad espiritual de María, tiene, bajo ciertos respectos, mayor fuerza que aplicada a la paternidad de Dios o de Abrahán.

Porque, comparada con la paternidad de Dios, la maternidad de María es más allegada o connatural respecto de nosotros; y comparada con la paternidad de Abrahán, la maternidad de María es más propia y más inmediata respecto de Cristo. Es, por tanto, indudable que la maternidad espiritual de María respecto de los hombres halla en San Pablo su más firme apoyo.

Pero semejante modo de argumentar es algo extrínseco, queda en la corteza; es decir, demuestra el hecho, pero no explica el cómo; no señala suficientemente la razón intrínseca del hecho; y esta razón es la que desearíamos poner de manifiesto. De lo dicho se deja entender que esta razón no es otra que la solidaridad de los hombres en Cristo Jesús, pero la solidaridad cual antes la hemos insinuado, y que ahora habremos de explicar con mayor precisión.

Comúnmente, al hablarse del Cuerpo Místico de Cristo, se entiende por solidaridad la unión o *comunión* personal, más perfecta y definitiva, con que cada hombre individualmente, por la fe y el bautismo, queda incorporado a Cristo como miembro vivo de su Cuerpo Místico. Y hay que reconocer que en la doble argumentación de San Pablo, que poco antes hemos reproducido, la solidaridad, base del argumento, ha de entenderse en este grado o estadio más perfecto. Basta recordar aquellas palabras del Apóstol: *Omnes enim filii Dei estis «per fidem»* [...] *in Christo Iesu* (Gál. 3,26). Y aun así entendida, la solidaridad, como prueba nuestra filiación respecto de Dios o de Abrahán, la prueba igualmente respecto de María. Pero no puede negarse que en este sentido nuestra filiación mariana, como posterior, cronológica y lógicamente, a la redención, y consiguientemente a la encarnación, no puede llamarse propiamente de *generación espiritual:* con ella, evidentemente, no pudimos ser engendrados juntamente con Cristo. Pero ¿existe otro estadio inicial de la solidaridad que coincida con la encarnación y radique en ella? ¿Y esta solidaridad inicial no fundará o entrañará una filiación mariana que pueda llamarse verdadera generación moral o espiritual? Es lo que deseamos investigar a la luz de lo que en nuestro texto enseña el Apóstol.

La solidaridad insinuada por San Pablo en las expresiones *hecho de-mujer, hecho bajo-la-ley,* es: 1.º, anterior a la redención y, consiguientemente, a nuestra justificación individual; y 2.º, coincide con la encarnación, en la cual radica. No creemos difícil demostrar este doble aserto: 1.º Que sea anterior a la redención es a todas luces manifiesto. En efecto, habla el Apóstol de la solidaridad en virtud de la cual Cristo se apropia nuestros pecados y se somete a la sanción y a la maldición de la ley. Ahora bien: semejante solidaridad, ordenada a que Cristo en orden a la redención pueda ser *hecho maldición por nosotros* (Gál. 3,13), es anterior a la redención. La solidaridad de pecado y la solidaridad de naturaleza, en que aquélla radica, era precisamente lo que habilitaba o capacitaba al Hijo de Dios para ser nuestro Redentor de la manera como lo había de ser; era, por así decir, como la última formal determinación que le constituía Redentor. 2.º Esto supuesto, semejante solidaridad, una vez reconocida como anterior a la redención, no podía iniciarse sino en la misma encarnación. Y así lo insinúa San Pablo al vincularla al doble hecho de ser el Hijo de Dios *hecho de-mujer* y *bajo-la-ley.* En la encarnación y con la encarnación se consumaba este doble hecho, en virtud del cual el Hijo de Dios realmente quedaba *hecho de-mujer* y *Descendencia de Abrahán,* y, consiguientemente, mediante la circuncisión, sometido a la sanción y maldición de la ley. Y si así era, es ya evidente que en el momento de la encarnación, y en virtud de la misma encarnación, toda la humanidad prevaricadora quedaba inicialmente incorporada al Redentor. En la encarnación, por tanto, y con la encarnación, todos los hombres, incorporados y místicamente identificados con el Redentor, en El y con El fueron engendrados por la Mujer. En suma, supone San Pablo dos estadios en la solidaridad de los hombres con Cristo: uno, inicial; otro, terminal; ambos, a su modo, títulos de la maternidad espiritual de María: el terminal, título de una maternidad menos propia; el inicial, de una maternidad más propia, que, en el orden moral, bien puede llamarse maternidad de generación espiritual.

No alcanza la corredención mariana tanto relieve en nuestro texto como la maternidad espiritual. No son, con todo, despreciables los elementos que contiene. Procuremos recogerlos como granitos de oro.

Primeramente, el fondo y como el alma de todo el texto es la idea de solidaridad en el sentido expuesto. Ahora bien: esta solidaridad, que habilita al Hijo de Dios para ser Redentor y capacita a los hombres para ser redimidos, es *ex muliere,* es obra de la Mujer. Semejante acción respecto de la solidaridad es ya una manera de cooperación a la redención. Esta acción, como en realidad no es otra que la misma generación, no pasaría de ser cooperación material si María no hubiera intervenido en ella conscientemente, con actos personales y libres. Estos actos no los expresa San Pablo, aunque es de presumir que los supone, si la maternidad del Redentor ha de ser verdaderamente humana. Recuérdese que cuando, hacia el año 55, escribía el Apóstol la Epístola a los Gálatas, desde hacía varios años llevaba por compañero a San Lucas, quien por entonces tendría ya recogidas las notas o documentos con que había de redactar más tarde la escena de la Anunciación; y no es verosímil que San Pablo desconociese estas notas destinadas a la composición del Evangelio que había de transmitir a la posteridad su propia predicación. De todos modos, a nosotros nos es lícito combinar lo que enseña San Pablo con lo que narra San Lucas.

Bajo otro aspecto adquiere nuevo realce esta acción soteriológica de la Mujer. Hemos notado anteriormente el valor gramatical de *factum ex-muliere: factum,* no *natum; ex-muliere,* verdadero sustantivo lógico, que hace las veces de predicado; no *ex-muliere,* mero complemento circunstancial. *Natum* hubiera limitado la acción de la madre a sólo el nacimiento humano del Hijo de Dios; en cambio, *factum* es mucho más comprensivo. Y *ex-muliere,* concebido

como término de la acción divina, viene a convertirse en un rasgo distintivo que imprime carácter en el Redentor, cuyos constitutivos esenciales, es decir, ser Hijo de Dios hecho hombre y solidario con los hombres, se compendian y cristalizan en esta expresión singular: *hecho de-mujer*. Al obrar, por tanto, la redención humana, el Redentor había de actuar siempre como quien era: *el Hijo de Dios hecho de-mujer*. Y cuanto más insólita, tanto más intencionada y, consiguientemente, más significativa resultaba esta expresión. Cuando San Pablo, como todos los demás, se apropiaba expresiones ajenas o frases ya hechas o vulgares, no siempre daba a todas y cada una de las palabras su sentido plenario; pero cuando él mismo forjaba expresiones de nuevo cuño, daba a las palabras su máxima significación. De consiguiente, cuando para caracterizar al Redentor lo presenta como *hecho de-mujer*, tal lo concebía él en su mente. Y podemos decir que no sólo este *hecho* estaba ordenado, como a su fin, a que nosotros recibiésemos la filiación adoptiva, sino que la realización de este fin estribaba y radicaba en el mismo *hecho*.

No dice más el Apóstol, ni seremos nosotros los que, forzando sus palabras, le hagamos decir más de lo que dijo. Pero no es poco este relieve soteriológico de la maternidad de la Mujer; el cual, como coeficiente de otros hechos, les puede comunicar una significación que solos no tendrían. Una aplicación por vía de ejemplo. Se ha dicho, para probar la corredención mariana, que los derechos maternales de María sobre la vida y la sangre del Redentor eran título suficiente para que los méritos del Redentor puedan justamente considerarse como méritos de María, que con ellos, por tanto, contribuía eficazmente a la obra de la redención. Decimos: si para esta apropiación de los méritos redentores bastaba ya que el Redentor, muchos años antes, hubiera *nacido* de María, ¿cuánto más bastará el que el Redentor, en el acto mismo de consumar la redención, sea de presente el *hecho de-mujer?* Los actos del *hecho de-mujer* nunca pierden su relación con la Mujer.

II. Interpretación de San Ireneo

El punto central y sustancial de nuestra interpretación es el sentido de solidaridad que creemos haber hallado en el texto paulino: la exegesis literal es pura preparación; las derivaciones mariológicas, pura consecuencia. Lo que principalmente, pues, nos interesa en San Ireneo es ver si él también interpreta en el mismo sentido el texto del Apóstol. Afortunadamente, no ha de ser difícil mostrar que la interpretación del gran Padre de la tradición cristiana es una confirmación de la nuestra.

Distribuiremos los principales textos [28] del Santo en tres grupos.

[28] Los textos en que San Ireneo cita o alude a Gál. 4,4-5 los recoge, si bien incompletamente, W. W. Harvey en su edición del *Adv. haer.* t.2 p.522, y los reproducen, aunque no todos, Sanday-Turner-Souter en *Novum Test. S. Irenaei Ep. Lugd.* (Oxford 1923) p.156-157. Añadiremos en nota otros textos tomados de la obra recientemente descubierta y publicada *Demonstratio praedicationis apostolicae*, que es lástima no utilizasen los críticos ingleses.

En el primero reuniremos los que hablan de la solidaridad en términos más genéricos; en el segundo, los que hablan de la *comunión* en Cristo; en el tercero, los que emplean su término favorito de *recapitulación*. Bastarán breves observaciones exegéticas sobre cada uno para determinar su significación.

A) *Textos más genéricos*.—1. «Qui [Iesus Christus] propter immensam suam dilectionem factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse» *(Adv. haer.* 5 pref.: MG 7,1120). Varias son las características de este texto. Primeramente, todo él, sin reproducir de Gál. 4,4-5, más que las palabras *factus... uti...*, expresa su pensamiento fundamental y su estructura lógica. Luego, las expresiones *quod nos sumus... quod est ipse*, en medio de su generalidad, elevan, por así decir, el pensamiento del Apóstol a la esfera del puro ser y son como una fórmula metafísica de la solidaridad. Cierto que en absoluto pudieran interpretarse en el sentido de mera semejanza, análogas a las que poco después escribe el mismo Apóstol: *Estote «sicut» ego, quia ego «sicut» vos* (Gál. 4,12). Con todo, el pleno sentido de las palabras *(quod,* no *sicut)*, y principalmente el paralelismo con los textos que a continuación citaremos, muestran que deben interpretarse en el sentido de identidad. Y en tal supuesto, a pesar de su generalidad—o más bien por razón de esta misma generalidad, que no es imprecisión, sino tonalidad universal o metafísica—, no debíamos desperdiciar este texto, cuya importancia sube de punto con aquel rasgo *propter immensam suam dilectionem*, que nos revela la raíz y la razón suprema de la solidaridad.

2. «*Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*... Verbum Dei incarnatus *(sic)* [est], cum advenisset plenitudo temporis, in quo Filium hominis fieri oportebat Filium Dei» (ibid., 3,16,7: MG 7,926). Notemos las expresiones equivalentes a *factum ex-muliere* que emplea San Ireneo. En el texto anterior, *quod nos sumus*; en éste, *incarnatus [est]* y *Filium hominis fieri*. Semejantes sustituciones muestran la plenitud de sentido que el Santo daba a las palabras del Apóstol. Es digna también de notarse la palabra *oportebat*, expresión de necesidad o conveniencia, derivada del fin que Dios pretendía con la encarnación de su Hijo.

3. «Melior autem eo homine [Adam], qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cuius similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem; Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens» (ibid., 4,33,4: MG 7,1075). Ante todo, breves observaciones sobre la letra de este pasaje. Primeramente, es una manifiesta alusión a Gál. 4,4-5, como se ve por las expresiones *in fine* (equivalente a *ubi venit plenitudo temporis*, como se ve por otros pasajes paralelos) y «*Filius*» Dei «*factus*» *est homo*. En segundo lugar, contiene la idea de solidaridad, aunque algo oscuramente, en la frase *antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens*, como podrá apreciarse por los textos que luego aduciremos. Por fin, el motivo de la interrogación, algo extraña a primera vista, *melior...*

eo homine... quisnam sit alius...?, se ve por lo que inmediatamente antecede, donde se dice que para vencer a Satanás, vencedor del primer hombre, se requería otro hombre superior. Esto supuesto, procuremos entender el pensamiento, tan ingenioso como profundo, de San Ireneo. Presupone el Santo que Adán fue hecho a semejanza del Hijo de Dios, verdadera causa ejemplar del hombre; pensamiento hermoso, que reaparece con alguna frecuencia en los escritos patrísticos [29]. Para rehacer esta semejanza, borrada con el pecado, el mismo Hijo de Dios se hace semejante a los hombres: alusión evidente a Filp. 2,7, *in similitudine[m] hominum factus.* Con esto, el Hijo de Dios reúne en su persona el ejemplar y lo *ejemplado,* el modelo y lo modelado: lo primero lo tenía por su misma naturaleza, lo segundo lo adquiere al hacerse hombre. Con esto se explica el sentido de aquella frase: *ipse ostendit similitudinem,* equivalente a aquella otra de Filp. 2,7: *habitu inventus ut homo;* es decir, que el Hijo de Dios mostró a los ojos de todos la naturaleza humana, hecha a semejanza de su divina filiación; y en este sentido prosigue el Santo explicando su pensamiento: «Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens». De modo que la solidaridad en la naturaleza humana es el medio para comunicar al hombre la semejanza con el Hijo de Dios, la filiación divina: «Filium suum, factum ex-muliere, ... ut adoptionem filiorum reciperemus».

4. «Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei» (ibid. 3,16,3: MG 7,922). De dos partes consta el texto. En la primera se reproduce algo libremente Gál. 4,4-5, con la sola sustitución de *filius hominis* en vez de *ex-muliere.* En la segunda se indica la razón de la primera. Para cuya inteligencia hay que investigar qué significa *homine* y cuál es el sentido de los tres participios *portante..., capiente..., complectente.* El pensamiento general de San Ireneo es bien claro a la luz del contexto. Quiere probar la identidad personal entre *Filius Dei* y *filius hominis.* «Unum autem Iesum Christum Dominum nostrum», como escribe inmediatamente antes. Por consiguiente, *homine* expresa principalmente la naturaleza humana del mismo Cristo, aunque no exclusivamente, pues añade a continuación: «ut sit *primogenitus* mortuorum, quemadmodum *primogenitus* in omni conditione». Esta doble mención del Primogénito y el objeto o fin de la encarnación, «ut per eum adoptionem percipiamus», parecen insinuar que *homine* era la naturaleza individual de Cristo, pero en cuanto de alguna manera representaba y contenía toda la humanidad. Y en este sentido, «homo portabat, capiebat, complectebatur Filium Dei». Es decir, *portabat,* llevaba en sí; *capiebat,* contenía o comprendía; *complectebatur,* abrazaba o estrechaba. Donde es de notar que estos tres verbos, si se tratase exclusivamente de la naturaleza individual de Cristo, habían de aplicarse más bien a *Filius Dei,* en que hay que buscar el supuesto o

[29] Cf. HARVEY, o. c., t.2 p.260 not.1. A estos textos hay que añadir todos aquellos, bíblicos y patrísticos, que presentan a Cristo como causa ejemplar de la creación. Cf. *Demonstrat. praed. apost.* 22: MG 12,767.

sujeto de las denominaciones. En cambio, si *homine* se refiere de alguna manera a toda la humanidad, se entiende perfectamente que él sea preferentemente el *subiectum attributionis* de los tres verbos.

B) *Textos relativos a la «comunión».*—5. «Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus... Et nisi homo coniunctus (συνηνώθη = counitus) fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis... Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus communionem?, nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum?... Oportebat enim eum qui <occisurus esset> peccatum, et mortis reum <redempturus> hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est, hominem: ... ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte» (ibid., 3,18,7: MG 7, 937-938). Todo este pasaje es una glosa de nuestro texto, cuyos elementos esenciales reproduce: el Hijo de Dios se hace hombre, para que el hombre sea redimido del pecado y de la muerte y adquiera la divina filiación. Lo que San Ireneo añade por su cuenta, o, mejor dicho, lo que él lee o descubre en el texto paulino, es la idea de *comunión* o solidaridad, en función de la cual está concebido todo el razonamiento. Y lo más interesante es el desenvolvimiento gradual de la solidaridad, cuyos pasos o fases principales se señalan. Primeramente se afirma el hecho: recibimos por medio del Hijo «eam, quae est ad ipsum, *communionem*». El primer paso de esta *comunión* se da cuando el Verbo, al encarnarse *(caro factum),* entra en comunión con nosotros *(«communicasset» nobis),* cuando, al hacerse hombre, se hace *lo mismo que era éste («id ipsum fieri quod erat ille»).* A esta comunión de ser corresponde la comunión de acción: «Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus»; es decir, no sería justa y cabal la victoria si el mismo antes vencido no fuera después el vencedor; como tampoco se obtendría «ut peccatum ab *homine* interficeretur, *et homo* exiret a morte»; esto es, que fuese uno mismo el *hombre* que mata al pecado y el *hombre* que escapa de la muerte. Sólo la *comunión* o solidaridad da pleno sentido a todas estas expresiones; no basta la mera identidad específica. Efectos, derivaciones o nuevas fases de esta solidaridad son la participación de la filiación adoptiva *(filiorum adoptionis eius participes),* la participación de la inmortalidad *(particeps incorruptibilitatis)* y la íntima unión del hombre con Dios *(homo <counitus> Deo).*

6. «Qui nude tantum hominem eum [Christum] dicunt..., moriuntur; nondum commisti Verbo Dei Patris, ... et ingrati exsistentes Verbo Dei, qui incarnatus est propter ipsos. Propter hoc enim Verbum Dei, homo; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, <ut homo>, commistus Verbo Dei <et> adoptionem percipiens, fiat filius Dei [30]. Non enim poteramus aliter incorruptelam et im-

[30] Hemos acomodado (en parte) la versión latina al original griego, conservado por Teodoreto *(Eranistes* dial.1: MG 83,85-86). Hemos preferido, con todo, conservar *commistus,* que tiene todos los visos de ser original más bien que χωρήσας, que

mortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos; ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela; et quod era mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?» (ibid., 3,19,1: MG 7,938-940). La claridad meridiana de este texto no requiere mucha declaración. Según San Ireneo, el hombre, todo el linaje humano, con la encarnación del Hijo de Dios, queda compenetrado y como fundido *(commistus)* y hecho una cosa con El. En virtud de esta compenetración o fusión, con la cual la inmortalidad se hace lo que nosotros éramos *(facta id quod et nos)*, la mortalidad a su vez se une a la inmortalidad y queda absorbida por ella y se trueca en inmortalidad, propia de los hijos de Dios.

7. «Filius Dei Dominus noster, exsistens Verbum Patris, et filius hominis: quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem; <et qui Filius Dei est> [31], factus est filius hominis ... primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens: ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis... resurgat, per compagines et coniunctiones coalescens, et confirmatum augmento Dei, unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem» (ibid., 3,19,3: MG 7,941). La combinación de Gál. 4,4-5, con 1 Cor. 15,20 (Rom. 6,4) y Ef. 4,16, no necesita comentarios [32].

C) *Textos relativos a la recapitulación.*—8. «Si enim [Filius Dei] non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est neque filium hominis: et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit... Hoc itaque [quod nos eramus] factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans: et propter hoc filium hominis se confitetur... Et Apostolus autem Paulus in ea Epistola, quae est ad Galatas, manifeste ait: *Misit Deus Filium suum, factum de muliere*» 3,22,1: MG 7,956). Este pasaje es capital para la interpretación de nuestro texto. Según San Ireneo, la expresión *factum ex-muliere* y sus equivalentes *factus homo, factus filius hominis, factus quod nos eramus,* equivalen, a su vez, a esta otra, mucho más precisa y concreta: *suum plasma in semetipsum recapitulans.* Esta recapitulación, basada en San Pablo (Ef. 1,10), es uno de los factores más importantes de

trae Teodoreto. Se explica más fácilmente que Teodoreto sustituye συγκερασθείς (o συγκεκραμένος) por χωρήσας que el intérprete latino tradujese χωρήσας por *commistus.* El contexto además *(commisti Verbo, adunati... incorruptelae)* está a favor de *commistus.* De todos modos la expresión <*ut homo*> se refiere, evidentemente, no a la humanidad individual de Jesu-Cristo, sino al linaje humano, al hombre en general.

[31] Adoptamos la conjetura propuesta por Harvey (2,104 not.8), intercalando la expresión *et qui Filius Dei est.*

[32] Pueden verse otros textos análogos en *Demonstr. praed. apost.* n.38,40: MG 12,775.776).

la Soteriología de San Ireneo. Qué entendía el Santo por *recapitulación* lo dicen estos otros dos textos afines, que se hallan en el mismo contexto: «Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est» (ibid., 3,22,3: MG 7,958); «Recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens, ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis..., recapitulationem Adae in semetipsum faciens» (ibid., 3,21,10: MG 7,955). Cristo recapituló en sí a Adán, y con Adán, toda la raza humana; y esta recapitulación se obró en Cristo al ser engendrado por María. Retengamos esta declaración de San Ireneo, que entraña toda una Mariología: «ex Maria recte accipiebat generationem Adae recapitulationis»: con la generación recibía Cristo de María no sólo su naturaleza humana individual, sino también en ella y con ella la recapitulación de Adán y de toda la humanidad.

9. «Omnia ergo recapitulans recapitulatus est..., elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput, quemadmodum habes in Genesi dixisse serpenti Deum: *Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius; ipse tuum observabit caput, et tu observabis eius calcaneum.* Ex eo (= exinde) enim (ille), qui ex muliere Virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis. Et hoc est semen, de quo ait Apostolus in Epistola quae est ad Galatas: *Legem factorum positam, donec veniret semen, cui promissum est.* Manifestius autem adhuc in eadem ostendit Epistola, sic dicens: *Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum de muliere.* Neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem (= primaevum) hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam» (ibid., 5,21,1: MG 7,1179). Este pasaje, más que comentario exegético, reclama algunas observaciones que pongan de relieve su importancia trascendental. Nótese, ante todo, la doble relación de la recapitulación de todas las cosas en Cristo: relación real con la redención, concebida como victoria, y relación documental con el Protoevangelio. En virtud de esta segunda relación admite San Ireneo la ecuación, que nosotros proponíamos como mera sugerencia, entre las dos expresiones: *factum ex-muliere* y *semen mulieris;* ecuación que corrobora y amplía las consecuencias mariológicas que del texto paulino deducíamos. Nótese, además, el doble objeto o término de la recapitulación: que es, por una parte, Adán, y por otra, su raza, precisamente en cuanto nacida de mujer. Nótese, finalmente, la conexión de esta doble recapitulación con la victoria redentora: Cristo recapitulaba en sí al hombre, para que, pues un

hombre fue vencido, otro hombre fuese vencedor; y recapitulaba la humanidad nacida de mujer, y en consecuencia El mismo nacía de mujer, para que, pues por una mujer había vencido el enemigo, por otra mujer fuera derrotado. A la mujer madre de la humanidad y cooperadora de su ruina se había de contraponer la Mujer Madre de la humanidad regenerada y cooperadora de su reparación.

10. «Non autem Dominus antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipso recapitulatus fuisset, adimplens promissionem Demiurgi, et perficiens praeceptum eius, si ab alio venisset Patre. Sed quoniam unus et idem est, qui ab initio plasmavit nos, et in fine *Filium suum misit*, praeceptum eius perfecit Dominus, *factus ex muliere*, et destruens adversarium nostrum, et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei» (ibid., 5,21,2: MG 7,1179-1180). De nuevo relaciona San Ireneo nuestro texto con el Protoevangelio [33]. Quiere probar que uno mismo es el Dios Creador o Demiurgo y el Padre, que al fin (es decir, cuando llegó la plenitud del tiempo) envió a su Hijo para que El cumpliese la promesa y el mandamiento del Demiurgo, su Padre. Para ello se vale San Ireneo del doble fin de la misión del Hijo expresado por el Apóstol. Por una parte, el que el Hijo se somete a la ley para rescatar a los que estaban bajo la ley no es otra cosa que acatar el mandamiento del Demiurgo y con ello destruir a nuestro adversario, que con la ley nos tenía subyugados; y, por otra, hacerse hijo de mujer, para que recobrásemos la filiación adoptiva, no es otra cosa que cumplir la promesa del Demiurgo y restaurar al hombre según la imagen y semejanza de Dios. Con este razonamiento harmoniza San Ireneo las dos interpretaciones del verbo *reciperemus*, la de San Agustín y la de San Crisóstomo, de la misma manera que antes hemos indicado; por cuanto la filiación adoptiva se presenta como promesa hecha no sólo a Abrahán, sino también a Adán en el paraíso. Notemos, para terminar, un rasgo delicado: lo que para el Hijo es un *mandamiento* es para nosotros una *promesa*, y doblada promesa [34].

[33] Más clara es aún la alusión al Protoevangelio en este otro pasaje, en que San Ireneo emplea el mismo verbo *reciperemus*, empleado por San Pablo. Dice así: «Novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre (Gál. 4,2)... quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu *reciperemus*» (ibid., 3,18,1; MG 7,932).

[34] La misma doctrina sobre la recapitulación, y en conexión con Gál. 4,4-5, enseña San Ireneo en la *Demonstr. praed. apost.* Citaremos dos ejemplos. «*El Hijo de Dios... en la plenitud de los tiempos,* para recapitular y contener todas las cosas, se hizo hombre, nacido de hombres; se hizo visible y palpable, a fin de destruir la muerte, y mostrar la vida, y restablecer la unión entre Dios y el hombre» (n.6: MG 12,759). Los profetas anunciaron que el Hijo de Dios sería «manifestado a todo el universo como hombre al fin de los tiempos; El, Verbo de Dios, que había de recapitular en sí mismo todo cuanto existe en el cielo y sobre la tierra» (n.30: ibid., 771. Cf. n.31,95; ibid., 771-772.797). Aun cuando no contenga el término de *recapitulación* ni haga referencia a Gál. 4,4-5, queremos consignar otro pasaje, que es la más espléndida confirmación y como el sello de todos cuantos hemos aducido: «... Manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti...» (*Adv. haer.* 5.16,3: MG 17,1168). Afortunadamente, se ha conservado el texto griego de este pasaje, que tan de relieve pone

CONCLUSIÓN

No podemos terminar sin prevenir o deshacer dos reparos, muy obvios, que pudieran desvirtuar cuanto llevamos dicho. Primero: ¿no hemos forzado y aun violentado las palabras de San Pablo para hacerle decir más de lo que dijo y pensó? Segundo: ¿no será puramente personal y solitaria la doctrina de San Ireneo sobre la recapitulación? El primero se dirige contra nuestra exegesis paulina; el segundo, contra la autoridad de San Ireneo. Dos palabras sobre cada uno.

Para responder al primer reparo nos limitaremos a hacer dos observaciones de carácter general. Primeramente, en nuestra exegesis paulina nos hemos propuesto—y, naturalmente, creemos haberlo cumplido—aplicar al texto del Apóstol los principios y normas de interpretación admitidos por todos y expuestos en todos los tratados de hermenéutica bíblica. Eso sí, hemos procurado aplicarlos en toda su integridad y amplitud, haciéndoles dar, por así decir, el máximo rendimiento de que eran capaces. Y no es lo mismo llegar a este límite máximo que traspasarlo con la violencia. De todos modos, invitamos al lector a que si tropieza en algún punto de nuestro razonamiento, reflexione y examine si la aplicación leal e integral de los principios hermenéuticos lleva o no al resultado a que nosotros llegamos. El que un resultado no haya entrado todavía en la corriente general y por su misma novedad cause extrañeza no es razón suficiente para rechazarlo, siempre que se haya obtenido legítimamente. Por lo demás, los puntos verdaderos básicos no somos nosotros los primeros en proponerlos. Quien conozca a fondo la magnífica *Teología de San Pablo* del P. Prat los hallará muy naturales; y esto que el P. Prat, como ya notó en una de sus recensiones el P. Lebreton, en la interpretación de los textos paulinos, por miedo de pasar la raya, suele quedarse un paso atrás.

La otra observación referente al primer reparo es la constatación de la maravillosa e inagotable fecundidad doctrinal de los textos de San Pablo, que todos los exegetas y teólogos unánimemente reconocen y ponderan. Sería fácil acumular testimonios de los que, al ponerse en contacto con las palabras del Apóstol, se sienten incapaces de abarcar o agotar su riquísimo contenido doctrinal. Sirva de ejemplo esta confesión del citado P. Lebreton: «Todas estas enseñanzas diversas dadas por el Apóstol están tan cargadas de verdad y sostenidas por una pasión tan intensa, que no se sabe cómo aprisionar todas sus riquezas ni cómo expresar su acento; su doctrina es como su frase, desespera a los traductores por su exuberancia y su ímpetu» (*Histoire du Dogme de la Trinité*, ed.6.ª [París 1927] t.1 l.3 c.3, intr., p.380). Que semejantes palabras, preñadas de pensamiento, al ser sometidas a un tratamiento enérgico, rindan algo

nuestra solidaridad con Adán y con Cristo, hasta decir que nosotros en Adán quebrantamos el precepto de Dios y que en Cristo fuimos, como El, *hechos obedientes hasta la muerte*: obedientes y muertos en Cristo y con Cristo.

más de lo que muestran en la sobrehaz, no tiene nada de inverosímil.

El segundo reparo es todavía más inconsistente. San Ireneo no es ningún solitario ni anda por descaminos. Al gran Padre de la tradición cristiana hacen coro otros representantes autorizados de la misma tradición. Sirvan de ejemplo unos pocos. San Crisóstomo, explicando nuestro texto, se pregunta: «Et unde constat, inquies, nos factos esse filios Dei?» Y responde apelando a nuestra comunión con el Hijo de Dios: «Quia Christum induimus, qui est Filius» (MG 61,657). Más de cerca reproduce así a San Pablo como a San Ireneo el gran Doctor de la maternidad divina, San Cirilo de Alejandría: «Asserimus... illum Unigenitum... formam servi accepisse..., ut, secundum carnem ex muliere genitus..., humanum genus recapitularet... et per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret» (MG 76,15-18). Entre los Padres latinos, San Hilario, glosando nuestro texto, escribe: «Dei Filius natus ex Virgine est... ut, homo factus, ex Virgine naturam in se carnis susciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum, in eo universi generis humani corpus exsisteret» (ML 10,66). Por fin, San Ambrosio escribe: «[Christus] sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat, *per se* redimeretur?... Hoc enim in se obtulit Christus, quod induit» (ML 16,867-868). Y así otros Padres [35].

Es, por tanto, concorde la voz de la tradición patrística, y con ella concuerda el resultado que, independientemente de ella, ha dado de sí la exegesis del texto paulino. La convergencia del resultado de la doble investigación, bíblica y patrística, es una doble comprobación o garantía recíproca del método seguido en cada una de ellas. No andará tan descaminada la exegesis paulina cuando desemboca en una doctrina corriente entre los Santos Padres; ni será una invención de los Padres lo que, antes de consultarlos a ellos, ha hallado con sus recursos propios la exegesis bíblica.

[35] No queremos omitir el comentario de San León el Grande sobre nuestro texto: «... Dicit Apostolus: *Cum ergo venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.* Quid vero hoc est, nisi Verbum carnem fieri, conditorem mundi per uterum Virginis nasci? ... Agnoscat igitur catholica fides in humilitate Domini gloriam suam, et de salutis suae sacramentis gaudeat Ecclesia, quae est corpus Christi; quia nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis: nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem... Factus est homo nostri generis, ut nos divinae naturae possimus esse consortes. Originem, quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus Sancti, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem fecit ut regeneret unda credentem... Adam, praecepta Dei negligens, peccati induxit damnationem: Iesus, factus sub lege, reddidit iustitiae libertatem. Ille, diabolo obtemperans usque ad praevaricationem, meruit ut in ipso omnes moreremur: hic, Patri oboediens usque ad crucem, fecit ut in ipso omnes vivificarentur» *(Serm.* 25,4-5; ML 54,210-212). Muchas y muy interesantes observaciones sugiere este pasaje. Dos solamente propondremos. Primera: el inciso *factum ex muliere* lo explica San León en función del Cuerpo Místico de Cristo y del principio de solidaridad. Segunda: el *factus sub lege* lo interpreta con esta frase paralela: «Patri oboediens usque ad crucem», que coincide con la interpretacón que nosotros le hemos dado.

LIBRO VII

ECLESIOLOGIA

CAPITULO I

El magisterio oral de la Iglesia en la Epístola a los Gálatas

San Pablo es el Apóstol de la libertad cristiana. Mas para San Pablo, la libertad no es el libertinaje ni la anarquía. A la libertad de la carne opone el Apóstol la ley del Espíritu y del amor; y la libertad social o de acción la refrena o modera con el principio de autoridad eclesiástica, principalmente con el primado de San Pedro. Otra libertad reclaman para sí los protestantes, con mayor obstinación que ninguna otra: la del libre examen, que por natural evolución ha degenerado en la moderna libertad de pensamiento. Sin duda que los protestantes, los *conservadores* por lo menos, limitan o moderan esta libertad de pensar acatando el magisterio escrito de la Biblia. Pero semejante magisterio escrito, al ser sometido al libre examen, resulta ineficaz e irrisorio. Al interpretar la Biblia según su criterio personal, hacen decir a la Biblia lo que ellos quieren, y, en definitiva, piensan como se les antoja. El verdadero freno moderador de la libertad de pensar en materias religiosas no es ni puede ser otro que la autoridad doctrinal, el magisterio viviente instituido por el mismo Jesu-Cristo. Este magisterio oral y externo se hizo para los protestantes un yugo insoportable, como contrario a la libertad *cristiana* de pensar.

Y, sin embargo, este yugo lo impuso Jesu-Cristo sobre las cervices de cuantos generosamente se resolviesen a dar fe a su palabra y aceptar su autoridad y su doctrina. Y este yugo lo proclama también y lo impone el Apóstol de la libertad en la misma *Carta magna de la libertad cristiana,* la Epístola a los Gálatas.

Vamos a demostrarlo.

Comencemos por una razón que podemos llamar *de experiencia.*

San Pablo proclama enérgicamente la unidad o unicidad del Evangelio. *Me maravillo*—dice—*de que tan de repente os paséis... a un Evangelio diferente, que... no es otro [Evangelio], sino que hay algunos que os revuelven y pretenden trastornar el Evangelio de Cristo* (Gál. 1,6-7). Y este Evangelio único de Jesu-Cristo es inmutable e intangible; intentar tocarlo o modificarlo es profanarlo y destruirlo sacrílegamente. Por eso prosigue el Apóstol: *Aun cuando nosotros o un ángel [bajado] del cielo os anuncie un Evangelio fuera del que os hemos anunciado, sea anatema. Como antes lo tene-*

mos dicho, ahora también lo digo de nuevo: Si alguno os anuncia un Evangelio diferente del que recibisteis, sea anatema (Gál. 1,8-9). Es que el Evangelio no es un mensaje amorfo, que reciba su determinación o significación concreta de la interpretación subjetiva que se le quiera dar, sino que tiene su verdad objetiva y determinada, a la cual hay que someter la inteligencia. Por esto dos veces habla San Pablo de *la verdad del Evangelio* (Gál. 2,5; 2,14). Por esto también deben los fieles estar o ponerse de acuerdo sobre la inteligencia del Evangelio, como lo significa el mismo Apóstol, cuando escribe: *Confío de vosotros en el Señor que no pensaréis de otra manera* de como os tengo dicho (Gál. 5,10; cf. 6,16). Esta unidad y verdad intangible, con la consiguiente conformidad en el pensar, la posee el Evangelio por razón de su origen divino. *Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es conforme al gusto de los hombres; pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo* (Gál. 1,11-12; cf. 1,16). Los hombres no tienen derecho a desfigurar el Evangelio de Dios.

Tales son los principios doctrinales establecidos por San Pablo. Ahora con estos principios comparemos los hechos.

Por ahora podemos conceder o permitir a los protestantes que el Evangelio de que habla San Pablo se contiene íntegramente en las Escrituras del Nuevo Testamento. Podríamos también conceder, sin dificultad, que en el terreno abstracto de las ideas este Evangelio escrito, uniformemente interpretado, pudiera consiguientemente ser para los fieles principio de uniformidad en el pensar y sentir. Pero, decimos, de hecho ni lo ha sido ni lo es. Es, por tanto, el Evangelio escrito insuficiente para crear o mantener la unidad doctrinal que preconiza el Apóstol. Si Dios, pues, quiso, como evidentemente lo quiso, asegurar *la verdad del Evangelio,* debió instituir en la Iglesia un magisterio no escrito, esto es, un magisterio viviente y oral. Examinemos a fondo esta razón.

Nos concederán los protestantes que el Evangelio escrito no lo destinó Dios para que fuese entretenimiento de ociosos, ni menos campo de batalla donde se librasen sangrientos combates teológicos que desgarrasen la unidad de la fe, sino para que fuese criterio de verdad y norma de vida eterna para todos los hombres de buena voluntad. Ahora bien: estos designios de Dios jamás se han realizado, siempre se han frustrado; cuando el Evangelio escrito ha sido sometido al libre examen, ha sido aislado del magisterio oral y viviente de la Iglesia. Ahí está para comprobar este hecho el testimonio de la Historia. Ya los Padres de los primeros siglos notaron que todos los herejes pretendían fundar en la Escritura los más disparatados errores, contrarios unos de otros. Y, sin ir tan lejos, ahí está la historia del protestantismo, antiguo y moderno, que, buscando en solo el Evangelio escrito la doctrina revelada, ha venido a parar en muchos puntos capitales a soluciones contradictorias. Es clásico el ejemplo de la presencia real de Jesu-Cristo en la Eucaristía. Apelando igualmente al testimonio de la Biblia, Lutero la admitía, Cal-

vino y Zwinglio la negaban. Este fenómeno, constantemente repetido en la Historia, demuestra a todas luces que el Evangelio escrito no podía ser en los planes de Dios el único magisterio que El dejaba a los hombres para conocer la verdad de su divina revelación. A no ser que digamos que Dios ignoraba el resultado de su obra o se complacía en dejar a la pobre humanidad un magisterio ambiguo y enigmático.

En conclusión: el Evangelio escrito, aislado del magisterio viviente, es enigmático y lleva fatalmente a la contradicción y a la discordia; completado por el magisterio oral, es luminoso y lleva suavemente a la concordia y a la unidad. ¿Cuál de estas dos hipótesis es más digna de Dios? ¿Cuál salva mejor el honor de la divina Escritura? San Pablo, a lo menos, que tan ardientemente deseaba y recomendaba la unidad de la fe, no podía imaginar un Evangelio que llevase necesariamente a la contradicción y a la discordia.

Mas no tenemos necesidad de apelar a la lógica para deducir de los principios establecidos por San Pablo la necesidad del magisterio oral, cuando él mismo lo acredita e inculca. Por de pronto, el Evangelio de Cristo, cuya verdad quiere sostener a todo trance, es el Evangelio anunciado a los Gálatas por la predicación oral. Seis veces en la Epístola emplea el Apóstol el verbo *evangelizar* y siete veces el sustantivo *Evangelio.* Ahora bien: tanto el sustantivo como el verbo no se refieren, ni una sola vez, exclusiva o preferentemente, al Evangelio escrito, y muchas veces, por no decir siempre, se refieren clara y exclusivamente a la predicación oral; como cuando dice: *El Evangelio predicado por mí no es conforme al gusto de los hombres* (Gál. 1,11). El Evangelio anunciado por el Apóstol a los Gálatas anteriormente a la Epístola, la primera y la única que les escribió, no puede ser sino el Evangelio oral. Oral era también el Evangelio que poco después menciona: *Les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles* (Gál. 2,2). Cuando San Pablo, hacia el año 50, exponía a los apóstoles de Jerusalén su Evangelio, no había escrito ninguna de sus cartas (cf. Gál. 1,6; 1,7; 2,5; 2,7; 2,14; 1,8-9; 1,16; 1,23). Más explícitamente aún alude al Evangelio oral cuando escribe: *Sabéis que a causa de una enfermedad de la carne os anuncié la primera vez el Evangelio* (Gál. 4,13). Esta importancia y relieve que da San Pablo al Evangelio oral prueba evidentemente no sólo la existencia del magisterio viviente, sino también que el magisterio oral era para el Apóstol el medio normal y ordinario de anunciar el Evangelio. ¿Y dónde después ha dicho San Pablo, ni otro alguno de los escritores inspirados, que, una vez escritos los libros del Nuevo Testamento, éstos suplantaban y abrogaban el magisterio vivo, empleado hasta entonces ordinariamente?

De los textos en que San Pablo, sin emplear la palabra *Evangelio,* enaltece la predicación oral, sólo citaremos algunos que tienen especial significación.

Después de reproducir, resumido, el discurso de Antioquía, apostrofa así el Apóstol a los Gálatas: *¡Oh insensatos Gálatas! ¿Quién*

os fascinó a vosotros, ante cuyos ojos fue exhibida la figura de Jesu-Cristo clavado en cruz? (Gál. 3,1). Estas palabras tan expresivas muestran que en la predicación oral declaraba el Apóstol con tal viveza y plenitud *la palabra de la cruz* (1 Cor. 1,18), el misterio de la redención, que parecía trasladar a los oyentes al Calvario para hacerles presenciar la crucifixión y muerte de Jesu-Cristo por los pecados de los hombres. Semejantes visiones de los misterios divinos, ¿perdían su valor y debían olvidarse una vez se escribieran los libros del Nuevo Testamento? Al refrescar su recuerdo, ¿no propone más bien el Apóstol que se conserven y se transmitan a las generaciones sucesivas? ¿Y qué otra cosa es la tradición oral, que los protestantes condenan y los católicos veneran?

Habiendo enumerado las *obras de la carne,* concluye San Pablo: *Os prevengo, como ya os previne, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios* (Gál. 5,21). Aquí el magisterio escrito reproduce y confirma el magisterio oral, el cual, según esta declaración del Apóstol, tiene su valor propio, y lo tendría aun cuando no hubiera sido confirmado por el magisterio escrito.

Al magisterio oral y oído atribuye exclusivamente San Pablo las efusiones del Espíritu Santo sobre los fieles de Galacia. Dos veces les pregunta: *Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu en virtud de las obras de la ley o bien por la fe que habéis oído?... El que os suministra, pues, el Espíritu y obra prodigios entre vosotros, ¿[hace eso] en virtud de las prácticas de la ley o bien por la fe que habéis oído?* (Gál. 3,2-5). La fe oída no debía ser anulada por la palabra de Dios escrita; debía subsistir al lado de ésta y podía ser transmitida a otros. De nuevo la tradición oral.

Pretenden los protestantes que el único magisterio auténtico de Dios es el escrito; los textos aducidos hasta aquí demuestran, por el contrario, que también el magisterio oral es en la Iglesia (con las debidas condiciones, claro está) magisterio auténtico de Dios. Mas no se contenta San Pablo con atestiguar y acreditar la legitimidad de entrambos magisterios; declara, además, que el magisterio escrito es secundario respecto del oral, que es el principal. Después de agotar todos los recursos de su persuasiva elocuencia, ya terriblemente acerba y sacudida, ya inefablemente blanda y halagadora, no satisfecho de haber expresado fielmente su pensamiento o temeroso de no ser comprendido por los Gálatas, les dice por fin: *Quisiera ahora hallarme presente entre vosotros y variar [los tonos de] mi voz, pues no sé qué hacerme con vosotros* (Gál. 4,20). Como quien dice: la palabra muerta es incapaz de reproducir fielmente el pensamiento; y, aun cuando lo fuese, yo no sé la impresión que os va causando cada una de las cosas que os voy escribiendo; si os hablase cara a cara, daría yo a mi voz tonos y vibraciones que os revelarían los sentimientos íntimos de mi corazón, y a medida que viese la impresión que os hacían mis palabras, os diría esto o aquello, y os lo diría de este modo o del otro, con tono imperativo o con voz insinuante y amorosa.

Reflexionemos unos instantes sobre esta declaración del Apóstol.

A ser posible, en vez de apelar al lenguaje muerto de una carta, San Pablo hubiera preferido hallarse personalmente entre los fieles de Galacia y hablarles de viva voz. Apela al recurso de la carta, porque entonces le era imposible ir a Galacia; apela al magisterio escrito, porque le era entonces imposible el magisterio oral; redacta una carta inspirada en sustitución y como suplemento de la predicación o enseñanza oral. Este hecho significativo manifiesta que en la propaganda y defensa del Evangelio, el medio primario, normal y ordinario es el magisterio viviente, es la enseñanza oral. Y esta economía de la primitiva predicación evangélica no ha sido modificada; subsiste y subsistirá perpetuamente en la Iglesia de Jesu-Cristo. Y esto por dos razones gravísimas. Porque, primeramente, este cambio de economía o de procedimientos, como cosa tan esencial y de tan graves consecuencias, debería haberse notificado o promulgado con claridad inequívoca; más aún, dentro de los principios protestantes, debería constar en la Escritura. Ahora bien: semejante cambio de economía o de táctica en la predicación del Evangelio no se nos ha intimado ni insinuado ni en la Escritura ni en ninguna otra parte. Subsiste, por tanto, no sólo la legitimidad, sino también la preponderancia del magisterio oral sobre el escrito. Además, en vida de los apóstoles era posible el magisterio escrito, divinamente inspirado, que subsanase la falta o la imposibilidad del magisterio oral; muertos los apóstoles, cesó ya este recurso suplementario. Luego el magisterio oral, necesario en tiempo de los apóstoles, lo es mucho más después de su muerte.

Otra consecuencia importantísima se desprende de la declaración del Apóstol y de todo el tenor de la Epístola a los Gálatas. Sin los manejos de los judaizantes, y sin la imposibilidad de ir entonces el Apóstol a Galacia, no se hubiera escrito jamás esta Epístola. Esto demuestra el origen circunstancial y el carácter ocasional de la Epístola a los Gálatas, y lo mismo pudiéramos decir de muchos y aun de todos los escritos del Nuevo Testamento. Los protestantes se revuelven contra los católicos, y aun nos tratan de sacrílegos, porque señalamos el carácter ocasional de muchos escritos neotestamentarios. Pero la historia de estos escritos y las declaraciones mismas de sus autores inspirados no dejan lugar a duda sobre la verdad de este hecho capital. Ahora bien: si esto es así, como lo es, ¿podrán hacernos creer jamás los protestantes que escritos ocasionales y accidentales constituyen el único magisterio divino, ni siquiera el primario o principal? O si no, que lo prueben, y que lo prueben por la Escritura, y que lo prueben con toda evidencia, como exige la gravedad del caso.

Otra lección importantísima nos suministra la Epístola a los Gálatas. El Apóstol había predicado en Galacia, y, a lo que parece, dos veces (Gál. 4,13), y les había expuesto con toda amplitud principalmente el misterio de la redención. A pesar de ello, bastaron las pérfidas insinuaciones de unos intrusos y falsos hermanos para hacer vacilar o poner en grave riesgo la fe de los Gálatas, precisamente en la eficacia de la redención de Cristo. Estas perversas sugestiones

de falsos apóstoles empeñados en *trastornar el Evangelio de Cristo* (Gál. 1,7), con el consiguiente escándalo y peligro de los fieles, ¿no habían de repetirse en la Iglesia después de la muerte de los apóstoles? Ahí está la historia de las herejías. Y, en medio de esas crisis, ¿debía quedar la Iglesia desprovista de una autoridad doctrinal que desenmascarase a los falsos apóstoles y sostuviese la fe vacilante de los fieles? Dicen, sin duda, los protestantes que en la Escritura se halla ya fijada definitivamente la doctrina de los apóstoles y la verdad revelada, y que a su luz pueden desenmascararse y refutarse todas las herejías. ¿De veras? ¿Es que olvidan los protestantes que precisamente en la Escritura se apoyaban, generalmente, los herejes—los que ellos, si son cristianos, deben calificar de herejes—para sostener sus herejías? Se presenta, por ejemplo, Arrio, y con aquel texto de San Pablo que llama a Jesu-Cristo *primogénito de toda la creación* (Col. 1,15) pretende negar la divinidad del Salvador. Hay, sin duda, en la Escritura numerosos textos que demuestran la divinidad de Jesu-Cristo; mas también hay otros que parecen desconocerla. Si no existe en la Iglesia otro magisterio divino auténtico fuera de la Escritura, entregada al libre examen de cada uno, deben los fieles, para mantener la incolumidad de su fe, entregarse al estudio de todos los pasajes de la Escritura relativos a la divinidad de Jesu-Cristo, comparando entre sí escrupulosamente los textos, a primera vista discordantes, para harmonizarlos y sacar en limpio la verdad revelada. Y semejante estudio, hoy día sobre todo, cuando son desconocidas para la inmensa mayoría de los fieles las lenguas originales de la Escritura, ¿cuántos fieles son capaces de hacerlo por sí mismos? ¿Y la fe de la gran mayoría de la Iglesia ha de depender de la inteligencia personal de la Escritura, tan erizada de dificultades espinosísimas, expuesta, además, a las pérfidas sugestiones de los falsos apóstoles, más hábiles, por desgracia, generalmente que los hijos de la luz? Y, sobre todo, ¿dónde se dice en la Escritura que éste sea el medio, y medio único, de hallar y de mantener la fe?

No salgamos de la Epístola a los Gálatas. Es proverbial la enorme dificultad exegética de esta Epístola, de estilo entrecortado, tembloroso, palpitante. Y no son mucho más fáciles, ni lo eran cuando fueron escritas, según el testimonio de San Pedro (2 Pedr. 3,16), las demás Epístolas de San Pablo. ¿Y es de creer que semejantes escritos, en que tropiezan a cada paso los exegetas de oficio, sean para la universalidad de los fieles el magisterio principal, definitivo y único de Dios? ¿Es que los hombres sencillos e incultos, aquellos precisamente a quienes, según la palabra de Jesu-Cristo (Mt. 11,25), revela sus misterios el Padre celestial, han de quedar excluidos del reino de Dios? *Credat Iudaeus Apella.* Los católicos sentimos más altamente de la bondadosa providencia de Dios, que ha puesto al alcance de todo hombre de buena voluntad, por medio del magisterio viviente, a todos asequible, el conocimiento de la verdad revelada en toda su pureza e integridad, inasequible para la inmensa mayoría de los hombres, si no para todos, en el estudio personal de

la Escritura. Y, para acabar este punto, ¿es creíble que un documento tan enrevesado, como lo es la Epístola a los Gálatas, pueda ser, como pretenden los protestantes, la *Carta magna de la libertad cristiana?*

Otro carácter de la Epístola a los Gálatas, y de otras epístolas de San Pablo, por no decir todas, es su tono polémico y batallador, y, consiguientemente, apasionado. Ahora bien: nadie ignora que en las discusiones acaloradas, aun cuando se desee sinceramente defender la verdad, es natural y necesario dar a las verdades negadas por el adversario un relieve que no se le daría en la exposición sosegada de la verdad. A este mayor relieve de una parte de la verdad se añade el dejar, como en la sombra, la otra parte, admitida por el contrincante. ¿Y quién dudará que esta manera, legítima ciertamente en las controversias, de proponer la verdad puede dar pie a torcidas inteligencias? Y una enseñanza necesariamente fragmentaria y abultada de la verdad, expuesta por añadidura a fatales equivocaciones, ¿puede ser el magisterio definitivo y, menos, único de Dios a la generalidad de los hombres? Imposible creerlo.

Otras consideraciones aún podríamos hacer valer; pero no hay por qué insistir más en cosa tan clara, que solos los prejuicios, la parcialidad y la pasión han podido enturbiar. Un pormenor no queremos omitir, por cuanto se refiere a la libertad cristiana. Escribe el Apóstol: *¿Cómo os tornáis de nuevo a los rudimentos impotentes y miserables, a los cuales de nuevo queréis otra vez servir como esclavos? ¡Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años!* (Gál. 4,9-10). Con estas palabras pretenden los protestantes desacreditar, si no los dogmas, por lo menos ciertas prácticas de la devoción católica, como son, por ejemplo, las novenas. La libertad cristiana, dicen, es incompatible con semejante espíritu de esclavitud a determinados actos y números de días. Pero este ataque se funda en un falso supuesto: en el falso supuesto de no entender el espíritu de semejantes prácticas. Si los católicos pusiesen su confianza en determinados actos externos y en determinado número de días, atribuyendo a eso la eficacia de la oración, caerían de lleno bajo el anatema o la sátira del Apóstol. Mas no es eso en lo que ponen su confianza los católicos, sino en la bondad y misericordia de Dios, en los méritos de la sangre de Jesu-Cristo, en la promesa del divino Maestro sobre la eficacia infalible de la oración humilde y confiada, y, secundariamente, en la intercesión poderosísima de la Virgen Madre de Dios y de los demás santos. Que una cosa es el acto en sí mismo, otra muy diferente el espíritu supersticioso que a veces puede determinarlo o informarlo. Y no deben ignorar los protestantes —por lo menos lo sabemos muy bien los católicos—que el magisterio eclesiástico, si ha aprobado y aun recomendado ciertas prácticas de piedad, ha reprobado siempre y perseguido implacablemente todo cuanto olía a superstición. Y si es espíritu de esclavitud contrario a la doctrina de San Pablo solemnizar algún día particular, ¿por qué ya los apóstoles comenzaron a celebrar el domingo, y los mismos protestantes continúan celebrándolo?

Permítasenos aquí una breve digresión, no del todo ajena a nuestro objeto, sobre los *adventistas del séptimo día.* Esta secta, o cúmulo de sectas, tiene como uno de sus dogmas fundamentales y característicos el solemnizar el sábado en vez del domingo. Aplicando, aunque mal en este caso, el principio protestante de que, rechazada toda tradición, hay que atenerse estrictamente a lo que dice la Escritura, puesto que en la Escritura se manda celebrar el sábado, y este precepto, según ellos, en ninguna parte de la misma Escritura ha sido abolido, queda en pleno vigor el mandamiento de la ley y, en consecuencia, hay que celebrar no el domingo, sino el sábado. Notemos de paso el curioso fenómeno de este protestantismo judaizante. Los que tanto odio mostraron contra los judíos, los que tan duramente impugnaron a la Iglesia Romana por haber, según ellos, reincidido en el judaísmo, ahora condenan una práctica tan cristiana como es la celebración del domingo para abrazar otra práctica tan esencial y característicamente judaica como es la celebración del sábado. Contra éstos, que no contra los católicos, recae aquella sentida querella de San Pablo, que se refiere precisamente a las fiestas judaicas: *¡Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años!* (Gál. 4,10). Celebrar fiestas judaicas con espíritu judaico, esto es lo que se opone a la libertad cristiana, preconizada por el Apóstol; no el celebrar fiestas cristianas con espíritu cristiano, esto es, con libertad de espíritu, sin esclavizarse a la práctica externa y sin sombra de superstición.

* * *

Escribe el Apóstol: *Hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la [esposa] libre. Cristo nos ha libertado para [que gocemos de] la libertad. Manteneos, pues, firmes, y no os sometáis de nuevo al yugo de la esclavitud* (Gál. 4,31-5,1; cf. 1,4; 2,4; 4,1-30; 5,13; 5,18; etc.). Los católicos acatamos reverentes y acogemos regocijados esta palabra de Dios y este beneficio de Jesu-Cristo. Somos libres, y nos gozamos de vivir en libertad. Mas no por esto olvidamos aquellas otras palabras del mismo Apóstol: *Vosotros habéis sido llamados a la libertad, hermanos; solamente no [toméis] esa libertad como pretexto para [soltar las riendas a] la carne, sino que por la caridad os habéis de hacer esclavos los unos de los otros* (Gál. 5,13). Juntamente con la libertad admitimos los frenos con los cuales ha querido Dios moderarla o limitarla. Por esto, si rechazamos, como manda el Apóstol, el yugo de la ley mosaica, en cambio nos sometemos gustosos, como manda el mismo Apóstol, al yugo suave de la ley de Cristo (Gál. 6,2); y si admitimos el valor justificante de la fe, nos sometemos igualmente a los ritos sacramentales como instrumentos de justificación. Por esto también, si, rescatados con el precio de la sangre de Jesu-Cristo, tenemos a gloria no hacernos *esclavos de los hombres* (1 Cor. 7,23), acatamos, empero, la autoridad divina de Jesu-Cristo, así en su persona como en la de los representantes suyos que El ha dejado en su lugar en la Iglesia. Por esto, finalmente, si admitimos el magisterio divino de la Escritura, junto con la *unción interna del Espíritu Santo* (1 Jn. 2,20; 2,27), admitimos también como auténticamente divino el magisterio viviente y oral que Jesu-Cristo ha instituido en su Iglesia. Si recibimos de Jesu-Cristo el don precioso de la libertad, no es razón rechazar los frenos con que El ha querido moderarla o limitarla. Estos frenos moderadores, la ley de Cristo, los sacramentos, la autoridad y el magisterio de la Iglesia, el mismo Apóstol de la libertad los preconiza en su *Carta magna de la libertad cristiana.* Al fin, con ellos no nos sometemos a los hombres, sino al mismo Dios. Y someterse a Dios, ser esclavo de Dios, es condición necesaria y complemento de la verdadera libertad, de la libertad cristiana.

CAPITULO II

Los presbíteros-obispos de Efeso (Act. 20,17-20)

Es ya opinión bastante acreditada que los presbíteros-obispos, a quienes habla San Pablo en los Hechos Apostólicos (20,18-35), eran, usando la terminología moderna, no obispos, sino simples presbíteros. Hemos de confesar que semejante interpretación no nos parece suficientemente fundada. Propondremos sencillamente las razones que nos inducen a pensar de esta manera, con todo el miramiento que nos merecen hombres tan beneméritos de la Teología y de la Escritura como Fouard, Michiels, Prat, Zorell, Pesch, D'Herbigny, Ruffini, Steinmann, Camerlynck, que sostienen dicha opinión.

Antes de entrar en la interpretación del texto creemos oportuno dejar bien asentados dos fundamentos, de los cuales depende en gran parte la solidez de la solución: uno dogmático, otro histórico-filológico.

Fundamento dogmático.—El concilio de Trento, al exponer la jerarquía eclesiástica (Denz. 960), dice: «Sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et *positos,* sicut idem Apostolus ait (Act. 20,28), *a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei*». Sobre la interpretación que da el Tridentino a las palabras de San Pablo son muy dignas de consideración aquellas breves reflexiones que hace el P. Patrizi en su comentario a los Hechos de los Apóstoles: «Ne vero putes... effugium a Patrum Tridentinorum auctoritate tibi patere in illo theologorum effato: Ex iis, quae in universalibus conciliis proponuntur, id solum tenendum esse de fide, quod est definitionis obiectum» (GOTTI, *Theol. Tract. isag.* q.1 dub.4 § 16). «Esto namque illi Patres non directe definiverint Pauli sensum verborum, proptereaque dici nequeat *tenendum esse de fide* horum verborum sensum esse illum, in quem ipsi ea acceperunt; at certe necesse est dicere sensum, in quem haec Pauli verba Tridentini Patres acceperunt, et indubium esse, et esse *eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia.* Nisi enim sensus esset indubius, id, quod ex eo illi collegerunt ac definiverunt,

non certe efficeretur ex propositis, neque necessarie esset consequens; et quamquam de eo ipso, quod definitum est, dubitare haud liceret, constaret tamen contra logices rationes ac praecepta id esse definitum... *Contra eum sensum* vero, *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia... Scripturam interpretari,* tum lege Tridentina vetamur (Denz. 786), tum, quominus audeamus, sacramento adstringimur».

La interpretación del Tridentino y estas reflexiones del padre Patrizi adquieren mucho mayor valor si se tiene en cuenta que realmente ésta ha sido siempre, y es, la interpretación de la Iglesia en actos y documentos oficiales, muchos de ellos de excepcional importancia. Más de once siglos antes del Tridentino escribía el papa San Celestino I en su epístola al concilio de Efeso: «Respiciamus... illa nostri verba Doctoris, quibus proprie (ἰδικῶς) apud episcopos utitur ista praedicens: *Attendite,* inquit, *vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*» (ML 50, 507-508). Mayor importancia aún reviste la declaración del concilio Vaticano, cuyos Padres y teólogos conocían la interpretación más lata del texto de los Hechos, y, sin embargo, dijeron: «Episcopi, qui *positi a Spiritu Sancto* in apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt» (Denz. 1828). Poco después Pío IX escribía: «A nulla quantumvis sublimi saeculi potestate episcopali officio privari possunt ii *quos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*» (Denz. 1842). Después de tales declaraciones, frecuentemente renovadas en los documentos pontificios, tal vez no sea injustificada la observación del cardenal Franzelin, quien, refiriéndose a la interpretación de los que opinan ser simples presbíteros los presbíteros-obispos de Efeso, dice: «Commemoratam [sententiam]..., maxime post concilium Tridentinum, defendere nemo catholicus facile in animum inducet» *(De Eccl. Christi* thes.16). Una cosa conviene observar, en que no se ha reparado suficientemente, y es que en los documentos conciliares o pontificios el texto de los Hechos no se aduce precisamente como argumento de una definición, sino que se cita en su sentido obvio, que se tiene por bueno. Si no siempre tal vez es necesario admitir como apodíctico un *argumento* de una definición dogmática, siempre, en cambio, hay que admitir como genuina la *interpretación* de un texto dada normalmente por el magisterio eclesiástico. Y tal es el caso del texto que ahora discutimos.

Fundamento histórico-filológico.—Como no queremos resolver la cuestión por motivos puramente dogmáticos, sino también por razones históricas y filológicas, será conveniente, también en este terreno, dejar sólidamente asentado el fundamento. Y para mayor imparcialidad, no haremos sino transcribir las declaraciones de los que en esta cuestión sostienen que en el texto citado de los Hechos se habla de simples presbíteros. Michiels comienza su artículo *Evêques,* publicado en el *Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique,* de esta manera: «Es incontestable que desde el comienzo del siglo II en el Asia Menor, y medio siglo más tarde en toda la Iglesia, el título ἐπίσκοπος estaba reservado al dignatario eclesiástico que nosotros llamamos *obispo,* superior a los presbíteros o πρεσβύτεροι». No es menos categórico el P. Prat: «En las cartas auténticas de San Ignacio, al alborear el siglo II, la terminología y las atribuciones de la jerarquía eclesiástica están ya completamente fijadas» *(La Théologie de Saint Paul* p.1 l.5 c.2 [París 1913] p.475). Lo mismo dice el P. D'Herbigny: «Nomen *episcopus,* saltem brevi post mortem apostolorum, iis reservatum est qui auctoritatem ab apostolis receptam poterant aliis communicare» *(Theologica de Eccles.* thes.34 p.362, París 1921).

Supuestos estos dos fundamentos, vamos a ensayar una exegesis más directa e interna del texto de los Hechos.

Exegesis del texto.—Expondremos las razones que nos inducen a creer que los presbíteros-obispos, a quienes dirige principalmente San Pablo su discurso, son propiamente obispos, y no simples presbíteros.

1. Consta de lo dicho que no muchos años después, en las epístolas de San Ignacio Mártir, no solamente la jerarquía eclesiástica, sino también la terminología, está ya completamente fijada. Para admitir que pocos años antes la terminología estuviera todavía fluctuante, o, mejor, según la opinión contraria, que el término *obispo* tuviese diferente valor y se aplicase a solos los presbíteros, se necesitan razones muy apremiantes. Ahora bien: semejantes razones no existen. Lo que decimos tiene mayor fuerza demostrativa si se considera que San Ignacio y sus epístolas se mueven, por así decir, en el mundo de San Pablo. San Ignacio es obispo de Antioquía de Siria, centro de las excursiones del Apóstol; y sus cartas, a excepción de la escrita a los Romanos, están todas dirigidas a la Iglesia de Efeso y a las Iglesias vecinas de Magnesia, Trales, Filadelfia y Esmirna. Crece el valor de esta consideración si se tiene además en cuenta el espíritu tradicional de San Ignacio.

2. Independientemente de toda consideración extrínseca, creemos que las expresiones del Apóstol, tan plenas, tan solemnes, no quedan suficientemente justificadas si se aplican a simples presbíteros. *Atender a toda la grey, regir la Iglesia de Dios* (o, mejor, apacentarla), *ser puestos para esto por el Espíritu Santo:* todo esto se entiende muy bien, si se dice de los obispos; no, si se aplica a una jerarquía deficiente y casi provisional y rudimentaria.

3. Es también digno de consideración que la instrucción o exhortación del Apóstol tiene algo de último y definitivo: *No veréis más mi rostro todos vosotros* (20,25); *y ahora os dejo en las manos del Señor* (20,32), les dice, despidiéndose de ellos para siempre. Y si esto es así, parece claro que el Apóstol había de dejar la Iglesia de Efeso suficientemente establecida, de modo que pudiera en adelante vivir por sí sola. Y podemos suponer que no ignoraba San Pablo que una Iglesia sin obispo está condenada a extinguirse más o menos rápidamente.

4. Pero ¿y cómo explicar la pluralidad de obispos en Efeso? Osamos afirmar que esta pluralidad, lejos de ser una dificultad contra nuestra interpretación, es más bien una razón positiva de valor

no escaso. Procedamos por partes. Primeramente, consta por el testimonio de los mismos Hechos que la predicación de San Pablo no se encerró en la ciudad de Efeso, sino que de alguna manera se extendió a toda el Asia proconsular: *Y esto continuó por espacio de dos años, de suerte que todos los que habitaban el Asia, tanto judíos como gentiles, pudieron oír la palabra del Señor* (Act. 19,10). Ahora bien: ¿es posible que los presbíteros-obispos de las ciudades vecinas a Efeso y a Mileto no acudiesen a despedirse del Apóstol y escuchar sus últimas palabras? Y no es ésta una suposición apriorística, puesto que el mismo Apóstol claramente indica que entre sus oyentes se hallaban también los presbíteros-obispos de las ciudades vecinas cuando dice: *No veréis más mi rostro vosotros todos, entre quienes* (ἐν οἷς) *anduve predicando el reino* [*de Dios*]... *Por lo cual vigilad, recordando que durante un trienio noche y día no cesé de amonestar a cada uno en particular* (20,25.31). Esto mismo atestigua San Ireneo, cuyo testimonio no sería prudente recusar sin graves motivos. «En Mileto—dice—, convocados los obispos y presbíteros, que eran de Efeso y de las demás ciudades vecinas...» *(Adv. haer.* 3,14,2: MG 7,914).

5. Aunque las razones hasta aquí aducidas deciden, a nuestro juicio, la cuestión, añadiremos, por vía de ensayo o de suplemento, otras dos interpretaciones, que, si bien menos probables, lo son, con todo, suficientemente para que se las adoptase, antes de abandonar la interpretación tradicional de los concilios Tridentino y Vaticano.

La primera sería suponer que con el nombre de obispo se designaba juntamente al obispo propiamente dicho y a los presbíteros a él asociados. En tal hipótesis, el nombre sería común, sin ser por esto común la potestad; y, aunque con alguna dificultad, todavía podrían explicarse las expresiones empleadas por el Apóstol. El obispo por sí y los presbíteros por participación o asociación, estarían puestos por el Espíritu Santo para que vigilasen sobre toda la grey y para que apacentasen o gobernasen la Iglesia de Dios.

Otra hipótesis podría ser suponer que la organización de la Iglesia en Efeso fuese la misma de la Iglesia de Antioquía unos doce años antes, cuando San Pablo, por ordenación del Espíritu Santo, fue destinado al ministerio evangélico y, a lo que parece, ordenado entonces obispo. Dice así San Lucas en los Hechos (13,1-3): *Había en Antioquía, en la Iglesia allí establecida, profetas y doctores: Bernabé, Simeón llamado Negro, y Lucio el Cirenense, Manahén, colactáneo de Herodes el tetrarca, y Saulo. Estando ellos celebrando los divinos oficios en honor del Señor y ayunando, dijo el Espíritu Santo: «Separadme a Bernabé y Saulo para la obra para que les he llamado». Entonces, después de haber ayunado y orado, y habiéndoles impuesto las manos, les despidieron.* Parece natural que los que impusieron las manos a Bernabé y a Saulo fueron Simón, Lucio y Manahén, que, por consiguiente, debían de ser obispos. De semejante manera, podía la Iglesia de Efeso ser como centro de evangelización de las vecinas ciudades del Asia, donde estuvieran

reunidos varios *profetas y doctores*, revestidos del carácter episcopal, quienes al mismo tiempo gobernasen con jurisdicción delegada por San Pablo la Iglesia de Efeso. En tal hipótesis, se verificarían mejor que en la de simples presbíteros las expresiones de San Pablo, sin que por esto tuviéramos propiamente pluralidad de obispos en una misma ciudad.

Cada una de estas dos hipótesis podría todavía reforzarse, si en la primera suponemos que junto con el obispo de Efeso estaba presente el de Mileto, donde actualmente se hallaba San Pablo; y si en la segunda suponemos que a los *profetas* revestidos del carácter episcopal les confería el Apóstol, al despedirse definitivamente de ellos, la jurisdicción ordinaria y fija de aquellas Iglesias.

Confesamos que, antes de abandonar la interpretación tradicional del texto de los Hechos, adoptaríamos cualquiera de estas dos hipótesis. Mas, al fin, estas hipótesis, sin ser desesperadas, no son sino suplementarias. Sin necesidad de acogernos a ellas, tenemos la expuesta anteriormente, que, aun cuando no alcanzase la certeza moral, que en nuestro sentir tiene, sería más que suficientemente probable para no abandonar una interpretación de la Escritura tan acreditada en la Iglesia de Dios.

CAPITULO III

El Primado de San Pedro en la Epístola a los Gálatas

Sobre la autoridad o la jerarquía eclesiástica, ¿qué enseña la Epístola a los Gálatas? La *Carta magna de la libertad cristiana*, ¿justifica la rebeldía de Lutero, al paso que condena como una usurpación la potestad dominadora de los obispos y la autoridad soberana del Pontífice Romano? El Papa, según San Pablo, ¿es un Vicario o bien un adversario de Jesu-Cristo?

Este problema es más vital para el cristianismo que el de la justificación por la fe; las soluciones opuestas que a él dan el catolicismo y el protestantismo constituyen la diferencia más radical que a entrambos divide. La importancia del problema justificará el empeño que pongamos en su estudio.

De un modo más general y comprensivo pudiéramos estudiar el problema, recogiendo todo cuanto en la Epístola a los Gálatas enseña San Pablo sobre la autoridad jerárquica de la Iglesia. En este sentido podríamos notar que toda la Epístola no es otra cosa que un ejercicio o actuación, al mismo tiempo que una apología, de la autoridad apostólica que para sí reclama San Pablo. Señalaríamos también el hecho significativo de que San Pablo reconoce en los jefes de la Iglesia madre de Jerusalén una autoridad superior a la suya. Mas, puesto que nuestro estudio más que exegético es teológico, prescindiremos por ahora de estos hechos secundarios, para concentrar toda nuestra atención en el problema fundamental y central de la autoridad que San Pablo reconoce en el apóstol San Pedro. Este

problema es verdaderamente cuestión de vida o muerte, tanto para el protestantismo como para el catolicismo.

Los protestantes, así antiguos como modernos, han apelado frecuentemente a la Epístola a los Gálatas para hacer ver a los católicos que el Pedro de la Epístola, el Pedro real y auténtico, débil, inconsecuente, duramente reprendido por San Pablo, en nada se parece al jefe soberano de la Iglesia universal que ellos han fantaseado. Por otra parte, muchos teólogos católicos, contentos con los argumentos decisivos que en favor del primado de San Pedro suministran los Evangelios, por lo que toca a la Epístola a los Gálatas se han limitado a solventar la dificultad objetada por los protestantes. La solución de la dificultad basta, sin duda, para mantener en pie la tesis católica, abonada por otros argumentos más poderosos. Mas, pues la Epístola a los Gálatas nos ofrece un argumento positivo en favor del primado de San Pedro, ¿por qué contentarnos con una solución negativa? Si podemos revolver contra los adversarios las armas mismas que contra nosotros disparan, ¿por qué nos hemos de limitar a defendernos de sus tiros? La Epístola a los Gálatas nos invita a tomar la ofensiva; no es, por tanto, justo mantenerse a la defensiva. Dejando, pues, a un lado todas las otras consideraciones, nos proponemos demostrar que en la misma Epístola a los Gálatas nos da San Pablo repetidos testimonios de la autoridad suprema de San Pedro; testimonios, si se quiere, implícitos, tácitos, indirectos, mas no por eso menos eficaces, de la verdad católica, la cual, si en absoluto puede subsistir sin el apoyo de estos testimonios, queda, sin duda, con ellos más firmemente corroborada.

Tres son los testimonios que San Pablo da del primado de San Pedro: 1.º, la visita que le hizo pocos años después de su conversión; 2.º, el *apostolado de la circuncisión,* que en el concilio de Jerusalén él y todos los fieles reconocen en San Pedro; 3.º, el discurso mismo que *contra* San Pedro pronuncia poco después en Antioquía. Examinemos en particular cada uno de estos tres testimonios.

I. La visita de San Pablo a San Pedro

Escribe el Apóstol: *Pasados tres años, subí a Jerusalén para visitar* ἱστορῆσαι *a Cefas, y estuve con él quince días. A otro de los demás apóstoles no vi sino a Santiago, el hermano del Señor* (Gál. 1, 18-19). Antes de examinar el valor teológico de este testimonio, es indispensable una breve exegesis de este importante pasaje.

Después de su largo retiro en la Arabia, San Pablo, vuelto a Damasco, sube desde allí a Jerusalén para visitar a Cefas. Que este Cefas sea San Pedro, hoy día nadie lo pone en duda, porque es evidente. Habla San Pablo de Cefas como de uno de los apóstoles, y entre los apóstoles no había otro Cefas más que Simón Pedro. Donde es de notar este nombre de Cefas, que sin más explicación da Pablo a Simón, hijo de Joná. Se ve por aquí que el nombre arameo de Cefas que Jesu-Cristo impuso a Simón, precisamente al prometerle la autoridad suprema sobre toda la Iglesia, se empleaba corrientemente aun en el mundo griego como su nombre propio. Si ya no preferimos decir que Pablo emplea enfáticamente el nombre de Cefas, para dar razón de la visita que le hizo. Como si dijese: visité a Simón por ser el jefe supremo de la Iglesia. La palabra *visitar,* que hemos empleado a falta de otra más exacta, no reproduce adecuadamente la fuerza del verbo original ἱστορῆσαι, que significa conocer de vista, tener una entrevista, visitar por atención y respeto. Con ello quiere decir San Pablo que deseó conocer personalmente a San Pedro, ofrecerle sus respetos y hablar detenidamente con él. Y con él estuvo quince días, hospedado, a lo que parece, en su misma casa. Con este interés en visitar y hablar a Cefas contrasta singularmente la actitud de Pablo respecto de los demás apóstoles. No sólo no tuvo el intento de visitarles, sino que ni siquiera les vio, a excepción de Santiago. La manera indirecta de mencionar, como por vía de preterición, el hecho de haber visto simplemente a Santiago, indica el carácter ocasional de este encuentro y la importancia secundaria que le atribuía San Pablo. Y esto que Santiago era el obispo de Jerusalén y *el hermano del Señor.*

Notemos aquí dos dificultades que tuvo San Pablo: una, en el hecho mismo de subir a Jerusalén; otra, en la mención de este hecho, ambas muy significativas. Por una parte, subió a Jerusalén desde Damasco, de donde tuvo que huir con peligro de la vida, como se refiere en los Hechos (9,24-26) y en la segunda a los Corintios (11,32-33). Y al subir a Jerusalén bien podía prever San Pablo las desconfianzas o prevenciones que había de hallar en los fieles y la hostilidad de los judíos, como se refiere también en los Hechos (9,26-30). De hecho, a los quince días tuvo que huir también de Jerusalén para no caer en manos de los judíos, que intentaban darle la muerte. En tales circunstancias, ir a Jerusalén sólo para visitar a San Pedro supone en San Pablo grandes deseos y mucho interés en verle. Por otra parte, esta visita la menciona San Pablo no para confirmar lo que va diciendo, sino a pesar de ser una dificultad contra su tesis. Trata de probar el Apóstol el origen divino de su Evangelio, *no recibido ni aprendido de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo* (Gál. 1,12). Por esto añade a continuación que luego de su conversión no subió a Jerusalén para recibir la enseñanza de los que antes que él eran apóstoles. Y, no obstante, pasados tres años, subió a Jerusalén para visitar a Pedro. Advierte, es verdad, que sólo estuvo con él quince días, tiempo realmente insuficiente para adquirir el pleno conocimiento del Evangelio que poseía, pero más que suficiente para poner de relieve el interés e importancia de la visita.

Examinemos ahora la significación de esta visita. Pablo, en circunstancias difíciles, va a Jerusalén sólo con el objeto de ver y hablar a Pedro, exclusivamente a Pedro. Pedro no era el obispo de Jerusalén, ni por sus dotes personales sobresalía tanto sobre los demás apóstoles. ¿Cuál pudo, pues, ser el objeto de semejante visita? Evidentemente no era ésta una visita de mera curiosidad. El carácter

de San Pablo y la palabra misma que él emplea para expresar el objeto de esa visita excluyen semejante hipótesis. Tampoco se dirigió a Pedro para que él le instruyese en la doctrina del Evangelio. El mismo San Pablo excluye explícitamente semejante hipótesis. El verdadero motivo de la visita no pudo ser otro que la superioridad de Pedro sobre los demás apóstoles y su posición eminente en la Iglesia. El mismo Bengel, autor protestante, dice de Pedro, con ocasión de esta visita: «Hunc ergo Paulus ceteris antetulit» *(In Gal.* 1,18). Pero antes que él, y mejor que él, había escrito San Juan Crisóstomo, el más insigne de los Padres orientales, aficionado como nadie al gran Apóstol de los gentiles: «Ascendit velut ad maiorem ac seniorem, solusque Petri conspectus commovit illum ut eo proficisceretur... Non ut disceret aliquid ab illo... profectus est, sed tantum, ut videret eum suaque praesentia honoraret. Non dixit ἰδεῖν, id est, ut cernerem Petrum, sed ἱστορῆσαι, id est, ut viderem et cognoscerem: quomodo loqui solent qui magnas ac splendidas urbes invisunt cognoscendi gratia: adeo iudicabat operae pretium esse tantummodo videre virum... Vide ut maiorem benevolentiam habuit erga Petrum: huius enim causa peregrinationem susceperat, et apud eum commoratus est... Nam et honorat virum et diligit plus omnibus. Neque enim ob ullum alium apostolorum narrat se ascendisse Hierosolymam, sed propter hunc solum» (MG 61,631-632).

Por consiguiente, la visita de Pablo es un testimonio espléndido de la superioridad o supremacía de San Pedro, supremacía que le levanta por encima de todos los apóstoles: supremacía en Jerusalén, sobre el mismo obispo de Jerusalén; supremacía que se extiende fuera de los límites de Palestina sobre los fieles que viven en medio de la gentilidad; supremacía no fundada en sus propias dotes personales. Semejante supremacía no puede ser sino de dignidad o de autoridad. Y como en el Evangelio no existe supremacía de mera dignidad o de honor, contraria al ejemplo y a las prescripciones más apremiantes del divino Maestro (Mt. 20,24-28; Mc. 10,41-45; Lc. 22, 24-27), hay que concluir que semejante supremacía era de autoridad o de jurisdicción. Ahora bien: la autoridad suprema de jurisdicción, exclusivamente propia de San Pedro entre todos los apóstoles, es lo que entendemos los católicos cuando hablamos del primado de San Pedro. Podemos concluir con San Juan Crisóstomo: «Eximius erat (Petrus) inter apostolos, os discipulorum, et coetus illius caput, καὶ κορυφὴ τοῦ χοροῦ: ideo Paulus prae aliis hunc visurus venit»; o, traduciendo más exactamente, «propter hoc et Paulus ascendit tunc eum visere praeter ceteros» *(In Io.* hom.88 n.1: MG 59,478). *Por esto,* porque Pedro era singularmente distinguido entre los apóstoles, porque era el portavoz y como la boca de los discípulos, porque era la cumbre, la cabeza o el jefe del coro apostólico, Pablo, dejando a los demás apóstoles, subió a Jerusalén para visitar a Pedro.

II. San Pedro, «Apóstol de la circuncisión»

Para entender exactamente el valor y significación del *apostolado de la circuncisión,* que San Pablo atribuye a San Pedro, hay que leer la relación que nos hace el Apóstol de su ida a Jerusalén para someter la aprobación de su Evangelio a los jefes de la Iglesia madre. Recogeremos solamente los conceptos más importantes para nuestro objeto. *Transcurridos catorce años*—dice—, *subí de nuevo a Jerusalén... Subí conforme a una revelación. Y les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles, y en particular a los que figuraban, por si yo corría o había corrido en vano... Pues bien: los que figuraban nada me impusieron, sino al contrario, viendo que me había sido confiado el Evangelio de la incircuncisión, como a Pedro el de la circuncisión—pues el que infundió fuerza a Pedro para el apostolado de la circuncisión me la infundió también a mí para [el de] los gentiles—, y reconociendo la gracia que me había sido dada, Santiago, Cefas y Juan, los que eran considerados como columnas, nos dieron las diestras [en prenda] de unión a mí y a Bernabé, de suerte que nosotros [evangelizásemos] a los gentiles, y ellos a la circuncisión* (Gál. 2,1-9).

Este pasaje, en que San Pablo parece equiparar su apostolado con el apostolado de Pedro, frecuentemente ha sido presentado como una dificultad contra la existencia de un primado de jurisdicción único y universal. No obstante, examinado atentamente, lejos de ser una dificultad contra el primado, es un argumento positivo en su favor. No será difícil el demostrarlo.

Mas antes notemos brevemente que el apostolado de que aquí se habla no significa, directamente a lo menos, potestad de jurisdicción, sino más bien el ministerio de la predicación. Y la distribución o demarcación de este apostolado entre Pedro y Pablo no es exclusiva y cerrada. Como San Pablo predicó con frecuencia a los judíos, así también San Pedro predicó no pocas veces el Evangelio a los gentiles. Con esta demarcación etnológica o geográfica sólo se señala el campo ordinario del ministerio evangélico asignado a los dos príncipes de los apóstoles.

Previa esta declaración, todo nuestro raciocinio se resume en estas afirmaciones: por una parte, San Pedro, como Apóstol de la circuncisión, posee la autoridad suprema sobre la Iglesia de los judío-cristianos; por otra parte, San Pablo, el Apóstol de la incircuncisión, y con él toda la Iglesia de los cristianos venidos de la gentilidad, está sometido a la jurisdicción del Apóstol de la circuncisión. Conclusión de estas dos afirmaciones combinadas es que San Pedro era el jefe supremo de la Iglesia universal. Procedamos por partes.

A San Pedro atribuye San Pablo de un modo especial y característico el apostolado de la circuncisión. El apostolado en este caso, como ya hemos advertido, directamente sólo significa el ministerio de la predicación evangélica. Es verdad. Pero preguntamos: ¿por

qué razón semejante apostolado se atribuye con especialidad, y aun con cierta exclusión, a Pedro? Porque, claro está, no era Pedro solamente el que predicaba el Evangelio a los judíos. Por tanto, si el ejercicio de este apostolado no era exclusivo de San Pedro, la razón de atribuirlo especial y aun exclusivamente a San Pedro no puede ser otra sino que San Pedro tenía el gobierno o dirección suprema de este apostolado. Hay más aún. ¿Por qué título correspondía a San Pedro el gobierno supremo de este apostolado? Porque San Pedro no era el obispo de la Iglesia madre de Jerusalén, ni menos encarnaba en sus ideas y en su proceder la tendencia judaica. Estos dos títulos evidentemente correspondían más bien a Santiago, el obispo de Jerusalén, y que muchos consideraban como el representante de la tendencia judaica. Y, sin embargo, no corresponde a Santiago, sino a San Pedro, el apostolado de la circuncisión. El verdadero título de este apostolado, distinto de los precedentes y superior a ellos, no es otro que la autoridad o jurisdicción suprema que Pedro tenía, con exclusión de Santiago, sobre toda la Iglesia de los judío-cristianos. Y semejante autoridad, por lo mismo que no era local, era necesariamente universal. Y sin esta autoridad suprema no se explica, ni se concibe siquiera, que San Pablo y los mismos jefes de la Iglesia de Jerusalén hubieran atribuido a San Pedro la dirección suprema del apostolado de la circuncisión. San Pedro, por tanto, poseía el primado sobre toda la fracción judaica de la Iglesia.

Y de este primado judaico se sigue necesariamente el primado universal. Antes de probarlo por el testimonio de San Pablo en el pasaje que estudiamos, no serán inútiles algunas observaciones de carácter más general.

En absoluto, Jesu-Cristo hubiera podido fundar su Iglesia sin investir a sus enviados o representantes de verdadera autoridad espiritual. Mas desde el momento que nos consta positivamente la existencia de la autoridad de la Iglesia, sería un absurdo, contrario a la voluntad de Jesu-Cristo y al testimonio de la Escritura, suponer la coexistencia de varias autoridades independientes. La unidad de la Iglesia, que tan apretadamente recomendó el divino Maestro y que tanto inculca San Pablo, aun en la misma Epístola a los Gálatas, exige imperiosamente que el principio de autoridad existente en la Iglesia se reduzca a la unidad. Por tanto, si Pedro tiene el primado sobre la Iglesia de los judío-cristianos, fuerza es que lo tenga igualmente sobre la Iglesia de los fieles venidos de la gentilidad. De lo contrario, faltaría en la Iglesia la unidad de régimen, tan necesaria en toda sociedad bien organizada.

Enseña además San Pablo, también en la Epístola a los Gálatas, que los judíos y los gentiles forman, es verdad, un solo cuerpo en Cristo Jesús, mas no por títulos iguales. Que no son los unos y los otros dos elementos homogéneos que se combinan por igual, ni menos los gentiles absorben a los judíos, sino, al contrario, son los judíos los que incorporan a sí y como absorben a los gentiles, para formar *el Israel de Dios,* como hermosamente dice el Apóstol (Gál. 6,16). Los judaizantes, a quienes combate San Pablo en esta

Epístola, pretendían que los gentiles, al convertirse al cristianismo, recibiesen la circuncisión para entrar así a formar parte de la descendencia de Abrahán. A esto responde el Apóstol negando la necesidad de la circuncisión, pero concediendo y poniendo de relieve la necesidad de entrar a formar parte de la descendencia de Abrahán, lo cual alcanzan los gentiles mediante la fe y el bautismo *en Cristo Jesús.* En virtud de esta ley providencial, tantas veces y de tantas maneras proclamada por San Pablo, síguese manifiestamente que los gentiles, al ser asociados a Israel, han de reconocer igualmente la autoridad que en la nueva teocracia, en el Israel espiritual, ha establecido el mismo Jesu-Cristo. De consiguiente, el primado sobre la Iglesia de los judío-cristianos entraña en sí el primado de la Iglesia universal.

Con estos principios generales concuerdan los hechos. En ese mismo pasaje que estudiamos, San Pablo declara noblemente su actitud respecto a San Pedro. El apostolado de la gentilidad y el apostolado de la circuncisión no son dos apostolados independientes: necesitan ir de común acuerdo. Y al ponerse de acuerdo, no entran con igualdad de derechos: el apostolado de la gentilidad pide el reconocimiento y la aprobación del apostolado de la circuncisión.

Que el Apóstol de la gentilidad quiere y necesita proceder de común acuerdo con el Apóstol de la circuncisión no exige demostración ni declaración; basta para convencerse la simple lectura del pasaje. Notaremos, sin embargo, dos cosas. Primera, que San Pablo, si se ve en la necesidad de exponer su Evangelio a los personajes más caracterizados de la Iglesia de Jerusalén, no lo hace porque dude de la verdad de su Evangelio: sabía él muy bien, y nos lo asevera repetidamente, que su Evangelio lo había él recibido *por revelación de Jesu-Cristo* (Gál. 1,12 y 16). Y, no obstante, se ve en la precisión de exponerlo ante los jefes de la Iglesia madre. Segunda, que respecto de los judaizantes, que eran los que de hecho ponían estorbo a su predicación, no sólo no trata de ponerse de acuerdo con ellos, sino que se les opone denodadamente y les trata con dureza, llamándoles *falsos hermanos intrusos, que se habían introducido solapadamente para espiar nuestra libertad, que tenemos en Cristo Jesús, con el intento de esclavizarnos... A los cuales*—añade—*ni por un instante cedimos, dejándonos subyugar, a fin de que la verdad del Evangelio se mantenga incólume en orden a vosotros* (Gál. 2,3-5). Esta diferente manera de portarse respecto de los judaizantes y de los jefes de la Iglesia de Jerusalén es muy significativa: es señal evidente de que San Pablo, al ponerse de acuerdo con los jefes, no lo hace simplemente por bien de paz, sino por conciencia y para asegurar el fruto de su predicación evangélica.

Pero hay más: el apostolado de la gentilidad y el apostolado de la circuncisión, al ponerse de acuerdo, no entran en negociaciones con igualdad de derechos. Que no son los jefes de la Iglesia de Jerusalén quienes acuden a Pablo, sino Pablo a ellos. El les expone su Evangelio; ellos nada hallan que corregir ni añadir a este Evangelio: lo aprueban plenamente. Ellos, además, reconocen la misión

divina de predicar a los gentiles confiada a San Pablo; ellos le dan las diestras como prenda de paz y de comunión; ellos, finalmente, ratifican el acuerdo de que Pablo evangelizase a los gentiles, y ellos a la circuncisión. No se trata, pues, de negociaciones entre dos partes iguales, sino de pasos dados por San Pablo en orden a obtener el reconocimiento y aprobación oficial de la Iglesia de Jerusalén. Y ¿para qué? El mismo Pablo nos lo dice: para no correr o haber corrido en vano, esto es, para no comprometer el fruto de su predicación evangélica. Notemos que se habla de la predicación de Pablo entre los gentiles. Si el apostolado de la gentilidad no podía ejercerse fructuosamente, ni siquiera por Pablo, que había recibido de Dios el Evangelio y la misión de predicarle, sin la aprobación del apostolado de la circuncisión, señal es que los fieles de la gentilidad reconocían la suprema autoridad del que por antonomasia era considerado como el Apóstol de la circuncisión.

Por tanto, si por una parte el apostolado de la gentilidad estaba sometido a la autoridad y dirección del apostolado de la circuncisión, y, por otra parte, la suprema autoridad y dirección de este apostolado de la circuncisión estaba en manos de San Pedro, síguese manifiestamente que San Pedro, en calidad de Apóstol de la circuncisión, era el jefe supremo de toda la Iglesia.

III. San Pedro y San Pablo en Antioquía

El llamado *incidente de Antioquía,* con el discurso de San Pablo *contra* San Pedro a que dio lugar, parece a primera vista una grave dificultad contra el primado de San Pedro. No es, pues, de maravillar que los protestantes hayan querido sacar partido de esa dificultad, que han exagerado, contra la tesis católica del primado de San Pedro. Sin embargo, mirada de cerca, esa dificultad se desvanece; más aún, se convierte en argumento positivo, más eficaz todavía que los anteriores, en favor de la tesis católica. Vamos a demostrarlo. Mas antes será conveniente reproducir el pasaje en que habla San Pablo del *incidente de Antioquía.*

Dice el Apóstol: *Mas cuando vino Cefas a Antioquía, me opuse a él abiertamente, porque era culpable. Porque antes que viniesen ciertos [hombres] de parte de Santiago, comía con los gentiles; mas cuando vinieron, se retraía y recataba de ellos, temiendo a los de la circuncisión. Y le imitaron en esta simulación también los demás judíos, tanto que el mismo Bernabé se dejó arrastrar a esta simulación. Mas cuando vi que no andaban a las derechas conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: «Si tú, judío como eres, vives a lo gentil y no a lo judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?»...* (Gál. 2,11-14).

Antes de analizar este pasaje conviene notar dos cosas. Primeramente, algunos antiguos pretendieron que el Cefas de quien se habla no era San Pedro, o bien que la actitud de San Pablo no fue de seria oposición, sino una especie de comedia convenida de antemano con el mismo San Pedro. Sin duda, estas hipótesis cortarían de raíz la dificultad. Pero no las admitimos, ni nadie las admite hoy día. Supondremos, porque es evidente, que San Pablo habla con San Pedro, o, si se quiere, *contra* San Pedro, y que habla de veras. Además, hablamos ahora de la autoridad de San Pedro, no de su infalibilidad. En absoluto, puede subsistir la autoridad sin la prerrogativa de la infalibilidad, como de hecho la tienen los jefes de los Estados. Notemos, sin embargo, de paso que San Pablo no ataca la doctrina de San Pedro, sino su proceder práctico. Más aún, desde el momento que ataca a San Pedro de inconsecuencia y de simulación, por el mismo caso da testimonio positivamente de que San Pedro no erró en la doctrina; si erró fue precisamente porque no conformaba sus obras con su doctrina: Queda en pie la sentencia de Tertuliano, que el error de Pedro «conversationis fuit vitium, non praedicationis» *(De praescript.* 23: ML 2,42). O, como alguien ha dicho modernamente, con un juego de palabras insinuado por San Pablo, el error de Pedro no fue de *ortodoxia,* sino de *ortopedia.*

Esto supuesto, examinemos ya el hecho de San Pedro y la actitud que enfrente de él toma San Pablo.

Estamos en Antioquía, cuya Iglesia estaba en su mayoría compuesta de gentiles. Poco después del llamado concilio de Jerusalén, donde se había definido la libertad de los gentiles respecto de la ley mosaica, llegó allá San Pedro, el cual, en conformidad con lo resuelto en Jerusalén, no tuvo el menor reparo en vivir y comer con los gentiles, sin atenerse, por tanto, a las prescripciones de la ley relativas a la distinción de manjares. Mas he aquí que llegan de Jerusalén ciertos emisarios, verdaderos o supuestos, de Santiago; y Pedro, temiendo a los de la circuncisión, se fue retirando del trato con los gentiles. El efecto de este medroso retraimiento fue desastroso. Todos entendieron, sin duda, que Pedro obraba no por convicción, sino por debilidad o por mal entendida condescendencia. Su actitud era, como dice San Pablo, una simulación, o, según la fuerza de la palabra original, ὑπόκρισις, una hipocresía, una especie de comedia. Y, sin embargo, esta simulación arrastró a los demás judíos y, lo que más maravilló y dolió a San Pablo, al mismo Bernabé, su compañero de apostolado hasta entonces entre los gentiles, el que en Jerusalén tanto y tan bien había trabajado por libertar a los gentiles del yugo de la ley mosaica. Este retraimiento de Pedro, de Bernabé y de todos los judíos, además de ser sumamente doloroso para los gentiles, ponía en serio peligro la verdad del Evangelio y la paz y la unidad de la Iglesia.

Terrible fue, sin duda, el conflicto creado por la simulación de Pedro. Pero nos preguntamos: ¿qué fuerza tan avasalladora tenía esa simulación de Pedro para arrastrar en pos de sí a todos los judíos y al mismo Bernabé? Vale la pena de reflexionar un poco sobre fenómeno a primera vista tan extraño, pues su examen nos dará una de las pruebas más eficaces y convincentes del primado de San Pedro, reconocido y acatado por todos, así judíos como gentiles.

La Iglesia de Antioquía estaba compuesta principalmente de gentiles, gozosos con el reciente decreto del concilio de Jerusalén. Ya

la presencia de Pedro en esta Iglesia de gentiles no deja de ser significativa. Entre ellos, al principio, Pedro se porta como uno de ellos, sin preocuparse de las prescripciones mosaicas. Y como Pedro, los demás judíos que había en Antioquía. En semejantes circunstancias, la tímida simulación de Pedro, si Pedro hubiera sido simplemente uno de los apóstoles, hubiera suscitado los enojos, las protestas, las reclamaciones de los gentiles, y nada más. A Pedro le tocaba entonces retirarse no ya del trato con los gentiles, sino de la ciudad. Y, sin embargo, pasa todo lo contrario. Los gentiles callan; los judíos le imitan; Bernabé se desmiente a sí mismo. Además, Pedro no había pronunciado una sola palabra para exhortar a los demás a que siguiesen su ejemplo; no amenazó con anatemas; no defendió su modo de proceder. Sólo su ejemplo, negativo, tímido, simulado, contradictorio, reprensible, fue, como dice San Pablo, una coacción moral, que forzaba a todos a judaizar. Ya otros, antes del concilio de Jerusalén, habían hecho lo que ahora hace Pedro, y su ejemplo se despreció. ¿Cómo ahora el ejemplo de Pedro arrastra a todos? Y Bernabé, el amigo íntimo de Pablo hasta entonces, el de carácter tan fuerte e independiente, que poco después se apartó de Pablo, el que veía comprometido su apostolado entre los gentiles, ¿por qué cedió tan fácilmente a la simulación de Pedro? ¿Es que no se le ocurrió siquiera oponerle el decreto del concilio? ¡El ejemplo indeciso de Pedro hace más fuerza que el decreto de un concilio! Algo debía haber en Pedro para que su solo ejemplo avasallase de tal manera. Este algo no eran sus dotes personales. Humanamente, San Pablo superaba de mucho a San Pedro. Lo que daba tal fuerza al ejemplo de Pedro no era, ni podía ser, sino su autoridad suprema y universal, reconocida y acatada por todos. Su ejemplo no era imitable, mas la autoridad del que lo daba pesaba más que los decretos de un concilio apostólico.

Ante el conflicto creado por la debilidad o condescendencia de Pedro, ¿qué actitud tomó Pablo? El mismo lo dice. Vio que Pedro, inconsecuente con sus principios, no procedió en este caso conforme a la verdad del Evangelio, y era, por tanto, culpable y reprensible. Por esto se le opuso abiertamente. A esta actitud leal y decidida responde su maravilloso discurso, con el cual se propuso solucionar el peligroso conflicto. No nos interesa ahora la apreciación moral de la actitud de San Pablo, si bien pudiéramos notar la moderación y respeto con que habla a San Pedro. Lo que nos interesa son las consecuencias que se desprenden de la actitud y de las palabras del gran Apóstol de los gentiles.

Nadie que conozca a San Pablo, aun cuando no fuese más que por haber leído la Epístola a los Gálatas, dudará de la perspicacia de su inteligencia en hacerse cargo de los hechos y de las personas, ni menos dudará de la noble franqueza y resolución en decir lo que siente. En tales circunstancias, veamos lo que San Pablo dice, y lo que no dice, en su discurso *contra* la simulación de San Pedro. No pudo escondérsele a San Pablo que la razón de la eficacia que tuvo el ejemplo de San Pedro era la autoridad que los demás daban a su persona. En tal caso, si esta autoridad no hubiera sido legítima y verdadera, lo primero y aun lo único que debía haber hecho San Pablo era atacar esa autoridad. Y, sin embargo, San Pablo no ataca la autoridad de San Pedro. Y en tales circunstancias, el no atacarla era reconocerla. Además, San Pablo en su discurso se las ha solamente con San Pedro; esto basta para su intento. Faltan todos, y Pablo habla sólo a Pedro. No se dirige a los demás para refutar a Pedro. Es que no consideraba suficiente para solucionar el conflicto convencer y enderezar a los demás si no convencía y enderezaba a Pedro. O, mejor aún, pensó, sin duda, que no lograría convencer a los demás si de antemano no convencía al mismo Pedro. Sin esto no se arrancaba el mal de raíz. Por esto habla sólo de Pedro y sólo a Pedro. Ni tampoco menciona al concilio. Si él hubiera juzgado que la autoridad del concilio era superior a la de Pedro, el recurso más eficaz para desautorizar la conducta de Pedro hubiera sido apelar al concilio. Y San Pablo no apela al concilio, y concilio apostólico. ¿Qué hace, pues? Apela de Pedro a Pedro: de Pedro, que en un caso particular no obra conforme a la verdad del Evangelio, a Pedro apóstol y supremo depositario de la verdad del Evangelio; de Pedro vacilante e inconsecuente en el obrar a Pedro jefe supremo de la Iglesia. Grande osadía necesitó y grande osadía desplegó San Pablo al oponerse abiertamente a San Pedro; pero esta misma osadía de su actitud y de sus palabras es para nosotros la más segura garantía de que San Pablo, al no atacar la autoridad de San Pedro, al apelar de Pedro a Pedro, reconocía, como todos los demás, aunque de contraria manera, la suprema autoridad jerárquica del Príncipe de los Apóstoles. Tenemos, por consiguiente, que la actitud y las palabras de San Pablo, lejos de ser una negación práctica o una dificultad contra el primado de San Pedro, son su más espléndida confirmación. Pablo no opone a Pedro ni su propia autoridad ni la autoridad de los demás apóstoles reunidos en concilio: convencido de que el conflicto creado por la suprema autoridad de Pedro sólo el mismo Pedro, vuelto en sí, podía con su autoridad suprema solucionarlo.

Conclusión

En la Epístola a los Gálatas, San Pablo hace su propia apología: defiende enérgicamente su autoridad de Apóstol de Jesu-Cristo, defiende la verdad de su Evangelio, defiende la santidad de su doctrina moral. Y al hacer su propia apología, Pablo hace la apología más brillante del primado de San Pedro. Pablo, además, se muestra noblemente autoritario. Su Epístola a los Gálatas no es sino un acto de autoridad apostólica. Y mientras reclama para sí la autoridad de Apóstol, combate resueltamente, sin ceder un solo punto, a los judaizantes, destituidos de autoridad. En cambio, respecto de Pedro, se rinde a su autoridad. El visita a solo Pedro, él pide a Pedro la aprobación de su apostolado y de su Evangelio, y aun cuando se opone a la debilidad de Pedro, lo hace apelando a la auto-

ridad misma de aquel a quien se opone. Y juntamente da testimonio de que todos, lo mismo que él, se rinden a la autoridad de Pedro. Es que Pedro ha recibido de Jesu-Cristo una autoridad única, eminente, soberana y universal. Y al reconocer esta autoridad única, San Pablo confiesa y testifica el primado de San Pedro.

CAPITULO IV

El Cuerpo Místico de Cristo en San Pablo

Existe en la Teología de San Pablo sobre el Cuerpo Místico de Cristo un punto no diré nuevo, pero sí generalmente desatendido, o menos atendido de lo que se merece. Las recientes polémicas sobre la corredención mariana, tan estrechamente ligada con la Teología de San Pablo, me han obligado a estudiar más profundamente el pensamiento del Apóstol y a revisar totalmente las conclusiones de anteriores estudios. Resultado de estas nuevas investigaciones ha sido afianzarme más firmemente en el punto de vista a que antes me he referido.

Y ¿cuál es ese punto de vista?

El elemento formal y, por así decir, el alma de la concepción paulina sobre el Cuerpo Místico de Cristo es el principio de solidaridad. Esta solidaridad, esta comunión (κοινωνία), cómo la llama el Apóstol, de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo, es una unión y cohesión tan íntima y estrecha que hace de ellos un solo cuerpo, un solo Cristo. Pero ¿dónde radica y cuándo se inicia esta solidaridad? Generalmente, parece suponerse que radica en la cruz y se inicia en el bautismo, es decir, que se funda en la redención y se realiza en el momento de la justificación. Pues bien: entiendo que la base y el momento inicial de la solidaridad hay que buscarlos mucho antes en el hecho y en el instante mismo de la encarnación del Hijo de Dios. Como las consecuencias de esta afirmación son tan enormes, se impone una rigurosa demostración. Mas como no tanto pretendo exponer un punto de vista personal cuanto dar una idea completa de la concepción paulina, presentaré primero a grandes rasgos la manera ordinaria de enfocar esta concepción del Apóstol; luego trataré de probar que semejante manera de enfocarla no es completa; por fin, a base y a la luz de este punto de vista, ensayaré una explicación más completa y comprensiva del pensamiento de San Pablo.

I. Manera común de concebir el Cuerpo Místico

Fórmula general.—Si queremos, ya desde un principio, condensar en una fórmula genérica todo el pensamiento de San Pablo, podemos decir que el Cuerpo Místico de Cristo es, a manera del cuerpo humano, un organismo espiritual que, unido a Cristo como a su cabeza, vive la vida misma de Cristo, animado por el Espíritu de Cristo.

Dentro de esta fórmula general caben múltiples sentidos, más propios unos, otros más amplios y aun impropios. En sentido estricto, el Cuerpo Místico de Cristo es la Iglesia; en sentido más amplio es la humanidad entera, y en sentido menos propio aún es la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Doble concepción.—Aun tomado en su sentido más propio, el Cuerpo Místico de Cristo puede concebirse de dos maneras muy diferentes: por vía de unión y por vía de unidad o identidad. Bajo el primer aspecto, el cuerpo, concebido como contradistinto de la cabeza, es la Iglesia o la humanidad unida o adherida al Cristo personal. Bajo el segundo aspecto es la misma Iglesia o la humanidad, que, absorbida por Cristo y compenetrada con Cristo, forma con El un solo Cristo: el Cristo pleno y total, en frase de San Agustín. Bajo el primer aspecto escribe el Apóstol a los Efesios: *El varón es cabeza de la mujer, lo mismo que Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual El es Salvador* (Ef. 5,23). Bajo el segundo aspecto dice a los Corintios: *A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo* (1 Cor. 12,12). Ya los antiguos intérpretes notaron agudamente lo inesperado de esta conclusión: *así también Cristo,* y no *así también la Iglesia.* «Christum pro Ecclesia posuit, corpus eius sic vocans», escribe San Juan Crisóstomo (MG 61,350); «Totum hoc quod dixit, Christum appellavit», agrega San Agustín (ML 36,232). Si quisiéramos designar estos dos aspectos con denominaciones apropiadas, quizás al primero cuadraría mejor la fórmula corriente de *Cuerpo Místico de Cristo;* al segundo, en cambio, la otra, algo exótica, de *Cristo místico.*

Si de estas consideraciones generales pasamos a examinar más particularmente los constitutivos esenciales del Cuerpo Místico de Cristo, podemos reducir la doctrina de San Pablo a tres puntos principales: 1.º, la organización y propiedades de los miembros que la integran; 2.º, su relación con la cabeza; 3.º, su principio vital.

Los miembros del Cuerpo Místico.—Para San Pablo, los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, tomado en sentido propio o estricto, que es la Iglesia, son todos y solos los fieles que por el bautismo han sido a él incorporados. Hay que advertir, empero, que el Apóstol presupone o presume que todos los fieles son santos o justos. En su modo ordinario de hablar nos presenta el Cuerpo Místico a manera de organismo viviente con vida espiritual divina, que se desenvuelve y actúa por la caridad: vida y caridad que no se conciben sin la justicia o gracia santificante. En consecuencia, sólo los justos son, con toda propiedad y en toda su plenitud, miembros del Cuerpo Místico de Cristo. Pero ya hemos indicado anteriormente que no sólo los demás fieles, sino también todos los hombres, y aun a su modo los mismos ángeles, pueden considerarse como miembros del Cuerpo Místico, tomado en sentido más amplio.

Da especial relieve el Apóstol a la distinción y unificación de

judíos y gentiles. Para él, unos y otros son miembros esenciales del Cuerpo Místico. Pero ¿lo son por igual, con los mismos derechos? A primera vista desconciertan sus expresiones, que parecen contradictorias. A las veces parece dar la primacía a los judíos sobre los gentiles, a las veces parece negarla rotundamente. No es, con todo, difícil adivinar su pensamiento. Una sencilla distinción lo aclara todo. Antecedentemente a la incorporación, los judíos llevan a los gentiles una gran ventaja, que es la promesa hecha por Dios a Abrahán y a Israel, que no había sido hecha a los gentiles. En este sentido escribe a los Romanos que *Cristo ha sido hecho ministro de la circuncisión* (es decir, de los judíos, o, si se quiere, de la alianza sellada por la circuncisión) *a favor de la veracidad de Dios para hacer firmes las promesas hechas a los patriarcas, al paso que los gentiles han de glorificar a Dios por razón de su misericordia* (Rom. 15,8-9); o, como atinadamente interpreta Lagrange, que la redención es para los judíos una economía de promesa, para los gentiles una economía de pura misericordia. Esto antecedentemente a la incorporación. Después de ésta, dice y repite el Apóstol que *no hay distinción entre judío y gentil* (Rom. 10,12); *que en Cristo Jesús no hay ya judío ni gentil* (Gál. 3,28); *que en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna, ni la incircuncisión* (Gál. 5,6); que en el hombre nuevo *no hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión, sino todas las cosas y en todos Cristo* (Col. 3,11); *que de los dos hizo uno* (Ef. 2,14); *pues por El tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre* (Ef. 2,18). Esta igualdad, con todo, hay que entenderla. Con esta fusión de entrambos en uno, con esta unificación, no quiere decir el Apóstol que tanto los unos como los otros dejan de ser por igual los que antes eran para convertirse en algo totalmente diferente. Los judíos no dejan de ser enteramente lo que eran; los gentiles, sí; y la unificación se obtiene por cuanto los gentiles quedan incorporados a Israel. Una distinción del mismo Apóstol lo explicará todo. Distingue él en la Antigua Alianza dos elementos radicalmente diversos: la promesa y la ley; la promesa, régimen sustantivo, definitivo y eterno; la ley, régimen accesorio, provisional y transitorio; al llegar la plenitud de los tiempos, la promesa se cumple, se convierte en realidad; la ley caduca, desaparece. Por esto, al abrazar la fe los judíos de la ley dejan de ser lo que eran; en cambio, los israelitas de la promesa subsisten, y los gentiles, equiparados a ellos por la fe e incorporados a ellos, pasan a ser el Israel de Dios, la posteridad espiritual de Abrahán. Hermosamente escribe el Apóstol a los Efesios, dirigiéndose a los gentiles: *Por lo cual, acordaos de que un tiempo vosotros, los gentiles según la carne, estabais en aquel tiempo sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas, sin esperanza de la promesa, sin Dios en el mundo; mas ahora, en Cristo Jesús vosotros, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados por la sangre de Cristo. Porque El es nuestra paz: el que de los dos hizo uno y derribó el muro interpuesto de la valla... Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois conciudadanos y miembros de la familia de Dios* (Ef. 2,11-19). Este magnífico pensamiento del Apóstol desea la Iglesia ver realizado cuando pide a Dios «ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo» (Sabb. Sanct., or. post proph. 4). Singular igualdad, que, lejos de anularlo, ratifica el gran privilegio de Israel. En este Israel espiritual, en este nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, recomienda San Pablo con igual encarecimiento la unidad y la variedad: unidad que reconozca las diferencias orgánicas y funcionales de los miembros; variedad que, manteniendo la unidad del organismo y de la vida, no degenere en anarquía y dispersión, es decir, unidad en la variedad y variedad en la unidad. Pero hay que notar aquí, para no desfigurar el pensamiento de San Pablo, la manera contraria con que él habla de las variedades o diferencias naturales, ajenas al Cuerpo Místico de Cristo, y de las variedades o diferenciaciones orgánicas o funcionales de orden sobrenatural y espiritual, inherentes a su misma constitución orgánica. Las primeras quedan eliminadas, las segundas se producen en el Cuerpo Místico precisamente bajo la acción del Espíritu Santo. De las primeras escribe a los Gálatas: *No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay ya varón ni hembra* (Gál. 3,28); quedan suprimidas, o no significan nada, en el Cuerpo Místico de Cristo las diferencias puramente naturales de raza, de condición social y aun de sexo. De las segundas, en cambio, dice a los Efesios: [*Cristo*] *dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores..., para la edificación del cuerpo de Cristo* (Ef. 4,11-12). A estas diferenciaciones pertenecen los carismas espirituales, de que tan frecuentemente habla San Pablo, que pudiéramos definir como gracias funcionales y sociales, destinadas al desenvolvimiento del Cuerpo Místico de Cristo; gracias importantísimas, a las cuales se reducen los carismas, tan necesarios y eficaces como olvidados, de la Acción Católica.

Relación de los miembros con la cabeza.—La relación de los miembros con la cabeza es doble: sustancialmente idéntica a la que el divino Maestro señala al hablar de los efectos de la Eucaristía: *In me manet, et ego in illo... Et ipse vivet propter me* (Jn. 6,56-57). Primera relación, de mutua inmanencia: *In me manet, et ego in illo.* Segunda relación, de influjo vital: *Et ipse vivet propter me.* Precisemos el pensamiento del Apóstol sobre esta doble relación de los miembros del Cuerpo Místico con su divina Cabeza.

La mutua inmanencia, o, aplicando aquí un término trinitario, la circumincesión, presenta dos formas diferentes conforme a la doble concepción, antes señalada, del Cuerpo Místico, ya por vía de simple unión, ya por vía de unidad o identificación. La primera forma halla su adecuada expresión en aquellas dos fórmulas favoritas del Apóstol: *Nosotros en Cristo, Cristo en nosotros.* Para comprender, aunque de un modo algo grosero, la coexistencia de estas dos inmanencias opuestas, podemos compararlas con lo que pasa si introducimos una esponja en el agua: con toda verdad podrá decirse

que la esponja está en el agua y el agua en la esponja. En la segunda forma, la inmanencia, intensificándose, se convierte en compenetración o fusión; análoga a lo que pasa sensiblemente cuando, mezclados el agua y el vino, se forma una masa homogénea. Esta doble inmanencia, dada la fuerza predominante y absorbente de la Cabeza, tiene como efecto la debilitación y aun la abolición o anulación moral de la propia personalidad, cual la atestigua San Pablo al exclamar: *Vivo... ya no yo, sino Cristo es quien vive en mí* (Gál. 2,20).

Si de la inmanencia pasamos al influjo, de parte de los miembros respecto de la cabeza no existe propiamente influjo vital. Toda la vida del Cuerpo Místico se deriva de la cabeza a los miembros; ninguna se deriva de los miembros a la cabeza. Cierto influjo, con todo, ejercen sobre ésta los miembros, por cuanto son su complemento connatural. Desde el momento que el Hijo de Dios ha querido ser cabeza de los hombres, necesita de éstos en cierto modo para que sean los miembros de su cuerpo. Así lo significa el Apóstol cuando escribe a los Efesios: *[Dios] le puso [a Cristo] como cabeza por encima de toda la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud del que recibe de ella su complemento total y universal* (Ef. 1, 22-23). Mas, aparte de este limitado influjo, la corriente vital entera en el Cuerpo Místico parte de la cabeza a los miembros.

Esta participación de la vida misma de Cristo es para nosotros lo más dulce y consolador que hay entre todas las maravillas del Cuerpo Místico. Cuanto somos en el orden espiritual y sobrenatural, cuanto tenemos, cuanto hacemos, cuanto esperamos, de Cristo lo recibimos, el cual, como a órganos de su mismo cuerpo, nos comunica su ser, su vida, su nombre, sus excelsas propiedades y prerrogativas, tales como su divina filiación, su justicia y santidad, su herencia celeste; asimismo, su acción y su pasión: con El somos crucificados y con El resucitamos, con El subimos a los cielos y nos sentamos en el trono de Dios, partícipes de su eterna realeza. Pero todos estos bienes se compendian en uno solo: la comunicación de su mismo Espíritu divino, que con su presencia, su acción y sus carismas transfigura los miembros del Cuerpo Místico y los amolda conforme a la plenitud divina de su cabeza. Esta consideración nos sugiere ya cuál sea el principio vital en el Cuerpo Místico de Cristo.

El principio vital en el Cuerpo Místico.—Que el Espíritu Santo sea el principio vital y como el alma del Cuerpo Místico de Cristo, puede considerarse como una verdad adquirida, que no es menester demostrar con largos razonamientos. Cuando el Apóstol tan enfáticamente proclama *un solo cuerpo y un solo Espíritu* (Ef. 4,4), o afirma que *en un mismo Espíritu fuimos bautizados en razón de formar un solo cuerpo* (1 Cor. 12,13), tiene presente el cuerpo humano y el espíritu humano, a cuya imagen y semejanza concibe él el Cuerpo Místico animado por el Espíritu de Cristo. Pero podemos precisar más. ¿Cuáles son las notas características del principio vital? A cuatro las podemos reducir: 1.ª, que exista en el cuerpo compenetrado con él; 2.ª, que comunique al compuesto su índole específica; 3.ª, que sea el principio radical de la vida; 4.ª, que sea la raíz de las operaciones vitales. Ahora bien: todo esto hace, según San Pablo, el Espíritu Santo en el Cuerpo Místico de Cristo. Primeramente, enseña frecuentemente el Apóstol que el Espíritu Santo habita en nosotros. Sobre esto, la divina filiación, la justicia, la santidad, la espiritualidad, notas características del Cuerpo Místico, efecto son de la presencia y de la acción del Espíritu Santo en nosotros. Por fin, la vida y las operaciones vitales al Espíritu Santo las atribuye San Pablo cuando escribe a los Gálatas: *Si vivimos en espíritu, en espíritu también caminemos* (Gál. 5,25).

La solución de una dificultad acabará de aclarar este punto. Podría objetarse que para San Pablo el principio vital del Cuerpo Místico no es otro que la caridad, como que es el principio de su unidad y de toda su actividad espiritual. Así parece sugerirlo cuando escribe a los Efesios: *En virtud de la caridad crezcamos en todos los sentidos para ser lo que es El, que es la Cabeza, Cristo; por quien todo el cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su plena formación en virtud de la caridad* (Ef. 4,15-16). Parece, pues, que la caridad es el principio vital del Cuerpo Místico. Otro texto del Apóstol y una distinción escolástica desvanecerán la dificultad. Escribe a los Romanos que la *caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5,5). A la luz de este texto, podemos decir que la caridad es el principio vital *quo* del Cuerpo Místico, al paso que el Espíritu Santo es el principio *quod*. La caridad es, en efecto, la principal energía con que el Espíritu Santo actúa como alma o como principio vital en el Cuerpo Místico. Con razón la llama San Pablo *caridad del Espíritu* (Rom. 15,30).

Dos observaciones conviene hacer aquí, acaso no inútiles, para prevenir erradas interpretaciones. Primeramente, esta función de principio vital que asume el Espíritu Santo se ha de entender analógicamente, es decir, análoga proporcionalmente a la del principio vital en los organismos vivientes. Media entre ambas funciones una diferencia esencial. Mientras que en los organismos naturales el principio vital es verdadera forma sustancial que forma con él una sustancia y un supuesto, en cambio, en el Cuerpo Místico, el Espíritu Santo interviene solamente a manera de forma accidental, si no queremos dar en el desvarío de imaginar al Espíritu Santo unido hipostáticamente a la Iglesia.

En segundo lugar, es fuerza reconocer que esta función de alma de la Iglesia hay que atribuirla al Espíritu Santo no con estricta propiedad, sino por simple apropiación. La razón es clara. Semejante función es una acción *ad extra*, y sabido es que las acciones de Dios *ad extra*, aun cuando por especial apropiación se atribuyan a una persona divina, en realidad, y con toda propiedad, pertenecen a las

tres personas, o, mejor, a Dios Uno y Trino, es decir, a Dios en cuanto Dios. Consiguientemente, bajo el nombre de Espíritu Santo, en nuestro caso, se ha de entender la potencia santificadora, sustancial e infinita de la divinidad. Esto es claro. Aunque en el fondo de estas claridades se esconden profundísimos misterios, que no se han estudiado todavía convenientemente, y que no he de escudriñar yo ahora, cuando trato solamente de presentar la teoría del Cuerpo Místico, cual suele ordinariamente proponerse. Para completarla, sólo un punto queda por esclarecer; punto que, por razones obvias de método, debía dejarse para el último lugar. Se pregunta, pues: ¿cuál es el momento inicial de donde arranca la formación o constitución del Cuerpo Místico de Cristo?

A semejante pregunta, más o menos conscientemente formulada, suele responderse, más o menos categóricamente, que el momento inicial del Cuerpo Místico hay que ponerlo, desde distintos aspectos, en el acto de la redención y en el acto de la justificación individual. La razón de tal afirmación parece manifiesta. En efecto, si por Cuerpo Místico se entiende la Iglesia, como organismo animado de vida sobrenatural y vivificado por el Espíritu Santo, mientras no exista la Iglesia con su organización y su vida sobrenatural, obra de la acción del Espíritu Santo, no puede hablarse todavía del Cuerpo Místico de Cristo, y como todo esto sea, por diferentes razones, posterior a la muerte del Redentor y a la justificación de los que han de ser miembros de la Iglesia, es evidente que anteriormente a esto no puede existir el Cuerpo Místico de Cristo. Y parece que tal modo de ver halla en San Pablo su más firme apoyo. Prescindiendo de otros muchos textos, parecen decisivos en este sentido dos testimonios, claros y categóricos. A los Romanos escribe: *¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados?* (Rom. 6,3). La muerte del Redentor y el bautismo, como participación simbólica de esta muerte, se presentan como el momento inicial de nuestra incorporación en Cristo Jesús. A los Corintios escribe: *Todos nosotros, ya judíos, ya griegos, ya esclavos, ya libres, en un mismo Espíritu fuimos bautizados en razón de formar un solo cuerpo* (1 Cor. 12,13). Aquí más explícitamente se presenta el bautismo en el Espíritu Santo como acto inicial de la formación del Cuerpo Místico. En consecuencia, anteriormente al bautismo y a la muerte de Cristo no se concibe la existencia del Cuerpo Místico de Cristo.

Tal es, a grandes rasgos, la idea del Cuerpo Místico de Cristo, cual ordinariamente suele proponerse: visión ciertamente luminosa de una realidad más esplendorosa todavía. Tal es el pensamiento de San Pablo y tal es la verdad. Ni seré yo quien intente oscurecer esa verdad, o falsear el pensamiento del Apóstol, o rebajar las maravillas de tan grandiosa concepción. Mas no es éste ahora el problema. Otra es la dificultad. Se nos presenta un magnífico ramo de rosas, pero nos asalta la duda: cortadas de su rosal, ¿no se marchitarán las rosas? Sin metáforas: esa verdad, ¿es toda la verdad?; ese pensamiento de San Pablo, ¿representa su pensamiento integral? Este problema no es otro que el que más concretamente proponíamos ya al principio: la solidaridad, elemento formal del Cuerpo Místico, ¿comienza en el acto de la redención o más bien en el acto de la encarnación? Más claro y preciso todavía: en el supuesto, que admitimos, de que la plena organización y la vida sobrenatural del Cuerpo Místico comienza con el acto de la redención, ¿hay que decir lo mismo de la existencia misma del Cuerpo Místico y de su elemento formal, que es la solidaridad? La solución a este problema—nuestra tesis—la vamos a formular con palabras mucho más autorizadas que las nuestras, de Pío X, que en su magnífica encíclica *Ad diem illum* escribía: «In uno... eodemque alvo castissimae Matris, et carnem Christus sibi assumpsit, et *spiritale* simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum, *qui credituri erant in eum*» (2 febr. 1904). El sentido obvio e inequívoco de las palabras y el contexto entero en que se hallan no dejan la menor sombra de duda sobre la mente del santo Pontífice. Pero su autoridad irrecusable no nos dispensa del trabajo de probar nuestra tesis, más bien nos invita a ello; al teólogo toca precisamente demostrar que las enseñanzas del magisterio eclesiástico no son doctrinas nuevas, sino que están contenidas en el depósito de la verdad revelada: en la Escritura y en la tradición. Y esto es lo que ahora nos proponemos hacer [1].

II. La encarnación, principio y momento inicial del Cuerpo Místico

Como San Pablo es el maestro elegido por Dios para revelarnos el gran misterio del Cuerpo Místico de Cristo, a sus Epístolas hay que recurrir en busca de la luz que nos descubra su genuino pensamiento, su pensamiento pleno e integral. Pero el teólogo católico no puede prescindir de la tradición, que ha de comprobar o contrastar el resultado obtenido por la demostración escriturística. De ahí las dos partes de nuestra argumentación.

[1] Escrito nuestro estudio anteriormente a la magna encíclica *Mystici Corporis*, de nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII, publicada el 29 de junio de 1943, no pudimos utilizarla, como lo hubiéramos hecho. La atenta lectura del documento pontificio ha sido para nosotros de singular consuelo al comprobar que nuestra exposición de la doctrina sobre el Cuerpo Místico no era otra cosa que la que autorizadamente propone a los fieles el Romano Pontífice. Aun el punto de vista más particular en que insistimos halla plena comprobación en la encíclica. Si bien el Pontífice, en un documento de carácter pastoral, se propone desarrollar «principalmente aquellos puntos que atañen a la Iglesia militante» (*Carta encíclica del Papa Pío XII sobre el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo*, versión oficial publicada por el Seminario Conciliar de Barcelona [1943] p.7), no deja de notar varias veces que los orígenes del Cuerpo Místico se remontan a la encarnación del Redentor. Dice, por ejemplo: el Salvador fue «constituido, ya desde el seno de la Virgen, cabeza de toda la familia humana» (ibid., p.22). Y añade: «La Virgen Madre de Dios... dio su consentimiento *en representación de toda la naturaleza humana* a la realización de *un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana.* Ella fue la que dio a luz, con admirable parto, a Jesu-Cristo nuestro Señor, adornado ya en su seno virginal con la dignidad de cabeza de la Iglesia, como que era la fuente de toda vida sobrenatural» (ibid., p.74). Y a continuación se remite a las palabras de Pío X que citamos en el texto (ibid., p.75). Puede verse nuestro estudio *La Mariología de la encíclica «Mystici Corporis»*: «Estudios Eclesiásticos», 17 [1943] 487-515.

1. *Doctrina de San Pablo*

Deseamos probar que, según el Apóstol, la existencia del Cuerpo Místico y de la solidaridad que lo forma data de la encarnación del Hijo de Dios, y en ella radica. Pero en la imposibilidad de aducir todos los testimonios en que lo afirma, nos habremos de ceñir forzosamente a unos pocos, que, además, habremos de exponer con más brevedad de lo que reclama la importancia de la materia. Los distribuiremos en tres grupos o series. Al primer grupo pertenecen todos aquellos que afirman directamente la que podemos llamar solidaridad de naturaleza; al segundo, los que se refieren a la solidaridad de pecado; al tercero, los que señalan el fundamento de esta doble solidaridad, que es la manifestación de la justicia divina en la obra de la redención.

A) *Textos que expresan la solidaridad de naturaleza.*—El texto más típico está contenido en este entimema del Apóstol: *Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt* (2 Cor. 5,14). De dos maneras expresa el Apóstol con estas palabras la solidaridad de Cristo con los hombres: con la fórmula *pro omnibus* y con la consecuencia o fuerza lógica del entimema. Primeramente, la expresión *pro omnibus* no significa, ni puede significar, en este lugar simplemente ni *en beneficio de todos,* ni menos *en sustitución de todos,* sino más bien *en representación* o *en persona de todos,* que es una afirmación de la solidaridad. En segundo lugar, si el entimema no es un burdo paralogismo, hay que reconocer que si de la muerte del uno se sigue la muerte de todos, o, mejor, que si la muerte del uno entraña en sí o es la muerte de todos, es necesario y evidente que en el uno que muere han de estar representados y contenidos todos los demás a quienes alcanza la muerte del uno. Morir todos precisamente porque muere el uno, supone manifiestamente que todos están en el uno o que el uno y todos sean uno mismo. Por lo demás, como nos apoyamos en el sentido obvio del texto, y este sentido es el que dan al texto los mejores intérpretes modernos, creemos poder prescindir de ulteriores explicaciones.

De este primer texto propiamente sólo se sigue que la solidaridad, y consiguientemente la existencia del Cuerpo Místico, es anterior al acto de la redención. Pero quien esto admita no tendrá ya inconveniente en conceder que el punto de partida y la raíz de la solidaridad hay que ponerlos en el momento de la encarnación. Pero, fuera de esto, podemos presentar otros textos que ponen el origen de la solidaridad en la misma encarnación del Hijo de Dios.

Escribe el Apóstol a los Romanos: *Lo que era imposible a la ley, por cuanto estaba reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su Hijo en semejanza de carne de pecado y como víctima del pecado, condenó al pecado en la carne* (Rom. 8,3). Las dificultades de este texto y las controversias a que ha dado lugar no afectan a su sentido fundamental, que es claro. Quiere decir el Apóstol que, estando el pecado como encastillado en la carne, es

decir, en nuestra carne de pecado, Dios, para destruir el imperio del pecado, envió a su Hijo en carne semejante a nuestra carne de pecado y como víctima que expiase nuestro pecado. Con estas palabras afirma San Pablo dos cosas: que el Hijo de Dios, al tomar nuestra carne, se hizo solidario de toda la humanidad, y que esta solidaridad se inicia en la misma encarnación, en que se reviste de nuestra carne. Primeramente, la afirmación de la solidaridad de carne o de naturaleza es evidente. Si, por una parte, el pecado estaba encastillado en *nuestra carne,* y, por otra, recibe el golpe mortal en *la carne del Hijo de Dios,* no se concibe que con este golpe pierda el pecado el señorío que tenía en nuestra carne, si lo recibe en *otra* carne que no sea la nuestra. Sería vano el golpe que no se diese allí mismo donde estaba encastillado. También los dos complementos *en semejanza de carne de pecado y como víctima por el pecado,* si directamente expresan la solidaridad de pecado, suponen, empero, la solidaridad de naturaleza, en que se basa la de pecado. Que esta solidaridad se inicie en la misma encarnación lo significa el Apóstol al decir que Dios *envió a su Hijo en semejanza de carne de pecado.* Semejante misión en carne mira directamente a la encarnación, que es cuando el Hijo de Dios llega al mundo y se reviste de nuestra carne. En este sentido es decisiva la comparación de este pasaje con otro de la Epístola a los Gálatas, universalmente reconocido como estrictamente paralelo, donde dice el Apóstol que *envió Dios a su Hijo, hecho de mujer* (Gál. 4,4); en que la expresión *hecho de mujer,* correspondiendo a la otra *en semejanza de carne de pecado,* muestra a las claras que esta semejanza la reviste el Hijo de Dios al ser *hecho de mujer,* que es en el momento mismo de la encarnación. Por lo demás, si la solidaridad de naturaleza radica en la *carne,* es obvio que se inicie en la misma *encarnación.*

B) *Textos que expresan la solidaridad de pecado.*—Dejando otros muchos textos que expresan esta solidaridad de pecado, nos ceñiremos a solos dos, más característicos.

Escribe San Pablo a los Corintios: *Al que no conoció pecado, [Dios] por nosotros le hizo pecado* (2 Cor. 5,21). Supuesta la interpretación de los mejores intérpretes modernos, única, además, que respeta el sentido obvio de los términos, hay que decir que *pecado* no es simplemente efecto del pecado, ni menos víctima por el pecado, sino verdadero y propio pecado. Será un misterio que nos encoja y estremezca, pero así lo afirma el Apóstol: que el Redentor, la suma inocencia, quedó hecho pecado por nosotros. No sería honrar a Dios empeñarnos en atenuar o disimular los misterios de su justicia y de su misericordia. El Redentor quedó convertido en puro pecado, hecho como una masa de pecado, El, que no conoció ni pudo conocer pecado. Esto quiere decir que este pecado no procedía de El, pero sí que le había invadido y se había apoderado de El; aunque venido de fuera, se hallaba en El y era El. Maravillosamente expresa estos dos extremos San Agustín cuando dice que el Redentor «fuit delictorum susceptor, sed non commissor» (ML 36, 849). Ahora bien, semejante apropiación o comunicación de nuestro

pecado no es otra cosa que la solidaridad de pecado; solidaridad, además, significada por la expresión *por nosotros*, que en nuestro caso no significa ni puede significar solamente *en beneficio nuestro*, ni propiamente *en vez de nosotros o en sustitución nuestra*, sino más bien *en representación o en persona nuestra*, que es lo mismo que *por solidaridad con nosotros*.

Paralelo al anterior es este otro texto de la Epístola a los Gálatas: *Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición* (Gál. 3,13). Por nosotros, es decir, en representación o en persona de nosotros, que en El estábamos misteriosamente contenidos y como concentrados, Cristo, fuente de toda bendición, fue hecho maldición. La maldición divina, al descargar sobre nosotros, recayó sobre Cristo, que nos tenía estrechamente abrazados y como encerrados dentro de su Corazón; trágica manifestación de la solidaridad de pecado, que envolvía al Redentor en la maldición divina que pesaba sobre nosotros.

C) *Textos referentes a la justicia de la redención*.—De los textos que presentan la justicia de Dios, vengadora a la vez y salvadora, como base o postulado de la redención, haremos un breve resumen que nos permita considerar el principio de solidaridad en la misma idea primordial de la Teología de San Pablo.

Supuesto y previsto por Dios el pecado de Adán, decretó Dios, justo y justificante, la reparación del pecado por vía de expiación y de condigna satisfacción, es decir, por vía de estricta y rigurosa justicia, tal que juntamente sancionase el pecado y rehabilitase al pecador. Esta voluntad de justicia llevaba consigo el decreto de la encarnación del Hijo de Dios, dado que sólo un Dios hombre podía dar condigna satisfacción por el pecado y recibir en sí, sin sucumbir definitivamente, el rayo de la justicia divina. Mas esto no bastaba todavía. Dios, ciertamente, quería hacer ostentación de su justicia, pero por esto mismo no podía castigar al justo por el pecador; esto no hubiera sido reparar el orden de la justicia, sino más bien violarlo con una nueva injusticia mucho mayor. He aquí el nudo de la divina tragedia. Para soltarlo no bastaba, ni era posible, transferir la culpa del pecador al justo. Que si fuera injusto castigar al justo por el pecador, más injusto sería imputar al justo pecados *ajenos*. La solución del nudo no podía ser otra sino hacer, si era posible, que esos pecados no fueran *ajenos* al justo. Y para que no fueran *ajenos* no había otro camino sino que el justo se hiciese tan uno con los pecadores, los entrañase tan íntimamente en sí mismo, que por el mismo caso se apropiase los pecados de ellos y quedase hecho responsable de ellos como de algo suyo ante la divina justicia. En otros términos, la transferencia de la pena no era posible sin la comunicación o solidaridad en el pecado. Pero esa solidaridad no podía ser por participación en la comisión del delito, participación imposible a la inocencia y santidad infinita del Hijo de Dios. Luego había de ser por comunión o solidaridad de naturaleza. Encarnación y solidaridad son, pues, los elementos que, unidos a la justicia, constituyen la base de la redención humana y forman la idea primordial y como la célula germinal de toda la Soteriología de San Pablo. A la luz de esta grandiosa concepción del Apóstol adquieren nuevo relieve y valor demostrativo los textos particulares con que antes hemos probado la doble solidaridad del Redentor con los hombres, iniciada ya en el momento mismo de la encarnación y radicada en el hecho mismo de haber tomado nuestra carne.

2. *Doctrina de la tradición*

Lo que afirma San Pablo lo confirma la tradición, con la diferencia o ventaja que los testimonios patrísticos son incomparablemente más numerosos, más explícitos y categóricos y también más variados. Imposible recogerlos aquí, no diré todos, pero ni siquiera en número suficiente para dar una idea aproximada de su riqueza y variedad. Sólo unos pocos presentaremos, que repartiremos en tres grupos principales: unos, de carácter exegético, que ilustren los textos de San Pablo; otros, referentes a los místicos desposorios de Cristo con la naturaleza humana en el momento de la encarnación; otros, finalmente, relativos a la maternidad espiritual de María, basada e iniciada en la misma encarnación.

A) *Testimonios que ilustran los textos paulinos*.—San Gregorio Nazianzeno dice que Cristo es llamado *maldición y pecado*, «ut totius corporis caput..., nostra videlicet sibi vindicans»; y agrega que «in seipso... nostra repraesentavit» (MG 36,107-110).

San Cirilo de Alejandría afirma que el Hijo de Dios se hizo hombre, «ut, secundum carnem ex muliere genitus..., humanum genus recapitularet... et per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret» (MG 76,15-18).

Teodoreto, relacionando a San Pablo con David, escribe que, como Cristo «nostrum peccatum suscepit», consiguientemente «ex persona nostra verbis usus est et pro nobis, et exclamat: *Longe a salute mea verba delictorum meorum*» (MG 80,1009-1012).

San Juan Damasceno dice que el Señor «se apropió nuestra maldición», por cuanto «quiso tomar nuestra persona y entrar a la par con nosotros. Y tal es aquello de que *fue hecho pecado por nosotros*» (MG 94,1093-1094).

San Hilario enseña que «Dei Filius natus ex Virgine est..., ut... in eo universi generis humani corpus exsisteret» (ML 10,66). Consiguientemente, «in eo... quaedam universi generis humani congregatio continetur» (ML 9,935).

San Ambrosio, osadamente, exclama: «Quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat, per se redimeretur?» Atrevida identificación de la carne pecadora con la carne redentora. Y luego añade: «quia peccata nostra suscepit, *peccatum* dictus est Dominus» (ML 16,868-869).

San Jerónimo hace hablar así al Redentor: «Hoc... quod me conqueror derelictum, non ex propria persona loquor, sed ex populi, cuius peccata in meo corpore ipse suscepi» (*Comment. in Ps.* 21; Anecd. Mareds. 3,1,33).

San Agustín es, acaso, el que más enérgicamente ha expresado nuestra solidaridad con el Redentor. He aquí algunas de sus expresiones: «Delicta nostra sua delicta fecit» (ML 36,172). «Tamquam peccavit in infirmitate tua Christus. Modo enim peccata tua tamquam ex ore suo dicebat, et ea dicebat sua... Peccata nostra sua esse voluit propter corpus suum» (ML 36,406). «Multa enim dicit ex persona Capitis, multa ex persona membrorum; et hoc totum, tamquam una persona sit, ita loquitur. Nec mireris quia duo in voce una, si duo in carne una» (ML 37,1847).

San León Magno habla principalmente de la solidaridad de naturaleza, iniciada con la encarnación. Dice. «Vos... Salvatori per veram susceptionem nostrae carnis inserti» (ML 54,207). «Se nobis, nosque inseruit sibi» (ML 54,218). «Cuius caro, de utero Virginis sumpta, nos sumus» (ML 54,231).

B) *Testimonios relativos a la maternidad espiritual de María.*—Mientras los testimonios de la tradición sobre la maternidad espiritual de María promulgada en el Calvario son relativamente recientes, en cambio, los que presentan esta maternidad como derivada de la encarnación son antiquísimos. Y esta derivación la fundan precisamente en nuestra solidaridad con el Hijo de Dios hecho hombre, que es lo que ahora hace a nuestro propósito. Aduciremos, como simple muestra, unos pocos ejemplos.

San Ireneo es el primero que habla de esta maternidad espiritual de María: «Qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunationem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius hominis—purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum...—et hoc factus, quod et nos» (MG 7,1080). El pensamiento de San Ireneo no ofrece la menor duda, si se recuerda su doctrina, tomada de San Pablo y repetida con tanta insistencia, sobre la *recapitulación.* Dice, por ejemplo: «Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius» (MG 7,1185); «suum plasma in semetipsum recapitulans» (MG 7,956).

San Epifanio, presentando a María como antitipo de Eva, escribe: «A Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut Viventem parit, et viventium Maria sit Mater» (MG 42,727-728).

San Sofronio, dirigiéndose a la Virgen, canta (MG 87,III,3738):

Ilibus Parentem mundi,
Maria, ferens, mundum
Ilibus gloriosis portas.

San Agustín exclama: «Quomodo autem non ad partum Virginis pertinetis, quando Christi membra estis?» (ML 38,1012-1013).

San Ambrosio hace hablar así a la humanidad: «*Fusca sum,* quia peccavi; *decora,* quia iam me diligit Christus: quam relegaverat in Eva, recepit ex Virgine, suscepit ex Maria» (ML 15,1521). En la carne que Cristo recibe de María estaba toda la humanidad.

San Pedro Crisólogo, declarando la salutación del ángel a María, dice: «Facta est vere *nunc* Mater viventium per gratiam, quae mater exstitit morientium per naturam» (ML 52,576). Es digna de notarse la representación universal de que aparece investida María: ella es la *Mujer* por antonomasia.

San León Magno: «Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis Capitis natalis est corporis... Universa... summa fidelium... cum Ipso sunt in hac nativitate congeniti» (ML 54,213).

Ambrosio Autperto ruega a María: «Fove ergo... quos in Uno genuisti» (ML 89,1297).

Dofrido Vindocinense: «Vere bona Mater peperit Christum, et in Christo peperit christianos» (ML 157,265).

Guerrico Abad, el amable amigo de San Bernardo, es uno de los que más profundamente han explicado la maternidad espiritual de María. Baste, como muestra, esta declaración: «Unus generabatur, sed omnes nos generabamur: quia videlicet secundum rationem seminis, quo regeneratio fit, iam tunc in illo omnes eramus» (ML 185, 188-189).

San Alberto Magno es otro de los grandes doctores de la maternidad espiritual. Asienta el fundamento cuando escribe: «[Dominus] a regalibus sedibus descendens, invisceravit se nobis in visceribus Virginis» *(In Luc.* 1,28). Luego formula el hecho: «Unum Filium carnalem genuit, in quo omnes filios spiritualiter regeneravit» *(Mar.* q.179).

Dionisio Cartujano, citando a Ubertino, dice que María «totum mysticum corpus cum vero Christi corpore, suo portavit in utero» *(De dign. et laud. B. V. M.* 4,16).

C) *Los desposorios de Cristo con la Iglesia en el tálamo virginal.*—La solidaridad de Cristo con la humanidad o con la Iglesia la expresa el Apóstol, y con él la tradición cristiana, bajo la imagen de místicos desposorios. De consiguiente, si estos desposorios se celebraron en la encarnación y con la encarnación, hay que concluir que, igualmente, la solidaridad tiene su origen en la misma encarnación. Ahora bien, que estos desposorios se iniciaron en la encarnación es una de las afirmaciones más frecuentes de la tradición cristiana. Como la mayor parte de estos testimonios los recogimos ya en un estudio anterior, con el título *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo (Estudios Ecl.* [1925] 59-73), nos limitamos ahora a reproducir unos pocos por vía de ejemplo.

San Agustín escribe: «Dominus... dedit sanguinem suum pro ea... quam sibi iam coniunxerat in utero Virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana: et utrumque unus Filius hominis: ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus Virginis thalamus eius» (ML 35,1452).

San Beda: «Sponsus ergo Christus, sponsa eius est Ecclesia...: tempus nuptiarum est tempus illud, quando per incarnationis mysterium sanctam sibi Ecclesiam sociavit» (ML 94,68).

Pascasio Radberto: «Ecclesiae suae festivus procedit sponsus, exsultans ut gigas, ut sibi laetus ducat uxorem... Nec dubium quin uterus Mariae Virginis ipse sit thalamus, in quo Sponsi ac sponsae, cum caro fit Verbum, foedera iunguntur nuptiarum» (ML 96,234).

Hildeberto de Sens: «Ipse sponsus recte dicitur... et eius sponsa dicitur Ecclesia. Huius et Sponsi et sponsae thalamus existit virginalis uterus» (ML 171,395).

Hermann de Tournai: «Ipse... adhaesit uxori suae, sanctae scilicet Ecclesiae: et sunt *duo in carne una*, sponsus et sponsa, caput et corpus, Christus et Ecclesia. Haec autem coadunatio facta est in glorioso et nobilissimo illo thalamo, id est, in beatae Virginis utero» (ML 180,34).

Santo Tomás de Aquino: «Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali» *(In Io.* c.2 lect.1 n.1).

San Buenaventura: «Hae nuptiae celebratae sunt in thalamo uteri virginalis... Ibi consummatum est matrimonium inter divinam et humanam naturam, et inter Christum et Ecclesiam per consequens» *(In Luc.* 14,7-8 n.16).

Dionisio Cartujano: «Et ipse Christus *tamquam sponsus procedens de thalamo suo*, id est, de utero virginali: in quo carnem induendo desponsavit sibi Ecclesiam» *(In Ps.* 18,5).

3. *Concepto teológico de la solidaridad*

Lo dicho hasta aquí demuestra con toda evidencia la existencia o el hecho de la solidaridad, como postulado básico de la redención, ya desde la encarnación misma del Redentor. El mismo desarrollo de la demostración nos ha dado ya una primera noción de la solidaridad. Mas esa noción rudimentaria no puede satisfacer a un teólogo, quien aspira, y con justa razón, a obtener de los conceptos más fundamentales una noción precisa y exacta. ¿Podremos obtenerla de la solidaridad? Si los grandes maestros de la Teología, o los modernos teólogos o escriturarios, hubieran estudiado detenidamente este problema, sería de esperar que sin grandes trabajos pudiéramos alcanzar la noción precisa de la solidaridad que deseamos. Mas, habiendo de roturar el terreno, es sumamente difícil obtener de primera intención un resultado, no diré definitivo, pero, al menos, relativamente satisfactorio. Pero es fuerza comenzar alguna vez y proceder con el miramiento que lo delicado de la materia reclama. Y, si bien nos proponemos mantenernos en el justo medio, entre las medrosas atenuaciones y las infundadas exageraciones, preferiremos antes quedarnos cortos que pasar la raya con aventuradas y aun peligrosas afirmaciones.

Para nuestro objeto, podemos distinguir tres manifestaciones o grados en la solidaridad: en la muerte, en el pecado y en la carne. El orden exige que, subiendo de los efectos al conocimiento de la causa, analicemos primero la solidaridad en la muerte, luego la solidaridad en el pecado y, finalmente, la solidaridad en la carne o en la naturaleza.

Solidaridad en la muerte.—El hecho de esta solidaridad, como hemos visto, lo afirma San Pablo al decir que la muerte del Redentor es la muerte de todos. Semejante solidaridad consiste, evidentemente, en que el Redentor murió en persona de todos, o, lo que es lo mismo, que todos murieron en la persona del Redentor; y supone que, para el efecto de la muerte, todos estaban representados y contenidos de alguna manera en el Redentor. Si más no hubiese, esa solidaridad podría ser floja o impropia; es decir, si la muerte fuera una simple desgracia o un mal físico, la solidaridad en la muerte sería análoga a la que con frecuencia se ve en la vida humana, donde el infortunio de uno, de un padre, por ejemplo, puede alcanzar a otros muchos. Pero la muerte de los hombres en el Redentor no era un simple infortunio: era pena del pecado. Terminantemente afirma San Pablo que *por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron* (Rom. 5,12). Consiguientemente, la solidaridad en la muerte era solidaridad en la pena. Pero la aplicación de la pena presupone el reato de pena, como, a su vez, el reato de pena presupone el reato de culpa, sin el cual la pena, o no sería pena, o sería injusta. Por tanto, la solidaridad en la muerte, si no ha de ser un enigma inexplicable, postula necesariamente la solidaridad en el pecado, causa de la pena. Hay que estudiar, pues, esta misteriosa solidaridad en el pecado.

Solidaridad en el pecado.—Entrados en las espesas tinieblas del misterio, hemos de andar a tientas y con mucho tiento. Ante todo, fijemos bien los dos extremos que hay que asegurar. Por una parte, hay que reconocer que el Redentor se apropió nuestros pecados, si no queremos recusar el testimonio de la Escritura y de la tradición. Por otra parte, hay que mantener la absoluta impecabilidad, la santidad inviolable e incontaminable del Redentor; hay que rechazar, por consiguiente, toda apropiación de nuestros pecados que atente contra esa santidad o sea incompatible con ella. Pero ¿cómo juntar estos dos extremos, al parecer inconciliables? Tal es la gravísima dificultad que desearíamos poder resolver. Para ello hemos examinado atentamente lo que los grandes maestros de la Teología enseñan sobre el pecado, así actual como habitual; sobre su esencia, propiedades y efectos; y hemos de confesar que el resultado ha sido negativo; no hemos hallado en ellos un principio de solución para la dificultad que nos preocupa. No ha sido tampoco muy satisfactoria la comparación con el pecado original, en cuya explicación ha de intervenir precisamente el principio de solidaridad. Sólo una expresión de San Agustín, verdadero relámpago de su genio incomparable, nos pareció un rayo de luz que, debidamente aplicado, acaso contribuya a esclarecer el pavoroso problema. Ya antes hemos utilizado esta expresión con que el gran Doctor afirma que Cristo «fuit delictorum susceptor, sed non commissor» (ML 36,849). Conforme a ella, podemos distinguir en el pecado dos relaciones diferentes: una respecto del agente que lo *comete (commissor)*, otra respecto del sujeto en quien recae o se *recibe (susceptor)*. De ahí dos maneras esencialmente diferentes de solidaridad en el pecado: o solidaridad *activa* en *cometerlo* o solidaridad *pasiva* en *recibirlo*. La solidaridad

activa o complicidad es esencialmente incompatible con la santidad del Redentor; la solidaridad pasiva, en cambio, bien entendida, puede compadecerse con ella. A la luz de esta distinción podemos apreciar mejor lo que antes hemos indicado, es a saber: con cuánta propiedad o exactitud dice San Pablo que Cristo fue hecho por nosotros *pecado* y no *pecador*. Ser hecho *pecador* supondría solidaridad *activa* en cometer el pecado, cosa que repugna a la santidad del Redentor; en cambio, ser hecho *pecado*, a pesar de lo enérgico de la frase, no implica sino solidaridad *pasiva* en tomar sobre sí el pecado, lo cual ya no es incompatible con su santidad.

Antes de pasar adelante, a la luz de esta distinción agustiniana, podemos ya establecer la comparación entre la solidaridad en el pecado, propia del Redentor, y la solidaridad que existe en la transfusión, propagación o participación del pecado original. Si la solidaridad que hay que admitir para explicar la universalidad del pecado original fuera meramente pasiva, y no activa, tendríamos un ejemplo que explicase satisfactoriamente la solidaridad del Redentor en el pecado de los hombres. Con todo, las expresiones con que declara San Pablo la universalidad del pecado de Adán suponen cierta solidaridad activa de todo el género humano en el acto mismo de cometerse el pecado. Dice el Apóstol de la universalidad de los hombres que *por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos «pecadores»* (Rom. 5,19). Notemos la diferente manera con que habla del Redentor y de los hijos de Adán. El Redentor fue hecho *pecado*, los hombres fueron constituidos *pecadores*. *Pecadores* indica una participación activa, que no indica *pecado*. Sobre todo, afirma el Apóstol que *la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron* (Rom. 5,12). Si no se desvirtúa, sin fundamento razonable, la fuerza del aoristo griego (ἥμαρτον), el verbo *pecaron* significa solidaridad activa. Y esto supuesto, media un abismo entre la solidaridad de los hombres en el pecado de Adán y la solidaridad del Redentor en el pecado del género humano. De todos modos, la solidaridad pasiva de los hombres en el pecado de Adán es apta para concebir la solidaridad de pecado en el Redentor, del cual es absolutamente ajena la solidaridad activa, se admita ésta o no se admita para explicar el pecado original.

Podemos avanzar algo más, aplicando la doctrina común de los teólogos sobre la distinción del pecado en actual y habitual. Generalmente, hay que decir que el Redentor tomó sobre sí todos nuestros pecados, tanto considerados como actuales cuanto considerados como habituales. La apropiación de los pecados actuales es más sencilla: hay que explicarla por simple solidaridad pasiva en el sentido antes declarado. Algo más difícil o delicada es la apropiación del pecado habitual, o, lo que es lo mismo, del reato de culpa. Tomemos como base la definición que da Billot del pecado habitual: «Peccatum habituale, formali quidem significatione, dicit statum culpabilitatis et aversionis a Deo, qui per actum peccandi inducitur» (*De pers. et orig. pecc.* th.4). Distingamos entre el estado de culpabilidad y el de aversión de Dios. La culpabilidad no parece pueda aplicarse de ninguna manera al Redentor si no se atenúa demasiado el valor natural de los términos. *Culpable* no designa simplemente al que de alguna manera lleva sobre sí el pecado, sino al que lo lleva por su *culpa*, y el Redentor no llevaba sobre sí nuestros pecados por su culpa. Si, con todo, por culpabilidad sólo se entendiese la simple imputabilidad, podría admitirse la expresión en el sentido de que nuestros pecados fueron imputados al Redentor, no porque hubiera tenido parte alguna activa en ellos, sino porque se dignó hacerse cargo de ellos tomándolos sobre sí. Más distinciones exige todavía la apropiación del otro elemento del pecado habitual, que es la *aversión de Dios*. Primeramente, esta aversión puede entenderse de dos maneras contrarias: puede ser o la aversión del hombre que se desvía o aparta de Dios, su último fin, o bien la aversión o desvío con que Dios mira al pecador. La primera aversión, esencialmente pecaminosa, no podía caber en el Redentor, ni tenía, además, nada que ver con el oficio de la redención. En el segundo sentido hay que distinguir de nuevo: puede concebirse como aversión de odio o como aversión de ira o indignación. Un padre puede indignarse, terriblemente a las veces, contra un hijo a quien, a pesar de todo, ama entrañablemente. La aversión de indignación, más aún, si hemos de creer a San Pablo, la aversión de maldición, pudo apropiársela, y se la apropió misericordiosamente, el Redentor; en cambio, la aversión de odio no podía caber en el corazón del Padre celestial con el Hijo divino, que, aun revestido de los pecados del mundo, y aun entonces más que nunca, era el objeto de las complacencias divinas: era, en frase del Apóstol, el *Hijo del amor* (Col. 1,13), era el *Amado* (Ef. 1,6).

Tal fue, a nuestro modo de ver, la solidaridad del Redentor en el pecado del mundo; solidaridad, por un lado, atenuada o mitigada; mas, por otro, propia y verdadera, tal que en justicia pudo aparecer a los ojos de Dios como cargado con los pecados del mundo y responsable de ellos ante la divina justicia.

Mas semejante explicación dista mucho de ser definitiva y plenamente satisfactoria. Con la solidaridad de pecado se explica, sin duda, la solidaridad de pena; mas la misma solidaridad de pecado, ¿cómo se explica? Porque el pecado es algo tan propio y personal, que, en justicia, no cabe imputar, o atribuir, o hacer recaer, o transferir el pecado de uno a otro diferente. Aun admitiendo la distinción agustiniana entre el agente que comete el pecado y el sujeto que lo recibe, queda siempre la dificultad que el agente y el sujeto es uno mismo, y el recibir en sí el pecado presupone el haberlo cometido. ¿Cómo, pues, pudo ser Cristo *peccatorum susceptor*, si no fue, ni pudo ser, *peccatorum commissor?* En consecuencia, como para explicar, dentro de la justicia, la solidaridad en la pena hemos tenido que apelar a la solidaridad en el pecado, así ahora, para explicar esta solidaridad, hemos de recurrir a otra solidaridad más profunda. Como antes hemos pasado del orden de la pena al orden de la culpa, así ahora hemos de pasar del orden de la culpa al or-

den de la personalidad o de la naturaleza, único que nos puede dar, en cuanto cabe, la explicación definitiva del misterio.

Solidaridad en la naturaleza humana.—Si es menos peligroso investigar esta nueva solidaridad, no es menos dificultoso acertar en su verdadera explicación, por razón de su misma profundidad. Lo intentaremos, con todo, guiados con la tenue luz que nos proporcionan los escritos de San Pablo y de los Santos Padres, señaladamente San Ireneo y San Agustín. Después de ensayar varios procedimientos, nos hemos convencido de que el mejor camino para entender o explicar la solidaridad humana del Redentor es la comparación con la solidaridad de Adán con la humanidad, principalmente en la transfusión del pecado original.

De dos maneras, lógicamente diferentes, puede concebirse esta comparación de Cristo con Adán: *a)* en cuanto Adán es tipo o figura de Cristo; *b)* en cuanto Cristo recapitula en sí a Adán y en él a toda la humanidad. Desde el primer punto de vista, la solidaridad de Adán con todo el género humano es simple punto de comparación, por cuanto es, en cierto modo, el tipo al cual se amolda la solidaridad humana de Cristo. Desde el segundo punto de vista cesa la distinción de los términos de la comparación, por cuanto Cristo, como nuevo Adán, asume y absorbe en sí la personalidad y el carácter del viejo Adán, y en él y con él, toda la humanidad en él concentrada y representada.

a) *Adán, tipo de Cristo.*—Procuremos determinar exactamente en qué consistió la solidaridad de Adán con toda su posteridad. A poco que lo consideremos, descubrimos en ella dos elementos distintos: uno, carnal o natural; otro, moral o jurídico. Pero si es fácil descubrir esos dos elementos, no lo es tanto precisar el valor y significación de cada uno de ellos.

Comencemos por el elemento carnal o natural. Evidentemente, la base de la solidaridad de Adán con toda su raza es su paternidad universal físicamente considerada. Recordemos la razón que da el Apóstol para probar que Leví en la persona de Abrahán pagó los diezmos a Melquisedec: *Adhuc enim in lumbis patris erat, quando obviavit ei Melchisedech* (Hebr. 7,10). Y lo que dijo el Apóstol de Leví respecto de Abrahán puede decirse de todo hombre respecto de Adán: *in lumbis patris erat.* Pero, por otra parte, esa paternidad física, si es la base de la solidaridad, no es toda su explicación. Hay que buscar, además, un elemento moral o jurídico que plenamente la explique. Pero ¿cuál es este nuevo elemento?

Este elemento ha de ser de alguna manera la misma paternidad, moral o jurídicamente considerada, es decir, el carácter de *cabeza,* o, si vale la palabra, la *capitalidad* propia del padre como jefe de la familia. Pero no basta todavía semejante capitalidad, en cuanto es inherente o esencial a la paternidad; de lo contrario, existiría en todo padre respecto de sus hijos la misma solidaridad que existió entre Adán y toda su posteridad, lo cual no puede admitirse. Se requiere algo más: algo que explique la solidaridad de los hombres con Adán en orden precisamente a conservar o perder la justicia original con todos los otros dones gratuitos recibidos de Dios; algo, sobre todo, que explique adecuadamente el hecho de que, pecando Adán, todos sus descendientes *pecaron* en él y con él, y todos fueron *constituidos pecadores,* como enseña el Apóstol. Entre las hipótesis propuestas por los teólogos, ninguna, a nuestro juicio, explica mejor este hecho y responde más adecuadamente a las enseñanzas de San Pablo que la teoría de la inclusión moral de las voluntades de todos los hombres en Adán.

Sintetizando todos estos elementos, podemos decir que la raíz de la solidaridad entre Adán y su descendencia es la capitalidad de la paternidad, física y moralmente considerada, que encerraba virtualmente en el primer hombre toda su posteridad y concentraba jurídicamente en su voluntad las voluntades de todos sus descendientes.

Conforme a esta solidaridad de Adán, hay que concebir la solidaridad humana de Cristo; conforme a la del tipo, la del antitipo. Según esto, hay que buscar en ésta los dos mismos elementos: el físico y el moral, que, en frase de San Agustín, pueden denominarse *una caro, una persona.*

Para la unidad o solidaridad de la carne no bastaba en Cristo la identidad específica de su naturaleza humana con la nuestra, como es evidente, ni siquiera tampoco el parentesco que con nosotros contraía entroncando en el árbol genealógico de Adán; nada de esto era título suficiente que explicase solidaridad tan estrecha; se requería, además, que Cristo «per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret», como dice San Cirilo de Alejandría, o que «in eo universi generis humani corpus exsisteret», como enseña San Hilario; de modo que pudiéramos decir, en frase de San León: «cuius caro nos sumus». Como se ve, las expresiones de los Padres no pueden ser más categóricas. ¡Ojalá fueran tan claras en declarar el cómo y el porqué de esa misteriosa identificación de toda carne humana con la carne del Redentor! Por de pronto, no existe de parte de Cristo la paternidad física que se halla de parte de Adán. Hay que buscar, por tanto, otra explicación. ¿Habrá que decir que esa identificación o unidad de carne no es otra cosa que una simple denominación extrínseca, derivada de la solidaridad moral o jurídica, sin otro fundamento físico que el entronque de Cristo en el linaje humano? Pero semejante explicación parece un recurso extremo, al cual no es lícito apelar, si es posible, sin salirnos enteramente del orden físico, hallar otra más o menos satisfactoria. Una propondremos, esperando que alguien proponga otra mejor. Cristo, como parece insinuar San Pablo, es el Hombre por antonomasia (1 Tim. 2,5). En consecuencia, proporcionalmente, podríamos decir que la carne de Cristo es la carne humana por antonomasia. Y si así es, la carne de Cristo, en virtud de esta significación o relieve, aparece como revestida de cierta universalidad o representación universal. Más claro: si la unión hipostática del Hijo de Dios con la carne humana no podía ser sino con una carne concreta, particular o individual, la intención, empero, o tendencia predominante de la encarnación no tanto era la unión

con tal naturaleza, cuanto con la naturaleza humana en sí misma; de tal modo, que si hubiera sido posible asumir la naturaleza humana universal, con ella se hubiera unido el Hijo de Dios, para ser así de una manera más tangible el abrazo o el compendio del universo entero, de Dios y de la creación. En otros términos: las notas individuantes de la naturaleza humana en Cristo, si eran imprescindibles por la necesidad misma de las cosas, no eran precisamente lo que Dios buscaba, sino la misma naturaleza en sus rasgos esenciales, que son el fundamento real de la universalidad.

Mas, sea de esto lo que fuere, no hay duda que la solidaridad humana de Cristo hay que buscarla principalmente en el orden moral o jurídico. Si en el orden físico, al lado del paralelismo esencial entre Adán y Cristo, surgen notables discrepancias, en cambio, en el orden moral, el paralelismo es completo. La solidaridad moral de Cristo con los hombres hay que buscarla en su carácter de cabeza jurídica o capitalidad, que hace de El y de ellos como una sola persona moral con una sola voluntad: la voluntad de la cabeza, que, en orden a la reparación del pecado y al restablecimiento de la justicia, se computa o estima moralmente como voluntad de toda la humanidad no sólo unida a la cabeza, sino en ella incluida y concentrada. En razón de la extensión y profundidad de sus efectos, esa solidaridad moral, tan superior a las solidaridades morales ordinarias entre los hombres, no tiene otro precedente, con el cual pueda equipararse, más que la solidaridad de Adán con toda su descendencia.

En suma, una carne, una persona moral, tanto en el hombre viejo, Adán, como en el hombre nuevo, Cristo; pero siempre, de un lado y del otro, el hombre: el hombre por antonomasia, el hombre representativamente universal, que en su carne y en su voluntad cifra y compendia la humanidad entera. Con una diferencia, empero, que no es accidental. La base de la capitalidad es en Adán la paternidad; en Cristo, la filiación: el Hijo de Dios, al hacerse hombre, no podía ser sino el *Hijo del hombre*. Pronto podremos apreciar el alcance y las derivaciones de esta diferencia.

b) *Adán, recapitulado en Cristo.*—La correspondencia de Cristo con Adán, como de lo figurado o antitipo con la figura o tipo, podría dejar la impresión de que existían simultáneamente en la humanidad dos cabezas, relacionadas sin duda entre sí, pero al fin distintas; subordinadas, pero no unificadas. Mas esa dualidad incoherente se desvanece si se considera la recapitulación de Adán en Cristo. Merece estudiarse atentamente este nuevo aspecto de la solidaridad.

La idea de la recapitulación, iniciada ya por San Pablo (Ef. 1,10), nadie, que sepamos, la ha desarrollado más amplia y profundamente que el gran Padre de la tradición cristiana, San Ireneo. Por ahora, no obstante, nos habremos de contentar con unos pocos textos que hacen más a nuestro propósito. Hablando de Cristo, escribe el santo Doctor: «Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est» (*Adv. haer.* 3,22,3: MG 7,958). Poco antes había escrito: «Recapitulans in se Adam, ipse, Verbum exsistens, ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis..., recapitulationem Adae in semetipsum faciens» (ibid., 3,21-10: MG 7,955). Analicemos brevemente el contenido de estos dos textos. La recapitulación abarca, por una parte, a Adán; por otra, a toda la humanidad. Respecto de Adán tiene San Ireneo tres expresiones significativas; dos son sustancialmente equivalentes: «recapitulans in se Adam», «recapitulationem Adae in semetipsum faciens»; la otra es mucho más compleja y profunda: «ex Maria accipiebat generationem Adae recapitulationis». Según esto, Cristo recapitulaba en sí a Adán, y de tal manera hacía en sí esta recapitulación, que El era una recapitulación subsistente y viviente de Adán; por esto, al recibir de María la generación humana, recibía de ella la generación de la recapitulación de Adán. Esta intervención de la Mujer en la generación de la recapitulación la motiva así San Ireneo en otro pasaje: «*Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio... Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem (= primaevum?) hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans...» (ibid., 5,21,1: MG 7,1179). Dos razones apunta San Ireneo para justificar la intervención de la Mujer: primera, porque por la mujer fue vencido el primer hombre; segunda, porque por la mujer procede o se deriva de Adán el linaje humano. En consecuencia, al recapitular en sí el Hijo de Dios al primer hombre, debía intervenir igualmente la Mujer; por una parte, para que «el nudo de la desobediencia de Eva fuese desatado por la obediencia de María» (ibid., 3,22,4: MG 7,959)—la corredención mariana—; por otra, para que la humanidad, recapitulada en el Hombre nuevo, naciese también de mujer—maternidad espiritual—. Hasta aquí hemos considerado la recapitulación de Adán en Cristo; consideremos ahora la recapitulación de toda la humanidad.

Para apreciar mejor el contenido del primer texto antes citado, podemos descomponerlo en estas tres expresiones: 1.ª, «omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas in semetipso recapitulatus est»; 2.ª, «generationem hominum in semetipso recapitulatus est»; 3.ª, «omnes gentes cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est». Brevemente: Cristo recapitula en sí todas las gentes, recapitula la raza humana, la recapitula en Adán y con Adán. Es un proceso gradual desde la pluralidad y la dispersión a la concentración y la unidad. En la pluralidad recalca San Ireneo la universalidad de los hombres recapitulada en Cristo. En la unidad señala tres grados: los hombres forman una sola raza o generación, esta raza se recoge y converge en Adán; así recogida, Cristo la recapitula o reconcentra en sí mismo. Notemos principalmente, para nuestro objeto, que la universalidad del linaje humano no la recapitula

Cristo en sí mismo directamente, sino en cuanto recapitula a Adán, en quien estaba concentrada.

Pasemos ahora a otros textos que completan la idea de la recapitulación, según San Ireneo; textos que nos muestran que la recapitulación no mira sólo a la persona de Adán, sino también a su carácter u oficio y a sus actos, a su pecado y a la pena por él merecida. Comencemos por un texto a primera vista enigmático: «[Dominus fecit] recapitulationem eius quae in ligno fuit inoboedientiae per eam quae in ligno est oboedientiam» (ibid., 5,19,1: MG 7,1175). ¿Cómo pudo la obediencia del Redentor en la cruz ser una recapitulación de la desobediencia de Adán en comer del árbol vedado? Consideradas en abstracto, evidentemente, la obediencia no puede ser una recapitulación de la desobediencia; mas, miradas en concreto y en su realidad histórica, el acto del Redentor *hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz* (Filp. 2,8), pudo muy bien ser una recapitulación del acto de Adán, que, al traspasar el precepto de Dios, incurría en la muerte y arrastraba en su ruina a toda su posteridad. En efecto, el Redentor recapitulaba en sí la persona del transgresor; la obediencia del Redentor era la antítesis y la expiación de la desobediencia de Adán, que el Redentor recapitulaba y concentraba en sí, presentándose ante la divina justicia como responsable de ella; el momento decisivo de la redención era como una reproducción o recapitulación del otro momento decisivo en que de una vez se aventuraba la suerte de toda la humanidad, y, por fin, la muerte del Redentor era la recapitulación de la muerte fulminada por Dios contra Adán y toda su descendencia. Así entendido el pensamiento de San Ireneo, nos permite vislumbrar todo el alcance y profundidad de la recapitulación. Esta interpretación del texto precedente queda ilustrada y corroborada por otro texto más inteligible: «Recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius» (ibid., 5,23,2: MG 7,1185). Quiere decir que como la recapitulación se refería o abarcaba al hombre entero desde el principio hasta el fin, consiguientemente había de comprender también su muerte. Otro texto, finalmente, completará el pensamiento de San Ireneo: «*Inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et inter semen mulieris. Ipsum tuum calcabit caput, et tu observabis calcaneum eius.* Et inimicitiam hanc Dominus in semetipsum recapitulatus est, de muliere factus homo, et calcans eius (serpentis) caput» (ibid., 4,40,3: MG 7,1114). Toda la hostilidad de la serpiente infernal contra la mujer y su descendencia la recapitula en sí el Redentor, hecho Descendencia de la Mujer, *de muliere factus homo.* Y en virtud de esta recapitulación, El, hecho blanco de sus ataques, recibe su mordedura, pero le quebranta la cabeza: muere por todos y salva a todos.

Recojamos ahora y sinteticemos estas enseñanzas del gran Padre de la tradición, combinándolas con los datos anteriormente obtenidos.

La solidaridad, en su significación más profunda, es unidad, o en frase de San Pablo, *comunión.* La raíz de esta solidaridad es, tanto de parte de Adán como de parte de Cristo, su carácter y función de cabeza, su capitalidad; capitalidad, en apariencia, doble; en realidad, una sola. Al encarnarse el Hijo de Dios, la capitalidad de Adán no subsiste, ni tampoco se anula, sino que se traspasa, se transfunde al Hombre-Dios, o, mejor, queda absorbida por la potencialidad avasalladora del nuevo Adán. Notemos la afinidad etimológica entre *capitalidad* y *recapitulación.* En virtud de esa afinidad podemos decir—y creemos que no es un vano juego de palabras—que la recapitulación de Adán en Cristo no es sino la apropiación o absorción de la capitalidad de Adán. Y esta recapitulación, así entendida, es la que propia y formalmente constituye a Cristo nuevo Adán. Y, al recapitular en sí a Adán, por el mismo caso, como antes hemos notado, Cristo, en él y con él, recapitula en sí a toda la humanidad. En consecuencia, como lo era Adán en virtud de su capitalidad, así es Cristo en virtud de la recapitulación, el Hombre por antonomasia, el Hombre virtual y representativamente universal.

Mas esta universalidad se halla de manera muy diferente y aun opuesta en el primer Adán y en el segundo. Uno y otro son, sin duda, como el centro de la humanidad. Pero mientras el primero es el centro de donde parte y se dispersa la humanidad, el segundo es el centro de convergencia donde toda ella se encuentra, se da la mano y se unifica. Si Adán es el padre de los hombres, Cristo es el hijo del hombre, el fruto de la humanidad. Hermosamente dijo Fr. Luis de León en el nombre de *Pimpollo* que «este universo todo, cuan grande y cuan hermoso es, lo hizo Dios para fin de hacer hombre a su Hijo y para producir a luz este único y divino *fruto* que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas».

Esta consideración nos lleva a considerar más particularmente en la carne de Cristo la base física o natural de su solidaridad con los hombres. Ni la identidad específica ni el parentesco de la sangre bastan, como hemos dicho, para explicar cómo y por qué en la carne de Cristo se halla concentrada nuestra carne, de modo que podamos decir con San León: «cuius caro nos sumus». La razón, maravillosamente profunda, la insinúa San Ireneo al decir que Cristo era engendrado por María como recapitulación de Adán, es decir, que en la carne que con la generación comunicaba la Madre al Hijo estaba recapitulado Adán, y con él toda la humanidad. Procuremos sondear la profundidad de los consejos divinos.

Dios va a iniciar la economía de la reparación humana. Si la ruina comenzó por una mujer, por una mujer, también, había de comenzar la reparación. Atinadamente notaba un anónimo escritor de la antigüedad cristiana: puesto que de todas las calamidades humanas «femina causa fuit», con razón ahora «ad feminam causa revertitur» (ML 39,1984-85). Esta mujer es María. Su primera intervención es un acto de fe y de obediencia: antítesis y anulación de la incredulidad y desobediencia de Eva. Pero es algo más. Dios quie-

re concertar una nueva alianza con la humanidad. ¿Quiénes representan a las dos partes contratantes? Responde la tradición cristiana: de parte de Dios, un ángel; de parte de la humanidad, una mujer, María. María, pues, da su asentimiento a los requerimientos divinos, revestida con la representación de toda la humanidad; su palabra es el sello de la nueva alianza. Pero el sí de María tenía, además, un objeto más concreto y más personal: la maternidad del Hijo de Dios, que quiere hacerse Hijo del hombre. Con el mismo sí asiente también María a este requerimiento de Dios. Y entonces ella, representando y encarnando en sí la humanidad entera, juntamente con la carne de sus entrañas maternales, comunica al Hijo del hombre la representación de la humanidad, la recapitulación de Adán y de todo el linaje humano. La nueva Eva engendra al nuevo Adán. A la luz de estas consideraciones, cuán verdaderas y profundas aparecen aquellas palabras de San Ireneo: «Verbum ex Maria recte accipiebat generationem Adae recapitulationis».

Pero faltaría algo a este esbozo de la solidaridad de Cristo con los hombres si olvidásemos un factor importantísimo, principio de estrechísima unidad: el amor, y no cualquier amor, sino el más unitivo de todos los amores, el amor de esposo. San Pablo expresa esta solidaridad bajo la imagen de místicos desposorios entre Cristo y la humanidad, destinada a ser su Iglesia. El origen de estos desposorios es el amor: *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea* (Ef. 5,25). Lo que de los esposos se dice en el Génesis: *Et erunt duo in carne una* (Gén. 2,24), es para San Pablo un gran misterio, *sacramentum magnum,* que sólo en Cristo y la Iglesia halla su plena realización (Ef. 5,32). A la luz divina de este amor, casi palidecen la unidad de carne y la unidad de persona moral, que, a semejanza de la solidaridad de Adán con su descendencia, hemos hallado anteriormente en la de Cristo con los hombres. El Corazón de Cristo, Corazón de amor, como hermosamente decía Santa Margarita María Alacoque, es la razón suprema y el símbolo más expresivo de esta solidaridad.

Para concluir o resumir todo lo dicho, quizá no sea inútil la comparación de la solidaridad con la unión hipostática. Como en virtud de ésta el Verbo de Dios asume y junta sustancialmente consigo en unidad de persona una naturaleza humana singular, así en virtud de la solidaridad asume y se apropia en unidad de persona moral toda la humanidad o todo el linaje humano. Y como de la unión hipostática resulta un supuesto sustancialmente uno, sujeto único de atribución y principio de la comunicación de idiomas, así de la solidaridad resulta también a su modo un supuesto moral o jurídico, sujeto único también de atribución y raíz de otra especie de comunicación de idiomas, en virtud de la cual los pecados de los hombres se computan como si fuesen de Cristo, y la justicia de Cristo se comunica a los hombres. Fruto de la unión hipostática es el Cristo personal; fruto de la solidaridad es el Cristo místico. Esta analogía entre la unión hipostática y la solidaridad parece indicarla

Pío X en el pasaje arriba mencionado: «In uno eodemque alvo castissimae Matris, et carnem Christus sibi assumpsit, et *spiritale* simul corpus adiunxit» (2 febrero 1904).

III. Concepción más comprensiva del Cuerpo Místico

Hemos demostrado y declarado cómo la solidaridad, elemento formal del Cuerpo Místico, tiene su principio y su raíz en la misma encarnación del Redentor; ahora nos toca sacar la conclusión; es decir, mostrar cómo el resultado obtenido se combina con la concepción común del Cuerpo Místico, la completa y la transforma. No vamos a destruir, sino a edificar; no a rebajar, sino a realzar.

Dos procedimientos podríamos seguir: uno más descriptivo y estético, otro más analítico y científico. El primer procedimiento consistiría en rehacer o reconstruir de una manera más amplia y completa la exposición del Cuerpo Místico hecha anteriormente. El segundo se limita a poner de relieve los nuevos rasgos o la nueva luz que, informada o combinada con el nuevo elemento, adquiere la imagen del Cuerpo Místico. Creemos que entre estos dos procedimientos, la elección no es dudosa tratándose de un estudio de investigación que quisiera ser científico; fuera de que para trazar la imagen ideal, luminosa, divina del Cristo místico, cual la concebía la mente del Apóstol, se necesitarían otras manos y otro corazón: manos de artista, gobernadas por un corazón de santo, las manos y el corazón de un San Juan de la Cruz. Lo único a que podemos aspirar es a no tratar demasiado prosaicamente esta maravillosa *creación* o, según la fuerza de la palabra original, este *poema* (Ef. 2,10), concebido y realizado por el Espíritu de Dios *en Cristo Jesús.*

Para realizar clara y ordenadamente nuestros modestos propósitos, primeramente analizaremos el proceso evolutivo del Cuerpo Místico, en que aparecen dos estadios principales; notaremos luego las diferencias esenciales y características entre ambos estadios y señalaremos finalmente la nueva luz que el primero proyecta sobre el segundo.

1. *Proceso evolutivo en la formación del Cuerpo Místico*

Procuremos subir a los primeros principios. La formación del Cuerpo Místico coincide con el proceso de la redención humana. Ahora bien: en el origen de la redención, o, por así decir, en su misma célula germinal, hallamos estos tres factores: la justicia como elemento real, la solidaridad como elemento moral, la presencia del Hombre-Dios, nuevo Adán, como elemento personal. En función de estos tres elementos hay que concebir y determinar el proceso evolutivo de la redención y, consiguientemente, del Cuerpo Místico. Simplificando lo más posible, podemos señalar en este proceso cuatro momentos o pasos principales: *a)* la constitución del Redentor; *b)* el acto redentivo; *c)* el efecto global de la redención; *d)* su aplicación o realización individual. Más escolásticamente diríamos que son: *a)* el

agente o acto primero; *b)* el acto segundo o la acción; *c)* el efecto formal e inmediato; *d)* los efectos ulteriores o mediatos. Y notemos ya desde ahora que la concepción ordinaria del Cuerpo Místico coincide con este último paso o momento, en que su desenvolvimiento vital ha alcanzado la plenitud o madurez de que es capaz en esta vida terrestre; los tres pasos anteriores constituyen su gradual preparación, o, si vale la frase, su prehistoria, o, mejor, su protohistoria. En otros términos: los tres primeros momentos forman juntos el estadio de preparación; el cuarto, su estadio de perfección. Con esta observación podremos entrever cómo sólo a la luz del primer estadio podemos contemplar en toda su plenitud las maravillas del segundo estadio.

a) *El agente de la redención.*—El pecado de Adán había violado el orden de la justicia, había privado a toda la humanidad de la justicia original, había armado contra sí y contra toda su posteridad la justicia vengadora de Dios. En la reparación de todos estos estragos, Dios quiso proceder por vía de estricta justicia y, consiguientemente, conforme al plan de recirculación o desquite. Esta voluntad de Dios postulaba necesariamente dos cosas: la encarnación de una persona divina y el principio de solidaridad. Estas dos condiciones, humanidad y solidaridad, que constituían formalmente al Redentor y hacían de El un segundo Adán, entrañaban en sí la *incorporación* de todo el linaje humano en la persona del Hombre-Dios. Esta primera incorporación era la fase inicial del Cuerpo Místico de Cristo. Examinemos más en particular esta incorporación.

El Hombre nuevo ha incorporado consigo al hombre viejo; es decir, el Hombre nuevo, principio de justicia, ha encerrado, compendiado y concentrado en sí al hombre viejo, reo de pecado y de muerte. La justicia y el pecado, estas dos fuerzas antagónicas, se han encontrado y puesto en contacto en la persona del nuevo Adán. El conflicto, el choque, el estallido, fatalmente había de producirse. De dos maneras. Por un lado, la justicia del nuevo Adán, envuelta y como eclipsada por el pecado de la vieja humanidad, atraía sobre sí los rayos vengadores de la divina justicia. Por otro lado, el Corazón del Redentor, oprimido por el peso del pecado humano como por una losa, sentía indecibles angustias, que le ponían en trance de muerte. La coexistencia o compenetración de la justicia propia y del pecado apropiado constituían un estado de violencia angustiosísima. Los trasudores de sangre y la agonía de Getsemaní, lo mismo que el misterioso desamparo de la cruz, no son sino manifestaciones o efectos del estado de violencia que torturaba al Redentor, y son para nosotros la prueba más decisiva y elocuente de la verdad con que El se había apropiado y hecho suyos nuestros pecados; prueba al mismo tiempo de que la solidaridad del nuevo Adán con la vieja humanidad es algo más que una bella metáfora. Morir por pecados ajenos, no apropiados, hubiera sido dulce al amor y a la generosidad de su Corazón; pero apropiarse estos pecados, quedar envuelto y penetrado de ellos, sentirlos, en frase del Beato Avila, como víboras ponzoñosas asidas de su Corazón; verse hecho *pecado* y *maldición* de Dios, como dice San Pablo, le hizo sudar sangre y le arrancó aquel grito desgarrador: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*

b) *El acto de la redención.*—Cuando el conflicto de las dos fuerzas antagónicas alcanzó su máxima tensión se produjo el pavoroso estallido: el rayo de la justicia divina, la muerte del Redentor, el acto de la redención. La sentencia de muerte, fulminada contra el viejo Adán, recaía ahora en el nuevo. Pero notemos el misterio y la eficacia de la solidaridad. Solidario había sido el pecado y solidaria era ahora la expiación, solidaria la muerte. *El hombre viejo*—dice San Pablo—*fue crucificado con Cristo, para que sea destruido el cuerpo del pecado* (Rom. 6,6). En virtud de la solidaridad, hecho el hombre viejo cuerpo del nuevo Adán y hecho el nuevo Adán cabeza del hombre viejo, como el pecado del cuerpo se hizo pecado de la Cabeza, así la muerte de la Cabeza fue muerte de todo el cuerpo. La justicia de Dios fue perfecta. Donde estaba el pecado, allí recayó la muerte. *Per peccatum mors.* Pero luego, *per iustitiam vita.*

c) *El efecto formal de la redención.*—Los efectos de la redención son de dos géneros diferentes: unos son inmediatos y absolutos; otros, posteriores y condicionados. Estos segundos culminan en la gracia santificante, causa formal única de nuestra justificación, como definió el concilio Tridentino (Denz. 799). Pero preguntamos: ¿anteriormente a esta justificación personal o individual, que normalmente se alcanza por la fe y el bautismo, no existe otra justificación general o global, efecto inmediato y formal de la redención, en virtud de la cual la justicia de Cristo se hace justicia nuestra, es decir, la justicia de la Cabeza se comunica formalmente a la humanidad a El incorporada? Antes de responder a este problema delicado notemos la posición que respecto de él adoptó el protestantismo. A la luz de la distinción, establecida entre tanto hipotéticamente, entre los dos momentos de nuestra justificación, podremos apreciar debidamente las dos tremendas equivocaciones de que fue víctima el protestantismo. Primeramente confundió estos dos momentos, trasladando al segundo lo que era propio del primero. En segundo lugar imaginó una justicia forense y ficticia, doblemente reprobable, por cuanto ni borraba o cancelaba los pecados ni reconocía renovación alguna interior, espiritual y sobrenatural. Oscilando entre la posición protestante y la tesis católica, algunos, como Seripando, si no incurrían en la segunda equivocación, no evitaban la primera. Y la misma equivocación despunta a las veces en algún escritor católico que, seducido por la idea de no tener otra justicia que la justicia de Cristo, viene a dejar en la sombra la justicia propia y personal, definida por el Tridentino. En vista de esas equivocaciones, y para no reincidir en ellas, ¿habremos de negar que anteriormente a la justificación propia y personal de que habla el Tridentino se obrase en la humanidad incorporada a

Cristo cierta manera de justificación moral, no ficticia, que fuese la apropiación o comunicación de la justicia misma de Cristo? Hay que reconocer que San Pablo diferentes veces parece afirmar semejante justificación como efecto formal, inmediato y absoluto de la redención de Cristo. Dejando otros textos, escribe a los Romanos: *Como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los que eran muchos, así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos* (Rom. 5,19). Nos apresuramos a reconocer que esta afirmación, aun tomada en su sentido obvio, no representa todo el pensamiento del Apóstol; pero preguntamos: sin ser exclusiva, sin ser expresión de todo su pensamiento, ¿esta afirmación no hay que interpretarla como suena, a la letra? Dos razones parecen indicar que sí. Por una parte, la expresión *constituidos justos,* que parece tomada del léxico aristotélico, tiene sentido de causalidad más bien formal que eficiente. Por otra parte, la antítesis con la desobediencia de Adán, por la cual los hombres *fueron constituidos pecadores,* confirma el mismo sentido de causalidad formal, dado que el pecado de Adán no sólo fue ejemplo o provocación de otros pecados, sino que él mismo, aun cuando otros pecados no hubiese, constituyó pecadores a los hombres. Ahora bien: si conforme al conocido principio hermenéutico hay que admitir el sentido obvio de un texto, siempre que no se oponga alguna sólida razón, parecer que habrá que admitir la interpretación obvia del texto aducido, que, como expresión parcial del pensamiento paulino, nada tiene que ver con la doble equivocación del protestantismo o con sus inconsideradas derivaciones. Pero confesamos que, a pesar de todo, no nos atreveríamos a proponer semejante interpretación si no la viéramos propuesta por un maestro de autoridad tan indiscutible en esta materia como el gran Doctor de la Iglesia San Roberto Belarmino, el debelador implacable de la justificación protestante. Refiriéndose al texto paralelo en que se apoyaban los protestantes: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficiamur* (sic) *iustitia Dei in ipso* (2 Cor. 5,21), escribe el santo Doctor: «Hac igitur falsa expositione reiecta, tribus modis potest hic locus exponi». Copiaremos sólo el primer modo, que es el que ahora nos interesa: «Uno modo, ut iustitia Dei sit iustitia ipsa divina, quae est in Christo. Quae iustitia nos esse dicimur, non in nobis, sed in illo, quia ipse est caput nostrum, et quod convenit capiti, convenit etiam membris, non ut sunt membra distincta a capite, sed ut faciunt unum, et sunt unum cum ipso... Et sicut nos dicimur iustitia in illo, non quia simus formaliter iusti iustitia eius, sed quia sumus membra eius, sic etiam contra dicitur ipse peccatum, non quia sit formaliter peccator, sed quia caput est nostrum, et peccata nostra sua esse voluit, ut pro eis satisfaceret» *(De iustificatione impii* l.2 c.10). Recordemos que aun los más funestos errores suelen ser medias verdades: verdades mutiladas y mezcladas con falsedades. El que los protestantes tomasen de San Pablo una verdad parcial y la desfigurasen lastimosamente no es razón para que nosotros abandonemos esa parte de

verdad; la escoria en que ellos la envolvieron no nos da a nosotros derecho para reprobarla o desecharla por miedo injustificado o por pereza en aquilatarla.

Admitida ya la verdad de esta justificación en Cristo Jesús, procuremos declararla brevemente. Acaso su simple declaración sea su más eficaz apología.

El pecado de Adán había violado y trastornado el orden de la justicia. Esta violación había roto las relaciones pacíficas y amorosas entre Dios y la humanidad: Dios estaba terriblemente irritado contra la humanidad; la humanidad no podía esperar de Dios sino la ejecución de su sentencia de muerte. Interviene el Redentor, en nombre de toda la humanidad, cuyo pecado se había apropiado, a cuya condenación se había sometido; y con su muerte, ejecución de la sentencia divina, expía el pecado la humanidad y restablece el orden violado de la justicia. Con esto se reanudan las relaciones pacíficas entre Dios y la humanidad. Dios está dispuesto ya de su parte a hacer gracia a la humanidad, y la humanidad adquiere la posibilidad, y aun en cierto modo el derecho, por los méritos del Redentor, de ser recibida nuevamente en la gracia de Dios. En el orden real de la ejecución nada se hace todavía; pero en el orden ideal de la intención está ya todo preparado. Todo esto implica un cambio radical en la situación de la humanidad respecto de Dios; la humanidad, en cuanto incorporada a Cristo, ha pasado del régimen de ira al régimen de gracia, del estado de pecado al estado de justicia; verdadera justificación, que la pone, por así decir, en regla con Dios. Todo en virtud de la solidaridad, por la cual, como nuestro pecado obró sobre Cristo haciéndole en nosotros pecado, así ahora reacciona la justicia de Cristo sobre nosotros haciéndonos justicia en El. Cada individuo en particular permanece aún en el pecado; pero la humanidad, específicamente considerada, ha quedado ya justificada. Y esta justificación ideal es el anuncio y la prenda de la justificación real y personal.

Estos tres primeros pasos en el proceso evolutivo de la rendención constituyen, como hemos dicho, el primer estadio, preliminar y aun rudimentario, si se quiere, del Cuerpo Místico de Cristo; el cuarto constituirá el segundo estadio, de pleno desenvolvimiento y madurez, efecto ulterior y mediato o aplicación real e individual de la misma redención.

d) *Efectos ulteriores de la redención.*—No nos detendremos en explicarlos largamente. Lo que hemos indicado más arriba y lo que después tendremos que añadir nos ahorra de largas explicaciones. Un punto solamente conviene poner de relieve, y es que cuanto, por una parte, enseñan los teólogos sobre la gracia santificante y sus efectos, y cuanto, por otra parte, enseña San Pablo sobre la vida del Cuerpo Místico de Cristo, todo es una misma realidad: verdad más analítica y abstracta en los teólogos, más sintética y viviente en el Apóstol; pero al fin una misma verdad. La gracia santificante que nos hace hijos adoptivos de Dios y herederos de la eterna bienaventuranza, es la vida divina que los miembros de Cristo viven

en el Cuerpo Místico de Cristo, animado, informado y vivificado en el Espíritu de Cristo.

Supuesta esta identidad, lo que ahora más nos interesa es cotejar entre sí los dos estadios del Cuerpo Místico, para adquirir de él una noción más plena y más conforme al pensamiento de San Pablo.

2. *Diferencias esenciales entre los dos estadios del Cuerpo Místico*

Interesa sobremanera determinar las diferencias esenciales que distinguen los dos estadios del Cuerpo Místico. En ambos estadios la humanidad es incorporada a Cristo como a su cabeza; pero esta incorporación es en ellos sustancialmente diversa. Comencemos por la diferencia que consideramos fundamental.

En el segundo estadio, la humanidad incorporada a Cristo es la humanidad en su existencia real, es la colectividad humana integrada por los individuos, o, en términos más precisos, la humanidad colectivamente universal. No es tan fácil determinar en qué sentido hay que entender la humanidad incorporada a Cristo en el primer estadio. Se trata, sin duda, de la humanidad en cierto sentido universal; pero ¿de qué universalidad se trata? Es éste un punto interesante que no sabemos se haya estudiado. Por de pronto, no se trata de una universalidad propiamente colectiva ni simplemente representativa, sino más bien de una universalidad que pudiéramos llamar jurídica, que fuese en el orden moral lo que en el orden lógico es la universalidad metafísica; es decir, que teniendo como fundamento la realidad objetiva, recibiese su complemento formal de un acto de la voluntad, que sería en nuestro caso la voluntad divina de transfundir moralmente a Cristo toda la humanidad, de modo que Cristo fuese jurídicamente el Hombre por antonomasia, todo hombre, la humanidad entera.

Pero prescindiendo de esas sutilezas escolásticas, podríamos distinguir más llanamente la diferencia que deseamos determinar, apelando a la conocida expresión agustiniana que llama a la humanidad, infestada por el pecado original, *masa condenada*. Según esto, podríamos decir que en el primer estadio la humanidad es incorporada a Cristo a manera de masa informe; en el segundo, a manera de cuerpo organizado; es decir, que en el primer estadio no presenta todavía la diferenciación de miembros y de funciones orgánicas que presenta en el segundo. En el primero es la humanidad confusa o amorfa, como abstraída y despojada de toda diferencia individual, que, contaminada por el pecado antes de la redención, queda después de ella purificada o liberada del pecado; en el segundo, en cambio, es la colectividad de los individuos, que, justificados en virtud de la sangre redentora por la fe y el bautismo, son, cada uno de por sí, miembros del Cuerpo Místico unidos a la cabeza, que es Cristo.

Esta diferencia fundamental explica la diferente manera como es justificada la humanidad en cada uno de los dos estadios. Si en el primero la humanidad está en Cristo en masa y jurídicamente, su justificación no puede ser sino en masa o genéricamente y de derecho o en principio; derecho que, por lo demás, radica en sólo Cristo y que sólo por cierta comunicación se extiende a la masa. Si, en cambio, en el segundo estadio la humanidad se halla unida a Cristo individualmente y de hecho, individual y de hecho es su justificación. Es lo que antes indicábamos: que la justificación propia del primer estadio no es sino puramente ideal, radical, virtual; la del segundo, por el contrario, es plenamente real, formal, actual.

Esta misma diferencia se entenderá mejor si se considera en función del Espíritu Santo. En el primer estadio, el Espíritu Santo, confinado, por así decir, a la cabeza, no se comunicaba al cuerpo todavía: *Nondum enim erat Spiritus [datus], quia Iesus nondum erat glorificatus* (Jn. 7,39); sólo cierta disposición extrínseca o cierto derecho a una ulterior o futura comunicación residía en el cuerpo o en la masa. En cambio, en el segundo estadio, consumada la redención por la glorificación del Redentor, es decir, por su muerte y resurrección, el Espíritu Santo se comunica y extiende y derrama profusamente de la cabeza a todos los miembros del Cuerpo Místico, y los informa y alienta y vivifica como verdadero principio vital de vida divina.

Este doble momento de la justificación guarda cierta analogía con el doble momento del pecado original: el momento en que se comete y el momento en que se contrae. En el primero, la humanidad, concentrada jurídicamente en Adán, participa como unidad específica en el acto del pecado; en el segundo, los individuos, cada hombre en particular, en virtud de la generación carnal, contraen el pecado de Adán, que, como enseña el Tridentino, «propagatione... transfusum, omnibus inest unicuique proprium» (Denz. 790). A la generación carnal, vehículo del pecado de Adán, responde o se contrapone la regeneración espiritual, en que se comunican la justicia y la gracia de Cristo.

Dos cosas conviene notar aquí, base de lo que luego vamos a decir. Primeramente, la incorporación jurídica o moral, si es característica del primer estadio, no es, con todo, exclusiva de él, dado que permanece en el segundo. Si en el segundo intervienen elementos ontológicos o físicos, cuales son, principalmente, la infusión del Espíritu Santo y la de la gracia santificante, no por eso hay que pensar que cesan o desaparecen los elementos jurídicos o morales, iniciados en el primer estadio. Hay que recordar también y tener muy presente que los valores morales o jurídicos no son en manera alguna meras entidades de razón ni menos ficciones irreales o imaginarias. El mundo moral y jurídico es en su orden tan real y objetivo como el mundo físico, y a las veces mucho más importante bajo muchos conceptos. Recordemos el enorme valor real y objetivo de una ley, de un contrato, de un testamento, de un juramento o un voto, de una sentencia judicial o de una dispensa, del dominio de propiedad o de jurisdicción, de la validez o licitud, en una palabra,

de los derechos y obligaciones que llenan y sostienen toda la vida individual y social humana. No es, por tanto, atenuar la significación o rebajar la importancia de la incorporación de los hombres en Cristo el calificarla de jurídica o moral.

3. *Conexión entre los dos estadios del Cuerpo Místico, o el segundo a la luz del primero*

Vamos, por fin, a recoger el fruto de toda esta laboriosa disquisición. Quiera Dios que sea colmado.

Estado de la cuestión.—Ante todo, determinemos el sentido del problema. Los dos estadios del Cuerpo Místico son sucesivos: del primero, como de término inicial *(a quo)*, se pasa al segundo, como término final *(ad quem)*. ¿Qué elementos nuevos aparecen en el segundo que no estén en el primero y cómo se producen? Sin necesidad de recordar todos los elementos del Cuerpo Místico según la concepción ordinaria antes expuesta, bastará para precisar el estado de la cuestión fijarse en los tres más fundamentales y característicos: la condición de los miembros, el oficio de la Cabeza, la acción del Espíritu Santo. Respecto de los miembros se pregunta: ¿Cómo y por qué la masa amorfa del primer estadio se plasma y diferencia en órganos diversos y variadas funciones? ¿Cómo y por qué la justicia puramente moral del primer estadio se convierte en *justificación de vida*? (Rom. 5,18). Y la cabeza, ¿por qué pasa del sentido impropio o más lato al sentido estricto u orgánico del segundo? Por fin, ¿por qué el Espíritu Santo, confinado a la cabeza en el primer estadio, se derrama en el segundo a todo el cuerpo? ¿Cómo se operan todos estos cambios radicales?

Evolución, no superposición.—Comencemos por determinar la índole o significación del cambio operado. Este cambio no es efecto de una adición o superposición de nuevos elementos más o menos ajenos o extrínsecos, sino un desenvolvimiento interno de los principios entrañados en la misma incorporación o solidaridad inicial, comparable al proceso de la evolución vital, determinado por principios intrínsecos; es, como ahora suele decirse, una superación. De ahí que la relación entre los dos estadios no es la que media entre dos seres distintos, sino la que existe entre dos fases o formas sucesivas de un mismo ser. Por consiguiente, la comparación del injerto con que muchas veces se quiere expresar la incorporación de los hombres en el Cristo místico no es del todo exacta. El injerto no estaba en el árbol antes de ser injertado en él; en cambio, los hombres ya antes de ser miembros diferenciados y vivientes del Cuerpo Místico en su segundo estadio estaban incorporados a Cristo.

Podemos precisar más particularmente la índole de esta transformación evolutiva en los tres elementos principales antes señalados: los miembros, la cabeza, el Espíritu Santo.

En los miembros.—Ya antes hemos indicado que la relación que media entre la justificación de la humanidad en el primer estadio y la que es característica del segundo es la misma que existe entre lo ideal y lo real, entre lo radical o virtual y lo formal o actual, entre el derecho y el hecho. Ahora podemos añadir que la misma masa amorfa del primer estadio es la que por vía de diferenciación se transforma en el cuerpo orgánico del segundo. Lo que antes estaba implícito, ahora se hace explícito; lo indeterminado, universal, impersonal, se determina, se individualiza y, en cierta manera, se personifica; lo que parecía homogéneo, se jerarquiza. En una palabra, la potencia se convierte en acto. Con esto se entenderá mejor lo que antes decíamos: que limitarse al segundo estadio, conforme a la concepción usual, era *arrancar la flor de su raíz.*

En la cabeza.—La diferenciación de los miembros repercute, a su modo, en la cabeza del Cuerpo Místico. En el primer estadio, Cristo es cabeza de la humanidad sólo en el sentido moral, más o menos metafórico, de preeminencia, supremacía, prepotencia; mas no en el sentido más propio y característico de órgano superior que domina, gobierna y mueve todo el cuerpo. La razón es obvia. Donde el cuerpo se concibe como una masa amorfa e inactiva, es decir, sin órganos diferenciados y sin funciones vitales variadas, tampoco la cabeza puede concebirse como órgano que ejerce las funciones capitales propiamente dichas. En este primer estadio, el oficio de Cristo como cabeza de la humanidad es análogo al de Adán respecto de toda su descendencia: el de cabeza puramente moral o jurídica. Al contrario, en el segundo estadio, el Cuerpo Místico, una vez organizado o diferenciado, reclama la presencia de una cabeza como órgano supremo y director, como motor primero y universal. Pero notemos, para nuestro propósito, que la cabeza del segundo estadio no es otra distinta, sino la misma del primer estadio, la cual, al organizarse el cuerpo, asume o desenvuelve las funciones orgánicas, latentes o implícitas en el estadio anterior.

En el Espíritu Santo.—Notemos la diferente y aun contraria actitud, por así decir, del Espíritu Santo en ambos estadios. En el primero, anteriormente a la redención, decía Dios: *Non permanebit Spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est* (Gén. 6,3). Y aun después de consumada la redención: *Nondum... erat Spiritus [datus], quia Iesus nondum erat glorificatus* (Jn. 7,39). En cambio, en el segundo estadio anunciaba San Pedro con palabras de Ezequiel: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem* (Act. 2,17; Joel 2,28). Y San Pablo escribía: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5,5). Pero esta generosa efusión del Espíritu Santo en el segundo estadio estaba ya preparada en el primero. Aunque confinado entre tanto a la cabeza; pero al consumarse la redención, el Espíritu Santo tendía y, por así decir, pugnaba por derramarse sobre todo el cuerpo.

Los principios de la transformación.—Hemos indicado el hecho y el modo de la transformación realizada en la humanidad al pasar del primer estadio de la incorporación al segundo; hay que señalar

ahora las causas o principios o potencias de semejante transformación. A tres podemos reducirlas: dos activas y una pasiva.

La primera potencia activa es la cabeza, Jesu-Cristo en cuanto hombre, el cual, por su dignidad personal y por sus merecimientos, contiene en sí energía potentísima, primero para atraer e incorporar consigo a toda la humanidad, y luego para comunicarle el impulso del desenvolvimiento vital, esto es, para hacerla pasar del estado de masa informe e inactiva al estado de organismo viviente. Esta potencia de Cristo-Hombre es de orden puramente jurídico o moral.

La segunda potencia activa, de orden físico, es el Espíritu Santo, el cual, con su presencia íntima, con su acción y sus carismas, produce toda la vida sobrenatural del Cuerpo Místico y de cada uno de sus miembros: *Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* como dice el Apóstol (1 Cor. 12,11). Mas, como antes hemos dicho, este Espíritu santificante, si por apropiación es el Espíritu Santo, propiamente es la potencia santificadora de la divinidad, de Dios en cuanto Dios. Por consiguiente, poseyendo por identidad esta potencia santificadora, no menos que el Padre y el Espíritu Santo, Jesu-Cristo reúne o resume en su persona la doble energía que produce el desenvolvimiento vital del Cuerpo Místico: la energía moral, en cuanto hombre; la física, en cuanto Dios [3]. Consérvese este dato para lo que después diremos. Por ahora, notemos de paso dos pormenores exegéticos, que no carecen de interés. Si *Espíritu Santo* se atribuye por apropiación a la tercera persona de la Trinidad, se explica la distinción con que habla San Pablo del Espíritu Santo y de Jesu-Cristo en este texto: *Iustificati estis in nomine Domini* [*nostri*] *Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* (1 Cor. 6,11); donde presenta a Jesu-Cristo como causa moral de nuestra justificación y al Espíritu de Dios como causa física. En cambio, en este otro texto: *Dominus autem Spiritus est* (2 Cor. 3,17), que hay que traducir *el Señor es el Espíritu,* identifica, según su interpretación más probable, al Señor, Jesu-Cristo, con el Espíritu; es decir, con la potencia santificadora de la divinidad. Y en consonancia con este sentido hay que entender aquel otro texto, capital en la Mística: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor. 6,17).

A esta doble potencia activa corresponde la potencialidad pasiva de la humanidad incorporada a Cristo. La cual, si en el primer estadio se concibe a manera de masa amorfa, posee, empero, la capacidad o aptitud de recibir el influjo moral de la Cabeza y la acción del Espíritu Santo, y bajo este influjo y esta acción diferenciarse y organizarse, es decir, transformarse ella misma en el organismo viviente que con toda propiedad se llama el Cuerpo Místico de Cristo. Pero no olvidemos que si estado amorfo y organismo son diferentes, es, con todo, uno mismo el cuerpo en ambos estados, que es una misma la humanidad indeterminada o indistinta del primero y la colectividad individualizada y organizada del segundo.

[3] No nos oponemos, antes lo consideramos muy probable, a que Jesu-Cristo hombre actúe como causa instrumental *física* en la producción de la gracia; pero hemos preferido no complicar con este nuevo elemento un problema ya de suyo complicadísimo.

Esfera social y esfera individual.—Para comprender mejor la capacidad de la humanidad en el primer estadio hay que tener presente que esta potencialidad pasiva, actuada por la acción de Cristo y del Espíritu Santo, de la cabeza y del alma, se desenvuelve en dos esferas diferentes: la social y la individual. Socialmente, la humanidad se transforma en la Iglesia, con su jerarquía, su magisterio y su sacerdocio. Individualmente, la muchedumbre humana, indistinta y como confusa o amalgamada en el primer estadio, se convierte, al pasar al segundo, en la colectividad de individuos distintos, que, si son miembros del Cuerpo Místico, en íntimo contacto e intercambio unos con otros, no por eso pierden su valor y significación propia y personal. Es admirable en San Pablo la harmonía con que combina la tendencia social o corporativa de la Iglesia con la tendencia individual de la persona humana: harmonía tan distante del socialismo absorbente como del liberalismo disgregador. Ni la Iglesia anula la personalidad humana, ni el interés personal debilita el sentido social. Las relaciones sociales de los miembros con el cuerpo total de la Iglesia no suprimen ni aflojan las relaciones personales de cada hombre con la Cabeza, Cristo, y con el alma, el Espíritu Santo. Y repitamos que estos dos órdenes de realidades, sociales y personales, eran ya posibilidades en la humanidad incorporada a Cristo en el primer estadio.

A la luz de todas estas observaciones creo estamos ya preparados para afrontar el problema, que considero fundamental y primario en el Cuerpo Místico.

La doble concepción del Cuerpo Místico: la dualidad resuelta en unidad.—Hemos notado al principio la doble manera de concebir el Cuerpo Místico: o por vía de unión o por vía de identidad. En la primera, la Iglesia se concibe como cuerpo unido a la cabeza, pero contradistinto de ella. En la segunda, Cristo y la Iglesia, como compenetrados e inefablemente identificados, se conciben como una misma cosa, como una unidad que entera recibe el nombre de Cristo. En la primera tenemos el Cuerpo Místico de Cristo; en la segunda, el Cristo místico. En este supuesto surge imperioso el gran problema: ¿Qué conexión tienen entre sí esas dos concepciones? ¿Predomina la una sobre la otra? ¿Pueden reducirse a una sola? ¿El dualismo puede resolverse en la unidad?

La importancia y gravedad del problema salta a la vista: si subsiste el dualismo, la concepción del Cuerpo Místico ha de ser forzosamente incoherente e imprecisa. Pero no es menor la dificultad del problema, que nadie, que sepamos, ha resuelto, ni siquiera formulado. ¿Será osadía ensayar una solución?

La base de la solución nos la suministra San Pablo en aquel pasaje de su Epístola a los Gálatas: *Con Cristo estoy crucificado, pero vivo..., no ya yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso que ahora*

vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí (Gál. 2,19-20). Sin pretender, por ahora a lo menos, agotar el riquísimo contenido de este texto, sólo un punto queremos recalcar: la doble vida de que habla el Apóstol; la que él vive en Cristo o Cristo en él y la que él vive en carne. Para entender la primera hay que comenzar por declarar la segunda. *Vivir en carne* no puede ser vivir vida puramente natural, pues semejante vida en carne dice el Apóstol que la vive *en la fe de Dios y de Cristo;* es, por tanto, vida sobrenatural. Y si así es, la primera vida en Cristo, aunque también sobrenatural, ha de significar algo más, y este algo más, según las declaraciones del mismo Apóstol, no es otra cosa sino que esa vida no tanto es él quien la vive cuanto Cristo quien la vive en él. La diferencia, por consiguiente, entre ambas vidas es de orden personal: la primera es vida de Cristo, que ha absorbido místicamente la personalidad de Pablo; la segunda es la vida personal del mismo Apóstol.

Esta doble vida o doble existencia no sólo explica la dualidad de concepciones y señala su conexión, sino que, además, la resuelve en la unidad.

Explica la dualidad. La existencia moralmente absorbida y en cierta manera impersonal explica perfectamente la identificación propia del primer modo de concebir el Cristo místico; como, a su vez, la existencia propia y personal explica la unión propia del segundo modo de concebir el Cuerpo Místico de Cristo. La unión propiamente dicha presupone la distinción, como la identidad la suprime.

Explica también las relaciones y propiedades características de ambas concepciones. La primera, de identificación, es evidentemente más honda; la segunda, de unión, es, a primera vista a lo menos, más extrínseca. En cambio, bajo otros aspectos, la primera es más elemental o más pobre; la segunda es incomparablemente más rica no sólo por la variedad de miembros y de funciones, sino principalmente por la opulenta efusión del Espíritu Santo. En este sentido, ambas concepciones se completan recíprocamente, por cuanto, combinándose y fundiéndose en una sola, forman una concepción integral, que de la primea recibe su íntima profundidad y de la segunda su fecundidad y plenitud. Con tal combinación, la dualidad se resolvería ya de cierta manera en la unidad. Pero acaso hallemos una unificación más radical. Dios quiera que la sepamos precisar y expresar debidamente.

En la primera concepción, la masa humana está identificada con Cristo. En ella no se distinguen, no aparecen los individuos; pero, si bien implícitos o latentes, allí están. Y cuando en la segunda concepción se dibujan las personalidades y se plasman los miembros, los individuos no vienen de fuera, sino que emergen de la masa primera. Por esto, al presentarse y actuar con su existencia personal, no se desprenden de la masa: son la masa misma plasmada, diferenciada, organizada. Y Cristo, que con su potencia los ha plasmado y dotado de actividad vital, los mira como carne de su

carne y hueso de sus huesos, y no afloja los lazos con que los tenía incorporados consigo. Es decir, la diferenciación o individualización que se produce dentro de la misma masa no afecta a la relación de la masa con Cristo, que se la había asimilado. Tan asimilada o identificada subsiste después de la diferenciación como antes de ella. La dualidad se ha resuelto en la unidad.

Veamos si podemos precisar y ahondar algo más, aunque procurando no caer en la complicada red de sutilezas a que la complejidad de la materia está expuesta. Fijemos bien los términos. La diferencia básica entre ambas concepciones no está propiamente en que una pertenezca al primer estadio y la otra al segundo, ni tampoco en que una sea de orden jurídico o moral y la otra de orden ontológico o físico, ni siquiera en que una se refiera a la especie y la otra a los individuos, sino en que una no dé a los individuos el relieve de personalidad distinta que les da la otra. La razón esencial de esta diferencia está en que el individuo es esencialmente *indivisum in se et divisum a quolibet alio.* El desconocer esta propiedad esencial del individuo, refractario a ser absorbido totalmente por otro, sería caer en un reprobable panteísmo o *pancristismo.* No sólo físicamente, sino moralmente también, el individuo es siempre él, y no puede ser otro, si no se quiere anular el principio de contradicción. Pero, por otra parte, los actos intencionales no sólo de la inteligencia, sino también de la voluntad, pueden prescindir de esa distinción individual y, consiguientemente, aunar y como fundir los individuos en una especie, sea lógica, sea jurídica, según sea el acto intencional que en ellos recae y en cierta manera los informa. En suma, los individuos son, a la vez, intencionalmente reductibles, ontológicamente irreductibles. De ahí la diferencia de las dos concepciones. La de identificación se basa en la reductibilidad intencional de los individuos; la de simple unión, en su irreductibilidad ontológica. Bajo el primer aspecto, Cristo ejerce en los individuos su potencia de absorción; bajo el segundo aspecto, su potencia de atracción. De ahí, consiguientemente, que un mismo individuo, bajo el influjo de esta doble potencia, se sienta a la vez absorbido e identificado con Cristo, atraído y unido a Cristo. Así considerada, la unión es un suplemento de la identificación, que, no pudiendo ser total y absoluta, no pudiendo suprimir la distinción radical, completa su obra con la unión de lo que permanece distinto. Síguese de ahí que de las dos concepciones, la primera, de identificación, es primaria y como sustantiva, mientras que la segunda, de unión, es secundaria y como accesoria. Aunque bajo otro aspecto, como nuestra inteligencia se posa en la sobrehaz de las cosas y con dificultad y limitación penetra en las profundidades de su esencia, por esto la segunda concepción es más obvia y asequible y, consiguientemente, más generalizada. Pero si con el esfuerzo logramos romper la corteza de los seres y adentrarnos en sus constitutivos más íntimos y llegamos a conocerles como son en sí, no es razón que nos quedemos en una concepción más superficial y parcial, renunciando a una

concepción más profunda e integral. En conclusión: la concepción de identificación debe ser la que prepondere y sobresalga al querer explicar la íntima naturaleza del Cuerpo Místico de Cristo, pero sin dar de mano a la segunda, que debe ser su salvaguardia filosófica y también, como veremos, guía práctica o ascética.

Resumiendo, acaso podríamos decir que el proceso de la incorporación de la humanidad en Cristo, siguiendo su innata tendencia, comienza por la absorción o identificación, que luego, al destacarse la distinción individual, se combina con la unión, por cuanto el individuo, siempre identificado en cuanto hombre, se une de nuevo en cuanto distinto; si no preferimos decir que la misma distinción individual, así que se destaca, sea luego en cierta manera superada y como reabsorbida por la potencia avasalladora de Cristo. Así la dualidad se resolvería plenamente en la más perfecta unidad.

En este proceso de unificación hemos considerado hasta ahora la potencia puramente moral o jurídica de Cristo; pero al lado de ella existe de parte del mismo Cristo otra potencia psicológico-moral no menos unitiva: la del amor, a la cual hay que añadir, además, la potencia unificadora del Espíritu Santo. Sin la consideración de estas dos nuevas potencias sería deficiente nuestro conocimiento de la incorporación de la humanidad en Cristo, así por vía de identificación como por vía de simple unión. Hay que examinarlas, pues, aunque no sea sino brevemente.

El amor, el de la amistad principalmente, es una fuerza de unión y de identificación. Con la sobria moderación que le es característica, dice Santo Tomás: «Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet, vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse» (1-2 q.28 a.1 c). Es, por tanto, el amor como la apropiación de la personalidad ajena, o, lo que es lo mismo, la transfusión de una personalidad en otra, o la fusión de dos personalidades en una. Ahora bien: no ha habido jamás amor a los hombres comparable con el amor de Cristo. No es, pues, de maravillar que Cristo, en fuerza de su inmenso amor, haya incorporado, unido e identificado consigo a toda la humanidad. Son dignas de notarse las tres fórmulas con que el Apóstol expresa este amor de Cristo a los hombres: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* (Gál. 2,20); *Dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Ef. 5,2); *Dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea* (Ef. 5,25): me amó, nos amó, amó a la Iglesia; amor individual, amor universal, amor social; amor, por tanto, con que incorporó consigo a cada hombre y a todos los hombres, así individual como socialmente considerados. Esta incorporación, según lo dicho anteriormente, respecto de la humanidad globalmente considerada, es de identificación; respecto de los individuos o de la Iglesia como corporación organizada, es de unión; pero de una unión que se basa en la identificación lógicamente previa y se consuma en una nueva fase de identificación por cuanto Cristo mira definitivamente a

cada hombre no tanto como algo suyo, sino como a sí mismo. De todos modos, el amor, al menos considerado como coeficiente de la potencia absorbente y avasalladora de Cristo, antes declarada, contribuye poderosamente a reforzar o intensificar su obra unificadora.

Más misteriosa es la potencia unificadora del Espíritu Santo, que sólo a la luz de la más alta metafísica y de la más sublime mística podría declararse convenientemente. Por eso aquí nos habremos de contentar con someras indicaciones.

El Espíritu Santo es el lazo o el aglutinante que une íntimamente a Cristo con el hombre. Para apreciar, por tanto, la potencia unificadora del Espíritu Santo hay que considerar cómo se une con cada uno de los dos extremos: con Cristo y con el hombre; sólo así puede entenderse cómo los une entre sí.

Por parte de Cristo, la unión no puede ser más íntima. Si por Espíritu Santo entendemos, como debe entenderse en esta materia, la potencia santificadora de la divinidad de Dios en cuanto Dios, es claro que Cristo, como verdadero Dios, posee esta potencia por perfecta identidad.

No podemos decir lo mismo de parte del hombre, si no queremos caer en el panteísmo, que aun en la apariencia hemos de evitar cuidadosamente, cosa que no siempre se ha observado, como era razón. Pero, afortunadamente, no es menester exagerar para encarecer la íntima unión del Espíritu divino con el espíritu humano. Para ello, dando de mano a nuestros laboriosos análisis o menguados alardes de erudición, nada mejor que escuchar al Doctor Extático, San Juan de la Cruz, quien cuanto más ajeno a todo resabio panteísta, con tanta mayor seguridad expresa lo que él mismo había experimentado. Dice así, glosando la canción 12 de su *Cántico Espiritual:* «En el alma del amante... de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante, en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor, el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación del amor. Esto es lo que quiso dar a entender San Pablo cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus*. Que quiere decir: Vivo yo, ya no yo; pero vive en mí Cristo. Porque en decir *vivo yo, ya no yo*, dio a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida más era divina que humana; y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él» (*Obras de San Juan de la Cruz*, doctor de la Iglesia, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D., t.3 p.255-256 [Burgos 1930]). De este maravilloso razonamiento retengamos sólo esta expresión: «El uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»: expresión de la inefable identificación por vía

de amor entre el Espíritu divino y el espíritu humano, obra de la potencia santificadora y divinizadora de la divinidad en el hombre. Quien no estuviere versado en la literatura mística creerá quizá que en el pasaje transcrito San Juan de la Cruz habrá echado el resto a sus ponderaciones, que se tendrán por exageraciones. Pero para quitar un espanto con otro mayor, vamos a transcribir sólo unas frases de otro pasaje asombroso, de tinieblas abismales y de fulguraciones deslumbradoras, que no sabemos tenga rival en ninguna literatura humana. Declarando el primer verso de la canción 39: «El aspirar del aire», escribe el Doctor Extático: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y en el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad... Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios, como Dios aspira en ella, por modo participado. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor?» (ibid., p.416-417).

Fuerza es ya concluir este punto. Si tal es la potencia unificadora del Espíritu Santo y tal su unión con Cristo, ¿cuál será la unidad por El producida entre Cristo y el hombre? Y si esta potencia se concibe como asociando su acción a la doble potencia del mismo Cristo antes mencionada, podremos, finalmente, vislumbrar la verdad y la profundidad de la estrechísima unión y unidad del Cuerpo Místico de Cristo. Que es lo que nos proponíamos declarar.

Pero no puede apreciarse todo el alcance de esta unidad de los hombres *en Cristo Jesús* si no consideramos de alguna manera sus dos aspectos: ascético y místico.

Aspecto ascético y aspecto místico.—La expresión misma de *Cuerpo Místico de Cristo* nos lleva a examinar si el término *místico* se toma solamente en el sentido de *arcano* o *misterioso* o también en el sentido técnico que este término ha adquirido y tiene hoy en los tratados de la espiritualidad cristiana. Pero como, por otra parte, es evidente el uso ascético que ya el mismo San Pablo hace de su doctrina sobre el Cristo místico, es menester estudiar conjuntamente ambos aspectos. Comenzaremos por el ascético, como más asequible.

La aplicación que más frecuente y ahincadamente hace San Pablo de su doctrina favorita es a la caridad fraterna, y más especialmente a la que podemos llamar caridad social. El pasaje más conocido, y que se ha hecho ya clásico, es el capítulo 12 de la primera Epístola a los Corintios. Sigue en importancia la aplicación

que hace a la pureza en varias de sus Epístolas. El pasaje más característico se halla igualmente en la primera a los Corintios, en que, después de satirizar la extraña despreocupación de algunos fieles, exclama: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis?* (1 Cor. 6, 15). También la humildad, aunque más veladamente, la funda San Pablo en la dependencia de los fieles respecto del Cuerpo Místico de Cristo, única fuente de *justicia, santificación y redención* (1 Cor. 1,30). Igualmente podríamos señalar otras virtudes en función del Cuerpo Místico; pero ahora no nos interesa dar su lista completa. Una virtud hemos omitido deliberadamente, la mortificación, de tan grande importancia y continua aplicación en la ascética paulina del Cuerpo Místico; la razón es el valor preferentemente místico que dentro de la síntesis paulina presenta la mortificación. Vamos a comprobarlo, pasando ya a tratar del aspecto estrictamente místico.

La mística de San Pablo está todavía por escribir. Notamos el hecho de que el P. Prat, en su magnífica *Teología de San Pablo,* en que tanta cabida da a su ascética, ni palabra dice de su mística. Claro que tampoco la vamos a tratar ahora nosotros. Sólo un punto nos interesa destacar y demostrar: que la concepción teológica del Cuerpo Místico será deficiente si no se considera su aspecto y su valor místico.

Que, generalmente, al lado de la mística específicamente teológica exista también una mística cristológica en San Pablo, creemos haberlo ya demostrado en otro lugar[4]. Ahora, para corroborar y completar lo que antes dijimos, nos ceñiremos a un solo punto, acaso el más característico de la mística paulina: la mortificación mística, tema que considerarán de actualidad los que tengan alguna experiencia en la dirección de almas privilegiadas.

Para San Pablo, el tipo o el dechado de la mortificación cristiana es la muerte de Cristo: muerte definitiva al pecado, muerte que se resuelve en vida. Dice a los Romanos: *Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya más... Porque eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre; mas eso que vive, vive para Dios* (Rom. 6,9-10). Conforme con este dechado ha de ser la mortificación de los fieles. En este sentido prosigue el Apóstol: *Así también vosotros haceos cuenta que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro* (Rom. 6,11). *En Cristo Jesús* dice, es decir, en la unidad del Cuerpo Místico de Cristo. Por esto, mortificarse es *padecer a una con Cristo, morir juntamente con Cristo.* Así, dice: *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur* (Rom. 8,17); *Nam si commortui sumus, et convivemus* (2 Tim. 2,11).

Concretando más, en esta mortificación o estado de muerte mística podemos distinguir tres fases o grados: muerte ideal o jurídica, muerte simbólica, muerte práctica y efectiva.

Ideal o jurídicamente, quedamos ya muertos con la muerte mís-

[4] *San Pablo, maestro de la vida espiritual* (Barcelona 1941) p.253-282.

ma de Cristo, en virtud de la solidaridad que con él nos unía. Escribe el Apóstol: *Nuestro hombre viejo fue con El crucificado, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya esclavos del pecado; porque el que murió, queda absuelto del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con El* (Rom. 6,6-8; cf. 7,4; Col. 3,3).

Esta muerte ideal o jurídica la contemplaba San Pablo reproducida simbólicamente en el bautismo. Escribe así a los Romanos: *¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Así que fuimos sepultados juntamente con El por el bautismo en orden a la muerte, para que, como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos. Porque si hemos entroncado en El por lo que es semejanza de su muerte, es que también seremos [asociados a El] por la semejanza de su resurrección* (Rom. 6,3-5). Más brevemente repite lo mismo a los Colosenses: Fuisteis *sepultados con El en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados* (Col. 2,12).

Pero esta doble muerte, jurídica y simbólica, quedaría de hecho ineficaz si nosotros con nuestra actividad personal, con nuestra propia mortificación, no diésemos al hombre viejo el golpe de gracia. De ahí las frecuentes e insistentes exhortaciones de San Pablo a nuestra continua y total mortificación. A los Romanos, a pesar de haberles declarado que *ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús* (Rom. 8,1), les amonesta seriamente: *Así, pues, hermanos, somos deudores no a la carne de vivir según la carne. Porque si vivís según la carne, habréis de morir; mas si con el espíritu hacéis morir las mañas del cuerpo, viviréis* (Rom. 8,12-13). Y a los Gálatas: *Los que son de Cristo crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias* (Gál. 5,24). Y a los Colosenses: *Mortificad, pues, los miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia mala..., ya que os habéis despojado del hombre viejo con sus fechorías y revestido del nuevo, que se va renovando en orden al pleno conocimiento conforme a la imagen del que lo creó* (Col. 3,5-10). Y lo que aconsejaba a otros, él mismo lo practicaba. A sus queridos Filipenses hacía estas confidencias: Todas las cosas, dice, *tengo por basuras a fin de ganarme a Cristo..., a fin de conocerle a El, y el poder de su resurrección, y la comunicación de sus padecimientos; configurándome conforme a su muerte, por si llego a alcanzar la resurrección de entre los muertos* (Filp. 3,8-11). Y de los predicadores del Evangelio dice generalmente: Vamos *siempre llevando por doquiera en nuestro cuerpo el estado de muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo* (2 Cor. 4,10).

Habrá surgido acaso la duda: ¿Semejante mortificación puede llamarse propiamente mística en el sentido hoy corriente de la palabra? Dos contrapreguntas precisarán el sentido de la duda y serán virtualmente su contestación: ¿La íntima presencia de Dios en nuestro espíritu es propiamente mística? ¿Los desposorios espirituales de Cristo con el alma son propiamente místicos? La respuesta a semejantes preguntas es bien sencilla. La presencia de Dios en nuestro espíritu y los desposorios espirituales de Cristo con el alma serán con toda propiedad místicos si son percibidos experimentalmente por nuestra conciencia psicológica. Pues lo mismo decimos de la mortificación cristológica enseñada por San Pablo. No será, evidentemente, mística con toda propiedad si nuestra comunión con la muerte de Cristo sólo se conoce por fe o aprehende con un conocimiento abstracto; pero si se siente íntimamente, si se percibe por experiencia interna, será propiamente mística en el sentido más riguroso de la palabra. A lo más podría exigirse que la conformidad con la muerte de Cristo alcanzase cierto grado de semejanza o perfección; pero esto parece accidental o accesorio. Semejante percepción experimental de su comunión con la muerte de Cristo la poseía manifiestamente San Pablo cuando escribía a los Gálatas: *Con Cristo estoy crucificado, pero vivo... ya no yo, sino Cristo es quien vive en mí* (Gál. 2,19-20). Es que el Apóstol, además de la crucifixión moral de su vida, había recibido de Dios el sentido íntimo y sobrenatural de percibirla en su propia conciencia, y en este sentido era plenamente mística.

Hemos indicado que esta manera de enfocar místicamente la mortificación era de actualidad. Sin hablar de lo que se conoce en la dirección íntima de las almas y concretándonos a los hechos que han venido a ser del dominio común, quien compare la mística de Santa Gertrudis, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola y otros semejantes con la mística más reciente de Santa Margarita María Alacoque o Santa Teresa del Niño Jesús, o también del P. Ginhac, habrá observado una maravillosa transformación o evolución no sólo en sentido cristológico, sino también en sentido sacrifical. Hoy día es frecuente, dentro de lo extraordinario de los casos místicos, la que podemos llamar inmolación espiritual o estado místico de víctima. Para explicar y apreciar semejantes estados místicos es muy luminosa la concepción paulina de la mortificación cristológica en función del Cuerpo Místico de Cristo. Sólo el matiz de reparación parece ausente en San Pablo, pero se halla implícitamente si se combina la mortificación con la caridad y con el sentido social, que alcanzan tanto relieve en su doctrina sobre el Cuerpo Místico. Pero baste por ahora haber insinuado este punto interesantísimo.

¿Realidad o metáfora?—No han faltado quienes han creído que la concepción paulina del Cuerpo Místico no era otra cosa que una grandiosa alegoría o imagen metafórica, cuya realidad era simplemente la Iglesia como sociedad, cuyos miembros eran los hombres, cuya cabeza era Cristo; es decir, la corporación eclesiástica, más excelsa y divina, sin duda, pero al fin análoga a otras corporaciones puramente humanas. ¿Semejante hipótesis minimista responde a la verdad? Aunque ya anteriormente hemos apuntado la solución de

este grave problema, no podemos dejar de tratarlo ahora más de propósito, dentro de la imprescindible brevedad.

Todo el punto está, a nuestro juicio, en enfocar atinadamente el problema. Lo enfocaría desastrosamente quien lo pusiese única o principalmente en la existencia o ausencia de elementos metafóricos en la concepción paulina. Hay que comenzar admitiendo dos postulados innegables: que la imagen del Cuerpo Místico como organismo viviente es en gran parte metafórica, y que semejante metáfora se puede aplicar, y de hecho se aplica, a las corporaciones puramente humanas, en las cuales prevalece el principio de solidaridad. No está, por tanto, la cuestión en estos dos hechos. El verdadero problema es este otro: supuestas las dos concepciones más o menos metafóricas de la corporación eclesiástica y de las corporaciones puramente humanas, ¿existe entre la eclesiástica y las puramente humanas alguna diferencia esencial que dé a las metáforas una significación o una aplicación sustancialmente diferente? Más concretamente: ¿el principio de solidaridad que constituye el Cuerpo Místico tiene el mismo valor que el que impera en las corporaciones puramente humanas?

Hemos visto que los principios o energías unificadoras del Cuerpo Místico eran: la potencia avasalladora y absorbente, de orden moral o jurídico, con que Cristo atraía, se incorporaba e identificaba consigo a toda la humanidad; la potencia psicológico-moral de su inmenso amor; la potencia santificadora de la divinidad, que, poseída por Cristo por identidad, penetraba íntimamente en el alma humana y la unía y como identificaba consigo. ¿Existen iguales o análogos principios de unificación y solidaridad en las corporaciones humanas? Tal es el problema. Examinemos separadamente cada uno de estos tres principios o potencias.

Supongamos en una corporación humana el caso más favorable: el de una personalidad extraordinaria, genial y avasalladora, que, encarnando en sí un ideal, arrastre tras sí las masas, las domine, las mueva a su voluntad y las organice en una corporación compacta y ciegamente adherida a su persona y a su causa, tanto que, como el otro rey, pueda decir: «La corporación soy yo». Pues bien, toda esta compenetración, toda esta identificación entre el jefe y la masa, entre la cabeza y el cuerpo, tiene un tope infranqueable a la potencia humana: la solidaridad del pecado ajeno, es decir, la responsabilidad o imputabilidad de un pecado en que no se ha tenido complicidad. A esto no llega la solidaridad humana; pero a esto llegó la solidaridad de Cristo con los hombres. Por esto hemos insistido tanto anteriormente en esta solidaridad, porque ella, acaso más que nada, explica la profunda verdad de la inefable comunión de los hombres *en Cristo Jesús*.

La segunda potencia unificadora era el amor; también en esto tiene algo singular e incomunicable el Cuerpo Místico de Cristo. No insistiremos en que el amor de Cristo no tiene igual ni semejante: en ardor, en fidelidad, en pureza, en desinterés, en abnegación, ningún amor humano puede, ni de mil leguas, compararse con el amor de Cristo. Y de parte de las asociaciones puramente humanas supondremos también el caso más favorable: el amor de esposo, principio de la sociedad conyugal. Aun así, el amor humano tiene también un tope infranqueable: la muerte. Puede ser que el amor sea tan fuerte que llegue a dar la vida por la persona amada; pero precisamente la misma muerte, arrostrada por el amor, en lo humano corta definitivamente la comunicación, abre un abismo entre las personas que se amaban. No así la muerte de Cristo, que, lejos de romperla, anuda más estrechamente su comunicación con los hombres. Ya anteriormente a la muerte de Cristo la humanidad estaba incorporada a El; pero el pecado que la inficionaba, la vejez que la petrificaba, impedía su perfecta e íntima compenetración con El. Y lo que desempecató a la humanidad, lo que extirpó su vejez, transfigurando el hombre viejo en el hombre nuevo, fue la muerte del Redentor. Notemos la profundidad del pensamiento de San Pablo. En los amores humanos, el desposado que se entrega a la muerte por amor a su desposada renuncia definitivamente por el mismo caso a la unión conyugal. Cristo, empero, según San Pablo, *amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella... a fin de hacer parecer ante sí a la Iglesia como esposa suya y unirse con ella* (Ef. 5,25-27). La cruz es el tálamo nupcial, no la tumba funeraria, del Esposo enamorado de la Iglesia. *Sacramentum magnum!*

La tercera potencia unificadora del Cuerpo Místico era el Espíritu de Dios, es decir, la energía santificadora de la divinidad. Las diferencias entre esta divina potencia y las fuerzas unificadoras de las asociaciones humanas son inmensas. Dejando a un lado otras diferencias, sólo una señalaremos, la más esencial para nuestro propósito. En las asociaciones humanas, la comunicación entre sus miembros es puramente externa: la reunión en asambleas, la palabra hablada o escrita. En ellas la compenetración de los espíritus, el contacto o fusión de los pensamientos, es pura metáfora. No así en el Cuerpo Místico, en que el Espíritu de Dios se une total e íntimamente con nuestro espíritu, asocia y funde su acción con todas nuestras actividades vitales. Sólo la potencia divina puede hacerse comprincipio inmanente de nuestra vida interna.

En consecuencia, esta triple potencia unificadora, privativa del Cuerpo Místico de Cristo, establece entre él y las corporaciones puramente humanas tres diferencias esenciales, que hacen que la imagen de cuerpo u organismo viviente alcance en él una verdad y realidad a que no llegan ni pueden llegar las asociaciones humanas. Y si esta imagen no está enteramente despojada de elementos metafóricos, en el Cuerpo Místico la metáfora no es, como en las corporaciones humanas, una ampliación o intensificación, sino más bien una atenuación, un conato impotente o una expresión inadecuada de su magnífica y opulenta realidad.

A la luz de esta triple potencia unificadora se vislumbra el maravilloso alcance, la significación, tan profunda como verdadera, de aquellas palabras del Apóstol: *Omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,11); proposición compleja, que se resuelve en estas dos: *In*

omnibus Christus, Omnia Christus; que es decir: Cristo está en todos, como todos están en Cristo, por recíproca inmanencia; y en todos y en cada uno, Cristo lo es todo de una manera tan verdadera como inefable. Como el Hombre por antonomasia, que compendia y concentra en sí toda la Humanidad; como el amante apasionado, que, muriendo por la persona amada, junta y funde dos vidas en una vida, dos amores en un amor, dos corazones en un corazón, dos seres en un solo ser; como Hijo de Dios, en fin, que posee en propiedad y por identidad la potencia santificadora de la divinidad, Cristo se apropia y absorbe con su avasalladora prepotencia toda la humanidad, todas las personalidades, todas sus actividades, toda su vida: su pensamiento, su voluntad, su amor. Y los hombres, como San Pablo, viven... ya no ellos, sino en ellos Cristo; piensan... ya no ellos, sino en ellos Cristo; aman... no ya con su menguado corazón, sino con el corazón de Cristo; como San Pablo amaba a sus Filipenses: *en las entrañas y con el corazón de Cristo Jesús* (Filp. 1,8). *Omnia et in omnibus Christus.* En vista de estas divinas maravillas, ¿se dirá ya que es pura metáfora la concepción del Cuerpo Místico de Cristo?

No podemos resistir a tocar aquí, aunque no sea sino rápidamente, un fenómeno místico que aparece en los escritos de Santa Margarita María Alacoque, y que, mirado con ojos profanos o naturalistas, podría considerarse como pura metáfora; nos referimos a la permutación o trueque de corazones. Claro está que semejante permutación no ha de entenderse en sentido carnal o material; pero entre este sentido craso y el puramente metafórico hay un sentido intermedio, que podemos llamar espiritual, cuya verificación o realidad consiste, conforme a lo que acabamos de decir, en que, incorporado el hombre en Cristo, con un intercambio de sentimientos muy natural dentro de la psicología o la lógica del amor, Cristo ame con el corazón del hombre, que se ha apropiado, y el hombre ame con el corazón de Cristo, que se ha hecho suyo. Sólo hay que advertir que esta mística permutación, inherente en cierto grado al estado de gracia santificante y común, por tanto a todos los justos, para elevarse a la esfera mística necesita de dos condiciones: primera, que, ordinariamente a lo menos, el amor llegue a cierto grado de intensidad; segunda, esencial, que Dios infunda sobrenaturalmente el sentido espiritual, con que el alma sienta o perciba experimentalmente la permutación. Algo parecido habría que decir sobre otro fenómeno místico de la devoción al Corazón de Jesús, cual es la morada o habitación en la llaga del costado y corazón de Cristo, que sólo en la solidaridad del Cuerpo Místico puede entenderse. Pero baste haber insinuado este punto.

Para terminar lo referente al problema de la realidad—no pura metáfora—del Cuerpo Místico y expresar nuestro juicio definitivo, añadiremos que, de los tres principios indicados de unificación, si el del amor es para nosotros más dulce y atrayente, si el del Espíritu Santo es más elevado y divino, el jurídico-moral, en cambio, es más real y más profundo. De todos modos, aunque sea de orden inferior, en él han de fundarse y en él, por así decir, han de echar raíces los otros dos para poder desplegar toda la eficacia de su potencia unificadora. Supuesta la identificación jurídico-moral, es más asequible y más plena la transformación del amor y la unidad del Espíritu.

CONCLUSIÓN

Hemos procurado poner de relieve la idea que juzgamos fundamental en la concepción del Cuerpo Místico, es a saber: que la solidaridad de la naturaleza y de pecado que Cristo contrae con los hombres se inicia y radica en la misma encarnación. Combinada y completada con este nuevo elemento, la concepción paulina adquiere mucha mayor solidez y verdad. Y también mayor fecundidad en sus innumerables derivaciones. A la luz de semejante concepción, toda la Teología parece quedar como transfigurada. Esta luz no sólo ilumina la Iglesia, que se muestra a nuestros ojos más divina, al ser considerada como el Cuerpo Místico de Cristo, informado por el mismo Espíritu de Cristo, sino que también la augustísima Trinidad y la redención humana, la gracia y los sacramentos, la vida moral, así ascética como mística, y la vida eterna, consumada con la resurrección de la carne, adquieren nuevo relieve y como un nuevo sentido al estudiarse en función del Cuerpo Místico de Cristo. Sería interesantísimo desarrollar estos puntos de vista. Pero acaso ningún sector teológico recibe una transformación tan vasta y profunda con el principio de la solidaridad iniciada en la encarnación como la Mariología, y más especialmente la Soteriología mariana. Más nos atrevemos a decir: que la más firme esperanza de magníficos desenvolvimientos en la Mariología estriba principalmente en el influjo y aplicación de la concepción paulina. Si con la encarnación recibe Cristo la doble solidaridad que le constituye formalmente Redentor, ¡con cuánta mayor verdad resulta María la Madre del Redentor! Y si en el Redentor, que nace de María y precisamente en cuanto de ella nace, estaba moralmente concentrada y como polarizada toda la humanidad, ¡cuán profundamente verdadero aparece el hecho de que con el Redentor y en el Redentor todos los hombres nacen de María, verdadera Madre espiritual de toda la humanidad! Y si la solidaridad humana la recibe el Redentor de su divina Madre, revestida para ello de la representación universal de toda la raza de Adán, ¡qué relieve, qué nueva luz adquiere, al lado del segundo Adán, el Hombre por antonomasia, la figura de la segunda Eva, la Mujer por excelencia! Y si la obediencia del nuevo Adán, contrapuesta a la desobediencia del primero, es la sustancia misma del acto redentivo, ¡qué cooperación tan apropiada y tan eficaz a la redención será el acto de obediencia de la nueva Eva, contrapuesta a la desobediencia de la antigua! La solidaridad, clave de la redención e investidura del Redentor, es obra de la Corredentora.

CAPITULO V

La gentilidad incorporada a Israel en el Cuerpo Místico de Cristo

Una de las ideas más luminosas y fecundas de San Pablo es la distinción radical entre las dos economías o instituciones que, yuxtapuestas, integraban el Antiguo Testamento: una, sustancial, definitiva, eterna—la economía de la promesa—; otra, accesoria, provisional, caduca—la economía de la ley—. Ambas instituciones encarnaron en la posteridad de Abrahán, Isaac y Jacob, pero de diferente manera: la promesa creó el Israel espiritual; la ley, el judaísmo carnal. Ambas también miraban al Evangelio y eran su preparación providencial, pero de modo totalmente distinto: la promesa se había de transformar en el Evangelio, como el tallo endeble se transforma en árbol robusto; la ley se había de retirar, como se retiran los rodrigones que sostenían el arbolico tierno. El Evangelio es a la vez la realización o el pleroma de la promesa y la abrogación de la ley. La Iglesia de Cristo será siempre, en frase del Apóstol, el Israel de Dios; jamás será el judaísmo mosaico.

¿Y la gentilidad? La promesa directamente no recaía sino sobre la posteridad de Abrahán; pero indirectamente alcanzaba también a la gentilidad: *En ti y en tu posteridad serán bendecidas todas las naciones de la tierra* (Gén. 12,3; 22,18), había prometido Dios al gran patriarca. *En tu posteridad*, singular, única, observa agudamente San Pablo; no *en tus posteridades*, multiplicadas, disgregadas. Y esta posteridad, única a la vez y total, añade el Apóstol, *es Cristo* (Gál. 3,16). En consecuencia, para participar de la promesa, la gentilidad había de entroncar en la posteridad de Abrahán; medio único para este entronque, ser incorporado a Cristo, en quien se concentraba toda la posteridad y confundían todas las bendiciones de la promesa.

Ahí tenemos la concepción paulina del Cuerpo Místico de Cristo expuesta en función de la promesa de Abrahán. Pero esto no es más que un ligero esbozo; el cuadro maravilloso de esta concepción nos lo ha trazado el Apóstol en uno de los pasajes más bellos de la más bella de sus epístolas, la escrita a los Efesios. La esperanza de alcanzar una inteligencia más honda del *misterio de Cristo*, como le denomina el mismo Apóstol, nos invita a emprender un estudio detenido de este interesante pasaje. La luz se ha derramado en él con generosa profusión: no falten ojos para recogerla y gozarla.

La base de la ciencia, no menos que de la estética, es el orden. Veamos, pues, con qué orden se desenvuelve la Epístola y qué lugar ocupa en ella el pasaje que intentamos estudiar. El tema único de la Epístola es el *misterio de Cristo*. Misterio que, sin menoscabo de su unidad, presenta dos aspectos: el de verdad, objeto de la contemplación; el de bondad, ideal de la vida: luz intelectual, fuerza moral. De ahí la división de la Epístola en dos partes sensiblemente

iguales. La primera desarrolla en tres ciclos concéntricos las tres fases del misterio: su concepción eterna en los consejos divinos, su realización histórica en la Iglesia, su notificación o promulgación, confiada singularmente a Pablo, el mensajero del misterio. Nuestro pasaje entra en el segundo ciclo, en cuyo movimiento progresivo se suceden tres momentos principales: 1.º, el misterio iniciado en Cristo; 2.º, el misterio realizado en la humanidad; 3.º, el misterio consumado con la unificación y la pacificación de las dos fracciones de la humanidad: Israel y la gentilidad. Este tercer momento es el pasaje que reclama nuestra atención. El marco en que lo hemos encuadrado nos permitirá no solamente apreciar mejor su profundo significado, sino también admirar su divina grandiosidad.

He aquí las palabras del Apóstol:

11 *Por lo cual acordaos de que un tiempo vosotros,*
los gentiles según la carne,
los llamados incircuncisión
por la que se llama circuncisión
—en la carne, hecha por mano de hombre—,
12 *de que estabais en aquel tiempo sin Cristo,*
excluidos de la ciudadanía de Israel
y extraños a las alianzas,
sin esperanza de promesa,
sin Dios en el mundo;
13 *mas ahora* EN CRISTO JESÚS VOSOTROS,
LOS QUE EN UN TIEMPO ESTABAIS LEJOS,
HABÉIS SIDO APROXIMADOS POR LA SANGRE DE CRISTO.
14 *Porque El es nuestra paz:*
el que de los dos hizo uno
y derribó el muro interpuesto de la valla
—la enemistad—, en su carne anulando
15 *la ley de los mandamientos con sus edictos,*
para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo,
haciendo paz,
16 *y reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios*
por medio de la cruz,
matando en ella la enemistad.
17 Y, VENIDO, ANUNCIÓ
PAZ A VOSOTROS, QUE ESTABAIS LEJOS,
Y PAZ A LOS QUE ESTÁN CERCA;
18 *pues por El tenemos abierta la entrada*
entrambos en un mismo Espíritu al Padre.
19 *Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros,*
sino que sois conciudadanos de los santos
y miembros de la familia de Dios;
20 *edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas,*
siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús,
21 *en el cual todo el edificio, harmónicamente concertado,*
se alza hasta ser templo santo en el Señor;
22 *en el cual también vosotros sois juntamente edificados*
para ser morada de Dios en el Espíritu (Ef. 2,11-22).

Ante todo una mirada de conjunto al orden interno o disposición del pasaje. Tras un preludio que la prepara se destaca la idea fun-

damental, la tesis de la unificación. La demostración que sigue, aunque relativamente amplia, no satisface a San Pablo. Por esto formula de nuevo la tesis y renueva la demostración. Una conclusión verdaderamente magnífica corona todo el pasaje.

Examinemos ahora los pormenores.

El preludio o introducción forma el fondo del cuadro: la gentilidad sin Cristo y sin Dios; fondo lóbrego de noche cerrada y tenebrosa. Dice el Apóstol: *Por lo cual acordaos de que un tiempo vosotros, los gentiles según la carne, los llamados incircuncisión por esa que se llama a sí misma circuncisión—circuncisión en la carne, circuncisión hecha por mano de hombre—, acordaos de que estabais en aquel tiempo sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas, sin esperanza de la promesa, sin Dios en el mundo...* (2,11-12).

Gentiles incircuncisos: tales eran los oprobios que los judíos lanzaban sobre la mísera gentilidad; oprobios que, no obstante, San Pablo califica de fútiles; oprobios de los cuales se desquitaban los gentiles con otros oprobios, llamando *circuncisos* a los judíos, como consta de la Historia y como veladamente insinúa el mismo Apóstol, dando en cierta manera la razón a los gentiles. Pero en el fondo de semejantes oprobios había algo mucho más grave que los insultos verbales: la aversión, la hostilidad, el antagonismo irreductible de los dos bandos que por entonces dividían el mundo. Y más grave aún para los gentiles que ese antagonismo de religión y de raza era su aislamiento religioso, la privación de todos aquellos favores que Dios prodigaba a Israel. Cinco de estos favores enumera San Pablo, que, por contraste, eran otras tantas calamidades para la gentilidad.

Primera calamidad: *sin Cristo.* Cristo, el Mesías, anunciado a Israel, prometido a Israel, de Israel había de salir y a Israel había de salvar. Esta verdad, nada halagüeña para la gentilidad, la agravaban los judíos, presentando a los gentiles como vencidos por el Mesías y subyugados como esclavos a Israel. Los gentiles, fuera de la órbita beneficiosa del Mesías, sólo entraban en ella envueltos y arrastrados por su potencia aplastante. *Sin Cristo:* aquella aurora de la era mesiánica, verdadera edad de oro, que alboreaba en el horizonte de Israel, no apuntaba en el mundo de la gentilidad.

Segunda calamidad: *excluidos de la ciudadanía de Israel.* Israel era el pueblo de Dios, pueblo escogido, pueblo predilecto, reino de Dios, ciudad de Dios. Yahvé era su Dios, su Rey, su Padre. Y todos los israelitas, sólo por serlo, eran ciudadanos de este reino, de esta ciudad. Los gentiles, parias miserables, intocables, carecían de todo derecho y de toda consideración en este reino de Dios. Con frase moderna, no muy elegante, pero expresiva, podemos decir que los gentiles estaban radicalmente incapacitados para obtener el *carnet* de ciudadanos de Israel.

Una calamidad lleva consigo otra más grave. La tercera es ser *extraños a las alianzas.* Todos aquellos pactos o convenios que Dios se había dignado hacer con Abrahán, con Isaac, con Jacob, con Moisés, pactos tan honrosos y tan beneficiosos, sólo miraban a Israel; los gentiles, menospreciados, preteridos, desheredados, nada tenían que ver con ellos: ¡Ignominiosa postergación de toda la gentilidad!

A ésta sigue otra calamidad, más lamentable todavía: *sin esperanza de la promesa.* Por encima de las alianzas, contratos bilaterales, condicionados, que podían fallar, y de hecho fallaron, por la infidelidad de Israel, flotaba la promesa, unilateral, absoluta de parte de Dios, fundada exclusivamente en la verdad y fidelidad de Dios, que no podía fallar. Y la promesa, vinculada a Israel, era su esperanza y su consuelo. Los gentiles, en cambio, ajenos a la promesa, no podían poner en ella su esperanza. Y como toda otra esperanza era vana, por esto San Pablo en otro lugar pinta a los gentiles como hombres *que no tienen esperanza* (1 Tes. 4,13). Y sin esperanza, la desesperación. «Ultimo bien del hombre la esperanza», dijo bien el poeta.

Por fin, la más negra de las calamidades: *sin Dios en el mundo.* Conviene desentrañar todo el significado de esta frase. A pesar de la turba de sus dioses, los gentiles, en realidad, estaban *sin Dios,* eran *ateos,* según la expresión original; *sindiosistas,* diríamos ahora. Y, además, *sin Dios en el mundo,* es decir, en un mundo sin Dios; sin Dios, que explique su origen; sin Dios, que lo gobierne; sin Dios, que funde la ley moral, que castigue el crimen y galardone la virtud, que dé valor objetivo a la verdad y pueda dar satisfacción a las incoercibles aspiraciones de felicidad eterna que torturan el corazón humano. *Sin Dios en el mundo,* el cosmos pierde todas sus harmonías, para convertirse en un caos de enigmas y estridencias, «ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat».

Tal era la gentilidad, que comienza *sin Cristo* para acabar *sin Dios.* Y esto que Pablo, moviéndose en el plano de la inteligencia, nada dice entre tanto de la depravación moral. Poco después, pasando de la enseñanza a la exhortación, dirá a los mismos Efesios: *Esto, pues, digo y testifico en el Señor: que no andéis ya como andan los gentiles, en la vanidad de su mente, que tienen entenebrecido el entendimiento, ajenos completamente a la vida de Dios, por la ignorancia en que se hallan, por el encallecimiento de sus corazones; los cuales, perdido todo sentimiento de decoro, se entregaron a la disolución para obrar toda impureza a impulsos de su concupiscencia* (4,17-19).

De este caos intelectual y moral cabe decir lo que del primitivo caos cósmico dice el autor sagrado: *Tenebrae erant super faciem abyssi* (Gén. 1,2). Pero también ahora de las tinieblas va a brotar la luz: *Dixitque Deus: Fiat lux* (Gén. 1,3). Es la tesis luminosa que a continuación formula el Apóstol, inspirado por Dios: *Mas ahora en Cristo Jesús vosotros, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados por la sangre de Cristo* (2,13). Cada palabra pide atenta consideración. *Mas ahora,* comienza diciendo, todo aquello ya pasó; aquellas horribles pesadillas se disiparon con la alborada de un día nuevo: se inicia una nueva era, un nuevo orden de cosas.

Pero, añade, *en Cristo Jesús.* Por lo que anteriormente había dicho San Pablo entendieron bien los Efesios todo el alcance de estas palabras: en la unidad del Cuerpo Místico de Cristo, con la incorporación *en Cristo Jesús.* Y no es de olvidar el énfasis de estas palabras. Como la triste serie de las calamidades pasadas comenzaba con aquella expresión *sin Cristo,* es decir, separados de Cristo, así ahora comienza la restauración con la expresión contrapuesta *en Cristo Jesús.* La sustancia de esta restauración la compendia el Apóstol en esta fórmula, síntesis de todo su pensamiento: *los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados;* todos aquellos extrañamientos de antes, todas aquellas separaciones, exclusiones, postergaciones, cesaron ya. Completa la tesis un elemento que no podía faltar, esencial en la Soteriología paulina: *por la sangre de Cristo.* En suma, tres elementos integran la tesis: un hecho, la aproximación, y dos principios de este hecho, la incorporación en Cristo y la sangre de Cristo. No hay que perder de vista estos tres elementos y su mutua relación o conexión para seguir el razonamiento de San Pablo y para penetrar toda la fuerza de su demostración.

Antes de estudiar el fondo del pensamiento hay que analizar la forma externa, la estructura de la frase; que, si a primera vista parece algo embrollada, mirada más atentamente resulta de una harmonía maravillosa. El cuño de San Pablo: incoherencias e irregularidades en la apariencia, coherencia y harmonía en la realidad. Para sensibilizar su desenvolvimiento rítmico, será más a propósito la versión latina de la Vulgata, ligeramente retocada para acomodarla más adecuadamente al original. Reza así:

Ipse enim est pax nostra,
qui fecit utraque unum,
et medium-parietem maceriae <solvit>
—inimicitiam—, in carne sua,
legem mandatorum <in> decretis <abrogans>:
ut duos condat in semetipso in unum novum hominem,
faciens pacem,
et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem,
interficiens <inimicitiam> in <ipsa> (2,14-16).

Como se ve, todo el período, artísticamente ordenado, consta de tres partes, diferenciadas por el distinto tiempo de los verbos, todos relativos a Cristo: uno de presente, *est,* expresión de lo que Cristo es ahora y eternamente, *pax nostra;* dos de pretérito, *fecit, solvit,* expresión de los actos suyos ya consumados; dos subjuntivos finales, consiguientemente futuros, *ut condat, et reconciliet,* expresión de dos objetivos, que pretende realizar. Los dos verbos pretéritos y cada uno de los dos futuros finales van seguidos de proposiciones participiales, que los concretan o determinan. No era posible apreciar la mutua relación y conexión lógica de los distintos elementos que integran la demostración sin fijar de antemano exactamente su estructura y organización gramatical.

Comienza la demostración con una frase lapidaria, que la compendia toda: *Porque El, Cristo, es nuestra paz. Paz* tiene aquí doble sentido: negativo y positivo; que no sólo suprime las hostilidades precedentes, sino que entabla entre ambas partes, antes en guerra, relaciones amistosas. Lo que antecede determina más concretamente este doble sentido de *paz.* La gentilidad estaba antes distanciada de Israel; gentilidad e Israel eran dos fracciones hostiles, dos bandos en guerra. Este distanciamiento tenía como raíz y fundamento el estar los gentiles *separados de Cristo* y tuvo como resultado el venir a estar *privados de Dios.* De ahí los tres efectos o fases de la *paz: primero,* atraer Cristo a sí e incorporar consigo a la gentilidad; segundo, aproximarla y juntarla a Israel; tercero, reconciliarlos a entrambos con Dios.

Pero hay más: Cristo no sólo obra la paz, sino que además, dice San Pablo, *El es nuestra paz.* Esta afirmación es algo más que una simple figura de lenguaje. Recordemos el principio de la solidaridad, clave de la redención humana. El Hijo de Dios, precisamente en orden a la redención, no sólo asumió y juntó consigo en unidad personal una naturaleza humana singular, sino que además asoció e incorporó consigo en inefable comunión a todo el linaje humano, a gentiles y judíos, los cuales *en Cristo Jesús* habían hallado la paz en la unidad. Esta primera pacificación ideal se había de traducir más tarde en la pacificación real.

Esta demostración fundamental la desenvuelve el Apóstol a continuación. Para seguir mejor su razonamiento y apreciar su fuerza lógica, notemos la correspondencia de los dos términos *Cristo, nuestra paz,* con los tres elementos que antes hemos distinguido en la tesis. A los dos elementos extremos *en Cristo Jesús* y *por la sangre de Cristo* responde ahora el sujeto de la proposición *Cristo,* que, consiguientemente, en lo que sigue habrá de desenvolverse en el doble sentido de incorporación *en Cristo Jesús* y de redención *por la sangre de Cristo;* y al elemento central de la tesis: *los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados,* responde ahora el predicado *es nuestra paz,* que, por tanto, habrá de desarrollarse en el doble sentido de pacificación recíproca y de reconciliación de entrambos con Dios.

Prosigue, pues, el Apóstol:

el que de los dos hizo uno
y derribó el muro interpuesto de la valla
—la enemistad—, en su carne
anulando la ley de los mandamientos con sus edictos.

El primer inciso expresa el hecho de la pacificación; los tres siguientes, la manera de realizarla.

El primero es de una precisión verdaderamente matemática. No dice que los dos, judíos y gentiles, quedaron unidos, sino que se hicieron uno. Desapareció el dualismo y aun la dualidad, para quedar reducida a la unidad. Y donde hay unidad no existe, no es posible siquiera, la guerra y la discordia. Tal es el hecho de la pacificación por la unificación.

La manera de realizarla se describe metafóricamente en el inciso segundo: *derribó el muro interpuesto de la valla.* Notemos de paso lo sobrecargado de la frase; es un artificio ingenuo, muy característico de San Pablo, que, para dar mayor énfasis a una idea, la expresa por duplicado y aun por triplicado. Su pensamiento, empero, es claro. Quiere decir que entre gentiles y judíos se interponía un muro de división, que era como una valla que los separaba e incomunicaba; para establecer, pues, entre ellos la comunicación, Cristo derribó este muro. Pero ¿cuál es este muro o esta valla? En el último inciso lo dice en términos propios: la ley de Moisés, que San Pablo, apelando a su artificio, llama *la ley de los mandamientos con sus decretos,* que puede entenderse de dos modos: o bien *la ley de los mandamientos formulados en edictos severos,* o bien *la ley de los mandamientos sobrecargada de prescripciones o erizada de innumerables edictos.* La Historia acredita la exactitud de lo que dice San Pablo. La ley de Moisés, comenzando por ser una cerca de protección y aislamiento, vino a ser una muralla de separación y de distanciamiento, que pronto degeneró en aversión y hostilidad. Cristo derribó esta muralla, abolió la ley.

Hemos saltado el inciso tercero, integrado por dos expresiones heterogéneas: *la enemistad, en su carne.* La primera, *la enemistad,* puesta entre *el muro* derribado y *la ley* abolida, es una especie de aposición parentética, que gramaticalmente puede referirse a cualquiera de los dos extremos; pero como ambos extremos son, al fin, una misma cosa, pierde casi todo su interés la referencia gramatical. Lo que quiere decir San Pablo es bien claro: que este muro o esta ley fue origen de enemistad entre judíos y gentiles; fue, como suele decirse, la manzana de la discordia.

Más difícil de explicar es la otra expresión *en su carne.* Por de pronto, es ambigua su referencia o conexión gramatical con lo que precede o con lo que sigue. Preferimos, como más natural, esta segunda hipótesis; aunque no insistiremos en demostrarla, por la razón poco antes indicada. Mucho más nos interesa conocer su sentido exacto. Por lo dicho anteriormente podemos formular la dificultad con mayor precisión de lo que suele hacerse. Hemos visto que San Pablo señala dos principios de la pacificación: la incorporación *en Cristo Jesús* y la redención *por la sangre de Cristo.* Se pregunta, pues: la expresión *en su carne,* ¿significa la incorporación o bien la redención, o acaso entrambas a la vez? Ante todo es necesaria una observación, que no siempre se ha tenido en cuenta, y que juzgamos capital. La expresión *en su carne,* en el contexto inmediato en que se halla, y cualquiera que sea la interpretación que se le dé, resulta a primera vista bastante extraña. ¿Cómo se le ocurrió a San Pablo emplearla, en vez de otras expresiones más claras que emplea en este mismo pasaje? Quizás lo que precede nos explique satisfactoriamente el enigma. Recordemos cómo comienza el pasaje que estudiamos: *vosotros, los gentiles según la carne, los llamados incircuncisión por la que se llama circuncisión, [hecha] en la carne...* Notemos aquí tres cosas: 1.ª, así la circuncisión de los judíos como la incircuncisión de los gentiles era algo que estaba *en la carne;* 2.ª, esta diferenciación carnal era uno de los motivos principales, si no el principal de todos, de la recíproca aversión, de la *enemistad,* entre judíos y gentiles; 3.ª, para los judíos, la circuncisión era la expresión más palpable y como la concreción y síntesis de toda la *ley.* En la circuncisión, por tanto, hallamos la convergencia de estos tres términos: *enemistad, ley, en la carne.* Estos mismos tres términos nos aparecen juntos en el punto que ahora examinamos: *inimicitia<m> — in carne sua — legem...* Esta coincidencia sorprendente demuestra a todas luces que la expresión *in carne sua* es un eco de las dos anteriores *según la carne* y *en la carne.* Con esto quiere decir el Apóstol que, si la enemistad radicaba en la carne y en la ley, Cristo había de anular *en su carne* la enemistad y la ley, principalmente la relativa a la circuncisión carnal. Otra observación. La frase *en su carne* se halla encuadrada entre los dos verbos *derribó* y *anulando,* de los cuales—o de algunos de ellos—debe considerarse como complemento. Ahora bien, estos dos verbos entrañan la significación de *destruir* o algo parecido. Por tanto, destruir *en su carne* necesariamente ha de expresar la redención *por la sangre de Cristo,* que era una de las dos significaciones posibles antes indicadas. No puede, pues, descartarse esta significación. Pero esta significación de sangre, como reflejada por el contexto, es decir, recibida de fuera, no puede suprimir la significación propia e intrínseca de la misma expresión *en su carne.* Ahora bien, esta expresión es gramaticalmente análoga a la precedente: *en Cristo Jesús,* y a la siguiente: *en un solo cuerpo;* expresiones ambas de la solidaridad del Cuerpo Místico. Tampoco, pues, puede descartarse esta significación. Por lo demás, estas dos significaciones no son dos sentidos distintos completos, ni menos independientes, sino simplemente dos elementos afines de una significación integral. Al fin, la solidaridad no es sino un factor o una modalidad de la redención.

Pero hay más en esa frase misteriosa, que conviene desentrañar. San Juan Crisóstomo, y con él Ecumenio y Teofilacto, juntando las dos expresiones *enemistad* y *en su carne,* viene a decir, aunque sin explicar claramente su pensamiento, que la enemistad existía en la misma carne de Cristo. Semejante interpretación ha sido justamente abandonada por los intérpretes modernos. Ni gramaticalmente las dos expresiones forman una sola frase, ni teológicamente es admisible esa existencia de la enemistad, tomando los términos en su sentido pleno o, por así decir, crudo. Con todo, en un sentido atenuado a la vez y más profundo, no carece de fundamento la interpretación del Crisóstomo. Sin duda que el complemento *en su carne* no afecta a *enemistad,* sino a uno de los dos verbos *derribó* o *anulando.* Pero si la enemistad había de ser anulada en la carne de Cristo, allí de alguna manera debía existir. Y, conforme a los principios fundamentales de la Soteriología paulina, realmente existía. La incorporación inicial de la humanidad en Cristo, anterior a la redención y ordenada a la redención, llevaba consigo la apropiación de los pecados humanos, raíz de la enemistad entre Dios y los hom-

bres. Bajo otro aspecto, esta misma humanidad incorporada a Cristo comprendía entrambas fracciones de judíos y gentiles, enemistados entre sí; por lo cual la incorporación de la humanidad era la incorporación de sus enemistades intestinas. Y si así es, recibe nueva luz la doble significación que antes dábamos a la expresión *en su carne*, dado que en la carne de Cristo residía misteriosamente la enemistad y en ella también debía anularse con la muerte redentora.

* * *

La ley era el gran obstáculo de la unidad y de la paz; era, por tanto, necesaria su abrogación para la realización de este doble objetivo que a continuación declara el Apóstol:

> *para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo,*
> *haciendo paz;*
> *y reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios*
> *por medio de la cruz,*
> *matando en ella la enemistad.*

El primer objetivo es como un eco, amplificado, de las primeras palabras de la demostración: *El es nuestra paz: el que de los dos hizo uno;* pero añade dos rasgos: *en sí mismo, hombre nuevo.* Notemos el desenvolvimiento lógico o ilación de las ideas. Judíos y gentiles eran *dos*, separados y discordes. Directamente era imposible unirlos y reconciliarlos. Por esto Cristo comienza por reunirlos y juntarlos *en sí mismo.* En Cristo de los dos se hace *uno.* Pero Cristo es el nuevo Adán, el hombre nuevo. Por esto *en Cristo* los dos, al hacerse uno, se hacen *un solo hombre nuevo:* es la nueva humanidad, renovada y unificada. De la unificación brota espontánea la *paz.*

El segundo objetivo es más amplio y rico: es la doble reconciliación de los hombres, entre sí y con Dios. *Para reconciliar,* dice: de la guerra a la paz el paso es la reconciliación. Primera reconciliación: *de entrambos en un solo cuerpo. En sí mismo, un solo hombre nuevo, un solo cuerpo;* son tres rasgos afines que, combinándose, forman la imagen del Cuerpo Místico de Cristo, concebido bajo la metáfora del organismo humano, cuya variedad de órganos y de funciones está reducida a la harmonía y a la unidad. Segunda reconciliación: *con Dios.* A muchos ha parecido esta reconciliación completamente extraña al proceso lógico de la demostración. Es que no conocen bien el estilo característico de San Pablo. En él con frecuencia la demostración parece rebasar sus términos naturales con la intromisión de elementos redundantes, que la complican y entorpecen. Pero si se examinan las cosas atentamente, pronto se descubre la razón de ser de esos elementos que parecían extraños. Examinemos nuestro caso. El tema principal o más saliente, sin duda, de nuestro pasaje es la unificación y pacificación de judíos y gentiles. Pero notemos tres cosas: 1.ª, los términos mismos en que está formulada la tesis son generales: *los que un tiempo estabais lejos, habéis sido aproximados;* 2.ª, inmediatamente antes de la tesis, el último rasgo del cuadro negro de calamidades es precisamente que los gentiles estaban *sin Dios en el mundo;* lejos de Dios, en guerra con Dios: a Dios, por tanto, debían aproximarse, con él reconciliarse; 3.ª, todo este pasaje que estudiamos es continuación y determinación del precedente, en que San Pablo acaba de hablar de la reconciliación de toda la humanidad con Dios, respecto de la cual, añade ahora, era condición previa la unificación y pacificación de judíos a gentiles. No es, pues, verdad que este rasgo de la reconciliación con Dios sea ahora un elemento redundante, ni menos incoherente con el contexto inmediato. Reparemos bien en el modo con que presenta San Pablo estas dos reconciliaciones: no como coordinadas o paralelas, sino la una subordinada a la otra, la primera como medio o disposición de la segunda: *reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios.* Desde el punto de vista soteriológico, en que se sitúa San Pablo, la primera tiene toda su razón de ser en la segunda.

Esta doble reconciliación la obtuvo el Redentor *por medio de la cruz,* que es lo que antes ha dicho *por la sangre de Cristo.* Cómo, lo precisa en la frase que sigue: *matando en ella la enemistad.* Ya conocemos cuál es esta *enemistad:* es la ley, muro de separación entre judíos y gentiles. Esta enemistad la mata Cristo en la cruz, evidentemente, por medio de su muerte. La muerte, Cristo la recibe pasivamente; pero el acto libre con que la acepta es una verdadera acción moral, por la cual puede decirse que es El quien mata la enemistad. Despojando la frase de su *cobertura* metafórica, quiere decir el Apóstol que Cristo con su muerte abrogó la ley y con la aceptación de la muerte hizo desaparecer la enemistad provocada por la ley. No explica más aquí el Apóstol su pensamiento, algo enigmático; en otras epístolas está algo más explícito. Mas, sin salirnos de nuestro pasaje, acaso podamos aportar algunas precisiones implícitas o veladas en el contexto. Recordemos el profundo sentido que anteriormente hemos hallado en la expresión *en su carne.* Cristo, al reunir, compendiar, concentrar en sí a toda la humanidad, la asumió tal cual era. Por esto, así como se dignó apropiarse sus pecados y ser *hecho pecado* y *maldición,* como dice el mismo San Pablo, así también quiso que confluyesen y se recogiesen en su bendita carne todas las discordias de los hombres, y señaladamente el antagonismo entre judíos y gentiles. De ahí el estado de violencia de esta primera o inicial incorporación de los hombres en Cristo: violencia dolorosísima para el Redentor, única que explica satisfactoriamente las agonías de Getsemaní y el desamparo del Calvario; es la *enemistad* incorporada en Cristo; es la encarnación *moral* del Hijo de Dios, que se hizo carne semejante a nuestra carne de pecado, de discordias y de muerte. Consiguientemente, cuando esta tal carne muere, es decir, cuando muere en Cristo la vieja humanidad para dar origen a la humanidad nueva, con ella muere su *enemistad,* como muere su pecado. Y como esta *enemistad* era la ley, la anulación de la *enemistad* exigía, entrañaba necesariamente la anulación de la ley. Y pues, según antes hemos notado, Cristo aceptó libremente la muerte, precisamente en orden a anular la *enemistad,* con

razón pudo decir el Apóstol que Cristo fue quien con su muerte en la cruz y por medio de la cruz mató la enemistad.

Podía el Apóstol dar por terminada su demostración. Mas, no contento con lo que ha dicho, formula de nuevo la tesis y de nuevo la demuestra.

La tesis es menos compleja, como que se limita a enunciar el hecho de la pacificación universal. Dice: *Y, venido, anunció paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca.* Es de notar que no dice paz de los unos con los otros, sino paz a los unos y paz a los otros. Es que la pacificación entre judíos y gentiles pasa a segundo término, para dar lugar a la pacificación de entrambos con Dios. Nuevo motivo de que la reconciliación con Dios, de que hablaba poco antes, no era un elemento tan heterogéneo como algunos parecen suponer. Esta paz, Cristo la *anunció* no solamente, ni siquiera principalmente, de palabra, sino con los hechos mismos. La pacificación obrada por el Redentor en la cruz habla por sí misma; es la buena nueva por antonomasia.

La nueva demostración es tan ceñida en las palabras como profusa en los pensamientos: *pues por El tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre.* Merece subrayarse cada palabra. *Por él:* por su mediación, es decir, por la acción de Cristo Mediador. Las dos expresiones que alternan en San Pablo, *en Cristo* y *por Cristo,* se explican y completan mutuamente. *Tenemos abierta la entrada:* la reconciliación no mira sólo a lo pasado, perdonando los pecados, sino también a lo futuro, entablando nuevas relaciones de amor y confianza con Dios, que ya no nos mantiene lejos con el terror, sino que nos atrae a sí con el amor. Y esta libre *entrada* con Dios es cosa que ya *tenemos:* es algo nuestro, es un bien ya adquirido. *Entrambos:* no *los dos* separados o separadamente, sino *entrambos* unidos y a una. *En un mismo Espíritu:* bajo la acción del Espíritu Santo, regidos y movidos por El, que, a manera de alma o principio vital, informa, unifica, vivifica y pone en acción todo el Cuerpo Místico de Cristo. *Al Padre:* la reconciliación era *con Dios,* la entrada es *al Padre.* El que era nuestro Dios se ha hecho nuestro Padre. Nuestras relaciones con él han variado sustancialmente: son relaciones de hijos con el Padre, relaciones de amor filial, de confianza filial.

Pero todo esto no es más que una somera explicación verbal de las palabras del Apóstol. Ahondemos algo más. Para ello basta con yuxtaponer y cotejar las tres expresiones *por Cristo, en el Espíritu, al Padre.* Nuestras nuevas relaciones con Dios están expresadas en función de toda la augusta Trinidad. Por ellas nos llegamos a Dios Padre, término final de nuestras aspiraciones; nos llegamos por Cristo, el Mediador entre Dios y los hombres; nos llegamos en el Espíritu Santo, agente inmediato de toda gracia. Y un solo Mediador, un solo Espíritu, un solo Padre: triple lazo de unidad, de paz, de amor. Y ¡qué contraste entre aquella antigua privación de Dios y la presente posesión de Dios! Ya no están ciertamente ahora los gentiles *sin Dios en el mundo;* ya tienen a Dios, ya viven en Dios, sumergidos en Dios, penetrados de Dios.

Sigue, finalmente, la conclusión, que adquiere un marcado movimiento rítmico, que conviene sensibilizar:

19 *Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros,*
sino que sois conciudadanos de los santos
y miembros de la familia de Dios;
20 *edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas,*
siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús,
21 *en el cual todo el edificio, harmónicamente concertado,*
se alza hasta ser templo santo en el Señor;
22 *en el cual también vosotros sois juntamente edificados*
para ser morada de Dios en el Espíritu.

En este pasaje, la variabilidad y casi la incoherencia de las imágenes es tan notable como la cohesión y unidad del pensamiento; es el estilo de San Pablo, que nunca se desmiente. Comenzando por la imagen de ciudad y pasando por la de casa-familia, viene a parar en la de casa-edificio, de la cual ya no se sale sino en cuanto la casa-edificio se transforma en templo. Del orden moral o jurídico ha pasado insensiblemente al arquitectónico. El pensamiento, en cambio, es siempre uno y el mismo: que los gentiles en la ciudad son ciudadanos, en la familia miembros, en el edificio piedras que lo componen. Estudiemos ahora el desenvolvimiento de este pensamiento único, que, en función de las imágenes variables, va revistiendo diversidad de matices.

La Iglesia es la ciudad de Dios, contrapuesta a la ciudadanía de Israel. Antes los gentiles estaban *excluidos de la ciudadanía de Israel;* no así ahora respecto de la ciudad de Dios, en la cual ya no son extranjeros ni forasteros o, acaso más conforme con el original griego, simples domiciliados; es decir, que ni carecen de los derechos civiles ni tampoco los gozan limitados, sino que son *conciudadanos de los santos* con igualdad y plenitud de derechos, ciudadanos de primera categoría lo mismo que los israelitas. La Iglesia es la *ciudad del Santo;* sus ciudadanos, por tanto, son también *santos,* consagrados a Dios, puestos en contacto con Dios; los gentiles, *santificados... en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11), son también santos.

Y miembros de la familia de Dios. La Iglesia es también la casa o familia de Dios, de la cual los gentiles, no menos que los israelitas, forman parte, y no como esclavos, sino como hijos. La transición de la imagen de ciudad a la de casa-familia sería menos incoherente si se supusiera que San Pablo tiene presente el régimen patriarcal, que era el primitivo en Israel, y que nunca había desaparecido completamente.

La imagen de la casa-familia da lugar a la de casa-edificio, en la cual los gentiles están *edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús.* El pensamiento resulta mucho más coherente si se suponen dos cosas:

que el fundamento no es otro que Cristo Jesús, y que piedra angular es sustancialmente lo mismo que fundamento. Ahora bien, tanto lo uno como lo otro parece indiscutible. Que los profetas y apóstoles sean ellos mismos el fundamento, es una idea completamente ajena a San Pablo; en cambio, que Jesu-Cristo sea el fundamento, lo afirma el Apóstol categórica y enfáticamente: *Pues fundamento, nadie puede poner otro fuera del ya puesto, que es Jesu-Cristo* (1 Cor. 3,11). Que la piedra angular sea la misma piedra fundamental—una misma piedra con dos oficios distintos—, se ve claramente por el sentido que tienen en Isaías las palabras que de él toma San Pablo. Podemos, pues, concluir que Jesu-Cristo es a la vez el fundamento que sostiene el edificio de la Iglesia y la piedra angular que une y traba los muros, que aquí parecen ser israelitas y gentiles. Sobre este fundamento angular están edificados los gentiles. Cómo, lo determina o especifica en los versos siguientes.

La repetición del complemento relativo *en el cual* divide esta especie de estrofa en dos miembros paralelos, con cierta subordinación del segundo al primero. La significación del primero parece algo indecisa. ¿Habla de la Iglesia en general, compuesta de israelitas y gentiles, o más bien de solos israelitas, que forman el primer núcleo de la Iglesia? Esta diferente significación afecta considerablemente al segundo miembro. Si en el primero se habla de la Iglesia total, en el segundo los gentiles aparecen como parte de esta totalidad; en cambio, si en el primero se habla de Israel sólo, en el segundo los gentiles aparecen como agregados o asociados. Creemos que esta dificultad es más aparente que real. Para San Pablo, la Iglesia en su totalidad es el Israel de la promesa. Por tanto, bajo expresiones genéricas, que realmente comprenden la Iglesia total, San Pablo habla de Israel, aunque no lo mencione. Y de este Israel forman parte los gentiles, no como los prosélitos respecto del judaísmo, sino en un plano de perfecta igualdad. Diríamos, apelando a la terminología de la Escuela, que los gentiles están comprendidos en el primer miembro *penes implicitum,* y en el segundo, *penes explicitum.*

Supuesta esta explicación o distinción fundamental, resulta ya claro el pensamiento del Apóstol: presenta a la Iglesia total bajo la imagen de una edificación, que se va alzando progresivamente hasta convertirse en un templo, santo en el Señor, morada de Dios. Dos rasgos merecen especial declaración. Primeramente, la expresión repetida *en el cual.* Podría haber dicho San Pablo *sobre el cual;* entonces el relativo gramaticalmente afectaría a *fundamento;* pero afectando a *Cristo Jesús,* ha preferido reproducir con la frase relativa su expresión favorita *en Cristo Jesús.* Y aun afectando a *fundamento* hubiera también podido decir *en el cual,* en el sentido de *dentro del área del fundamento.* En segundo lugar, las dos expresiones, gramaticalmente homogéneas, *en el cual (= en Cristo Jesús)* y *en el Espíritu* muestran la acción, por así decir, combinada de Cristo y del Espíritu Santo en la edificación o formación del Cuerpo Místico: acción moral de parte de Cristo, acción física de parte del Espíritu Santo; acción de Cristo, como cabeza; acción del Espíritu Santo, como principio vital.

Para concluir, no serán inútiles algunas observaciones de conjunto.

Nos presenta San Pablo la Iglesia como *una, santa, católica, apostólica.* Una a la vez y católica: como que es la gentilidad incorporada a Israel, la universalidad reducida a la unidad. Antes había dos bandos, dos mundos; Cristo *de los dos hizo uno,* los reunió a *entrambos en un solo cuerpo,* hizo *de los dos un solo hombre nuevo.* Santa también: como ciudad de *santos,* como *templo santo en el Señor.* Apostólica, finalmente: como edificada *sobre el fundamento de los apóstoles.*

Pero de estas cuatro notas de la Iglesia, la que más resalta en nuestro pasaje, la más maravillosa a los ojos de Pablo, es la unidad. Aquellos múltiples vínculos de la unidad cristiana, que formulará poco después (4,4-6), se anuncian ya en este pasaje, algunos casi con las mismas palabras: *un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo Padre.*

Esta unidad es obra de Cristo: como la misma Iglesia es la Iglesia de Cristo. Cristo es *el que de los dos hizo uno,* el que aproximó a los que estaban distanciados, el que en su carne destruyó la enemistad y la mató en la cruz, el que anunció paz a los que estaban lejos y paz a los que estaban cerca. Y si la Iglesia es *un solo cuerpo,* es el cuerpo de Cristo; y si la anima un Espíritu, es el Espíritu de Cristo; y si tiene un Padre en los cielos, es el Padre de nuestro Señor Jesu-Cristo. Ya aquí se anuncia también aquel pensamiento del Apóstol: *Todas las cosas y en todos, Cristo* (Col. 3,11).

Hay más. Esta unidad es un misterio, el misterio por antonomasia. Lo dirá pocas líneas más abajo el mismo Pablo. *Por revelación*—dice—*se me dio a conocer el misterio..., el misterio de Cristo...: que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio* (3,3-8). El antiguo fariseo recordaba la profunda aversión de los judíos a los gentiles; el Apóstol de la gentilidad conocía igualmente el odio despectivo de los gentiles a los judíos, y contempla ahora con asombro que Israel admita en su seno a la gentilidad, sin pasar por la circuncisión, y que la gentilidad se pasa a Israel y pone su gloria en *israelizarse.* Lo que parecía un imposible es un hecho; lo que en el plano humano era un absurdo, en el plano divino es un misterio: el misterio concebido y acariciado por Dios desde toda la eternidad y *revelado ahora a los santos apóstoles y profetas por el Espíritu* (3,5); punto negro para muchos judío-cristianos, obstinados en su aversión a los incircuncisos; rayo luminoso para la pobre gentilidad, que sentía nostalgia de Dios; piedra de escándalo para los judaizantes, camino de salud para los gentiles de buena voluntad. La palabra Israel había perdido su significación divina, tanto para los judíos como para los gentiles; había venido a ser el Israel según la carne. Y este Israel no estaba dispuesto a

admitir en su seno a la gentilidad, como la gentilidad había de resistirse a ser incorporada en semejante Israel. Pero, desde el punto de vista divino, Israel era el Israel según el espíritu, el Israel de la promesa, el Israel de Dios; era la Iglesia, era el mismo Cristo, es decir, el Cristo místico. Y semejante Israel ni miraba como abominación a los gentiles ni era mirado por éstos con desprecio. Y una vez identificados Israel e Iglesia, una vez fundidos Israel y Cristo, la gentilidad, al entrar en la Iglesia, al ser incorporada en Cristo, formaba, a una con los fieles hijos de Abrahán, el único y auténtico Israel. En consonancia con este pensamiento del Apóstol, con este misterio de Dios, la Iglesia en el Sábado Santo, el gran día del bautismo solemne, ruega a Dios, «ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo» *(Or. post lect.* 2).

CAPITULO VI

«*In aedificationem corporis Christi*» *(Ef. 4,12)*

La expresión *Cuerpo Místico de Cristo,* aplicada a la colectividad de los fieles, si bien se ha hecho ya de uso corriente, es en realidad una imagen metafórica. Pero San Pablo, no contento con esta que pudiéramos llamar metáfora de primer grado, la combina con otras variadas imágenes, que bien pueden denominarse de segundo grado. Tres son principalmente estas imágenes metafóricas: la de *edificio,* la de *planta* y la de *vestido*[5]. De éstas, la del edificio es, sin duda alguna, la más importante, por el notable desarrollo que adquiere en las Epístolas de San Pablo. A ella ceñiremos ahora nuestro estudio.

En tres pasajes desenvuelve el Apóstol más ampliamente esta imagen arquitectónica: 1 Cor. 3,9-16; Ef. 2,20-22, y Ef. 4,11-16. La importancia del primero está en el desarrollo que adquiere la exposición de la imagen, si bien su aplicación al Cuerpo Místico de Cristo sólo débilmente se insinúa. La del segundo, en que se aplica al Cuerpo Místico, si bien la identidad real de ambas imágenes sólo implícitamente se afirma. La del tercero, por el contrario, en que, si bien la imagen arquitectónica sólo se apunta rápidamente, se aplica, en cambio, explícita y categóricamente al Cuerpo Místico de Cristo. En el primero contemplamos la amplitud y consistencia de la imagen; en el tercero entendemos claramente su identidad real con la del Cuerpo Místico; en el segundo se muestra luminosamente

[5] Los pasajes en que aparece la imagen de *edificio* los citamos a continuación. Pueden añadirse como afines Ef. 2,14 (piedra angular); Ef. 3,18; Col. 1,23 (fundar); 1 Cor. 3,16-17; 6,19; 2 Cor. 6,16; 2 Tes. 2,4 (templo); Heb. 3,2-6 (casa).—La imagen de *planta,* usada ya en Jn. 15,1-16, se halla en Rom. 6,5; Rom. 11, 17-24; 1 Cor. 3,6-10. Se combinan las imágenes de *planta* y *edificio* en 1 Cor. 3, 6-10; Col. 2,6-7. Cf. Ef. 2,21; Col. 2,10.—La imagen de *vestido* se concibe de dos maneras: como vestido *extrínseco,* en Rom. 13,12-14; Ef. 6,11-14; 1 Tes. 5,8; como vestido *intrínseco (revestirse=compenetrarse),* en Gál. 3,27; Ef. 4,20-24; Col. 3,9-11; 1 Cor. 15,53-54; Col. 3,12. Se combinan las imágenes de *vestido* y *edificio* en 2 Cor. 5,1-4.

la proporción entre la imagen arquitectónica y la biológica. De ahí la especial importancia del segundo pasaje para el objeto que nos proponemos, que es no tanto estudiar la realidad del Cuerpo Místico de Cristo cuanto su presentación metafórica bajo la imagen de la edificación. Naturalmente, además de estos tres pasajes fundamentales, utilizaremos también otros en que dicha imagen se menciona.

Mas antes, para poder delinear la imagen con mayor seguridad y precisión, será oportuno, por no decir necesario, estudiar con la mayor exactitud posible la evolución semántica de la palabra *edificación* y del verbo correspondiente *edificar,* en San Pablo especialmente.

I. Evolución semántica de la edificación

1. *Proceso semántico del sustantivo «edificación»*

I. *Sentido propio.*—En el sentido propio y vulgar de *construcción* o *edificación en construcción* no se halla ni una sola vez en San Pablo.

II. *Sentido metafórico.*—En cambio, en el sentido metafórico de *formación* y *edificación* es frecuentísimo en el Apóstol, con gran variedad de matices o modalidades, según que el origen arquitectónico de la metáfora aparece más claro o más borroso. Tres grados o estadios principales pueden señalarse en el proceso semántico de la edificación metafórica.

1. *La imagen arquitectónica conservada.*—En el primer grado de la evolución se hallan aquellas expresiones en que la palabra *edificación,* si bien transportada a la esfera de las metáforas, conserva, por así decir, el color o el tono de la edificación propia y real. En este sentido significa ora *edificio construido,* ora *edificio en construcción.* Edificio construido: *Aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam, in caelis* (2 Cor. 5,1). Edificio en construcción: *Dei agricultura* [*estis*], *Dei aedificatio estis* (1 Cor. 3,9)... ... *In quo omnis aedificatio* <*coagmentata*> *crescit in templum sanctum in Domino* (Ef. 2,21).

Dentro de este primer grado, la imagen metafórica de la *edificación* aparece combinada o fundida con la imagen igualmente metafórica del organismo humano: ... *Ex quo totum corpus... augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate* (Ef. 4,16). *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas...; ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi: donec occurramus* <*cuncti*>... *in virum perfectum* (Ef. 4,11-13).

2. *La imagen arquitectónica atenuada.*—En otros pasajes, la *edificación,* si bien conserva su origen y sus rasgos arquitectónicos, los presenta, no obstante, ya bastante atenuados o debilitados. La designación del objeto edificado, que es la Iglesia, o la oposición entre

edificación y *destrucción* caracterizan este segundo estadio de la evolución semántica. *Sic et vos, quoniam aemulatores estis spirituum, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis* (1 Cor. 14,12). ... *Ut Ecclesia aedificationem accipiat* (1 Cor. 14,5). ... *Quam* [*potestatem*] *dedit* [*nobis*] *Dominus in aedificationem, et non in destructionem vestram* (2 Cor. 10,8). ... *Secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi in aedificationem et non in destructionem* (2 Cor. 13,10).

3. *La imagen arquitectónica esfumada.*—En el último estadio de la evolución semántica se hallan aquellas expresiones en que la palabra *edificación,* desligada ya casi enteramente de sus orígenes arquitectónicos, ha adquirido el sentido especial y casi técnico que posteriormente se hizo usual, y aun hoy día es corriente en el lenguaje ascético. *Quae pacis sunt sectemur, et quae aedificationis sunt in invicem* [*custodiamus*] (Rom. 14,19). *Unusquisque <nostrum> proximo suo placeat in bonum, ad aedificationem* (Rom. 15,2). *Omnia ad aedificationem fiant* (1 Cor. 14,26). *Coram Deo in Christo loquimur: omnia autem, carissimi, propter aedificationem vestram* (2 Cor. 12,19). *Omnis sermo <vitiatus> ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus, ad aedificationem <opportunitatis,> ut det gratiam audientibus* (Ef. 4,29). A estos ejemplos, en que la palabra *edificación* tiene sentido activo o de acción, hay que añadir otro en que tiene sentido objetivo: *Qui prophetat, hominibus loquitur* [...] *aedificationem et exhortationem et consolationem* (1 Cor. 14,3).

2. *Proceso semántico del verbo «edificar» y de sus compuestos*

I. *Sentido propio.*—Tampoco el verbo *edificar,* y menos ninguno de sus compuestos, se halla usado por San Pablo en sentido propio, tan frecuente en otros libros del Nuevo Testamento: veinticuatro veces en los Sinópticos, una vez en San Juan, dos veces en los Hechos.

II. *Sentido metafórico.*—También el uso metafórico del verbo *edificar* y de sus compuestos *co-edificar* y *sobre-edificar* es frecuente en el Apóstol, con los mismos variados matices, que se reducen a los mismos tres tipos principales observados en el sustantivo *edificación.* Indicaremos brevemente estos tres grados o estadios de la evolución semántica en el uso metafórico de *edificar.*

1. *La imagen arquitectónica conservada.*—Con frecuencia *edificar* mantiene en San Pablo, dentro del orden metafórico, el colorido de la imagen arquitectónica. He aquí unos pocos ejemplos más característicos: *Sic autem <honori mihi ducens evangelizare>, non ubi nominatus est Christus, <ut> ne super alienum fundamentum aedificarem* (Rom. 15,20). Análogo es, aunque para nuestro objeto no hace al caso, el uso proverbial del verbo *edificar* en este otro pasaje: Si *enim quae destruxi, iterum haec aedifico...* (Gál. 2,18). *Ut sapiens architectus fundamentum posui: alius autem superaedificat. Unusquisque autem videat, quomodo superaedificet* (1 Cor. 3,10; cf. 3,12; 3,14; Ef. 2,20; Col. 2,7). *In quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu* (Ef. 2,22).

Este uso metafórico, en que el verbo *edificar* conserva su relieve original arquitectónico, no es exclusivo de San Pablo. Se halla también en San Pedro (1 Pedr. 2,5; 2,7), aunque tal vez por influjo literario de San Pablo. Pero antes que los dos apóstoles usó *edificar* en este mismo sentido el divino Maestro, en aquella frase famosa: *Super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam* (Mt. 16,18).

2. *La imagen arquitectónica atenuada.*—No está tan marcada como en los ejemplos anteriores la imagen arquitectónica en el siguiente: *Qui loquitur lingua, semetipsum aedificat; qui autem prophetat, Ecclesiam* [*Dei*] *aedificat* (1 Cor. 14,4). Al mismo tipo intermedio puede reducirse aquella expresión algo extraña, que sólo se entiende habida cuenta de sus orígenes arquitectónicos, transportados al orden biológico: *Scientia inflat, caritas vero aedificat* (1 Cor. 8,1). En el mismo sentido se halla usado el verbo *edificar* en los Hechos Apostólicos (9,31) y en San Judas (20).

3. *La imagen arquitectónica esfumada.*—Borrados ya casi completamente sus precedentes arquitectónicos, adquiere el verbo *edificar* el sentido ascético que modernamente ha prevalecido. *Omnia* [*mihi*] *licent; sed non omnia aedificant* (1 Cor. 10,23). *Tu quidem bene gratias agis, sed alter non aedificatur* (1 Cor. 14,17). *Consolamini invicem, et aedificate alterutrum* (1 Tes. 5,11).

Hay un ejemplo en que *edificar* se ha despojado tan radicalmente de su sentido primitivo, que ha venido a significar sencillamente *inducir* o *mover* (y ciertamente al mal): *Si enim quis viderit <te>, qui <habes> scientiam, in idolio recumbentem, nonne conscientia eius, cum sit <infirmus>, aedificabitur ad manducandum idolothyta?* (1 Cor. 8,10).

No carecerá de cierto interés observar que este sentido ascético del sustantivo *edificación* y del verbo *edificar,* conservado en las lenguas modernas, se debe exclusivamente, a lo que parece, a San Pablo. En efecto, en todo el Nuevo Testamento no se halla una sola vez el sustantivo *edificación* tomado en sentido ascético, y el verbo *edificar,* en el mismo sentido, sólo se halla fuera de San Pablo una sola vez en Act. 20,32, y precisamente en el patético discurso del Apóstol a los presbíteros-obispos de Efeso y ciudades circunvecinas. Ejemplo verdaderamente curioso, dicho sea de paso, de la fidelidad, aun verbal, con que San Lucas reproducía, que no forjaba por su cuenta, los discursos que nos ha conservado en los Hechos Apostólicos.

II. Los textos principales en la edificación

1. *La imagen de la edificación* (1 Cor. 3,9-16)

He aquí este interesantísimo pasaje, en que San Pablo, mas amplia y minuciosamente que en ningún otro lugar, describe la imagen de la *edificación:*

[9] *Dei enim sumus <cooperatores>: Dei agricultura* [*estis*], *Dei aedificatio estis.* [10] *Secundum gratiam Dei, quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui: alius autem superaedificat. Unusquisque autem videat, quomodo superaedificet.* [11] *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* [12] *Si quis autem superaedificat super fundamentum* [*hoc*], *aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam,* [13] *uniuscuiusque opus manifestum <fiet>...* [14] *Si cuius opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet.* [15] *Si cuius opus <comburetur>, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit: sic tamen quasi per ignem.* [16] *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor. 3,9-16).

Rasgos arquitectónicos de la imagen.—En esta *edificación de Dios,* en este *edificio en construcción,* que Dios va levantando por medio de sus obreros o colaboradores, tres fases señala el Apóstol: la inicial, que es echar fundamentos; la intermedia, que es sobreedificar sobre el fundamento, y la final, que es el templo edificado.

Ut sapiens architectus fundamentum posui. Lo primero de todo, la base imprescindible, esencial, *fundamental,* de la edificación, es echar el fundamento. Al decir San Pablo que puso el fundamento *como sabio arquitecto,* por el mismo caso califica de necio al que intentase levantar un edificio sin ponerle como base un sólido fundamento. Alude probablemente el Apóstol a la expresiva parábola del Señor, del sabio que edifica sobre roca y del necio que edifica sobre arena (Mt. 7,24-27=Lc. 6,47-49).

Puesto el fundamento, síguese la acción de *sobre-edificar.* En esta sobre-edificación, después de advertir al obrero que mire cómo sobre-edifica, en dos cosas fija principalmente su atención el Apóstol: en los materiales de construcción y en la obra que con ellos se construye. En las seis clases de materiales que señala, tres son evidentemente, en orden al edificio que se quiere construir, aptos para la construcción: el oro, la plata, las piedras preciosas o mármoles; otros tres, la madera, el heno, la paja, son inútiles o ineptos para el edificio que se proyecta. Recordaba, sin duda, San Pablo el templo de Jerusalén y también los templos gentílicos de Corinto, de Efeso y de Atenas principalmente. En la obra construida con semejantes materiales repara sobre todo San Pablo en su solidez, que en caso de incendios resista a la acción del fuego.

El edificio que sobre el fundamento y con la acción de sobreedificar se construye, es para San Pablo un templo, o, más propiamente, un santuario donde ha de morar la divinidad.

Valía la pena señalar estos rasgos de la *edificación,* vigorosos,

aunque sobrios, para darnos cuenta del sentido realista y viviente que daba el Apóstol a esta expresión, aun en los casos en que sus orígenes arquitectónicos quedan como borrados o difuminados.

Significación real o espiritual de la imagen.—Ante todo conviene fijar con la mayor exactitud y precisión posible, cosa que no siempre se ha hecho, la realidad espiritual que San Pablo quiso expresar con la imagen de *edificación.* Creemos que la frase inicial: *Dei aedificatio estis,* iluminada por el contexto, declara perfectamente el pensamiento de San Pablo. Al decir *estis,* da a entender que el edificio en construcción es algo concreto y personal, que son los mismos Corintios. Y al decir que son, en singular, *Dei aedificatio,* lo mismo que *Dei agricultura,* indica bien a las claras que ese edificio no son cada uno de los Corintios individualmente, sino que todos ellos colectivamente, es decir, la Iglesia de Corinto, son ese único edificio en construcción, que Dios, por medio de sus colaboradores, va levantando. Aquellas expresiones paralelas de esta misma Epístola, antes mencionadas, *ad aedificationem Ecclesiae* (14,12), *ut Ecclesia aedificationem accipiat* (14,5), no dejan lugar a duda sobre la mente del Apóstol. Por otra parte, el contexto habla de las doctrinas que los nuevos predicadores enseñaban en Corinto: doctrinas que fomentaban parcialidades, escisiones y bandos contrarios. Combinando este aspecto doctrinal de la *edificación* con su aspecto concreto, personal y colectivo, hay que concluir que por *edificación* entiende San Pablo la construcción o formación doctrinal de la Iglesia de Corinto. Que no trata el Apóstol de la construcción de sistemas doctrinales, que tienen en sí y por sí propia consistencia y sustantividad, como son, por ejemplo, los sistemas filosóficos, sino de la formación de la fe en la inteligencia de los Corintios, o, mejor, de la edificación o formación de la misma Iglesia desde el punto de vista de las creencias. No sabemos que nadie haya expresado más felizmente que Cornely esta manera de interpretar la *edificación de Dios.* Después de declarar la interpretación bastante corriente, que «totam... evangelicam doctrinam velut aedificium considerat», agrega: «Eandem sententiam nos quoque amplexi sumus, sed eam explicatione quadam indigere arbitramur. Praeprimis enim tenendum est, Apostolum non abstractum aliquod doctrinarum systema prae oculis habere, sed doctrinas spectare, prout in profectu eorum, qui magistrorum suorum praecepta sequuntur, sese manifestant; quare dici potest, aedificium, de quo agitur, esse ipsam Ecclesiam corinthiam, quatenus magistrorum suorum, Pauli successorumque eius, fundata et efformata est: *Dei aedificatio estis*» (*In 1 Cor.* [París 1890] p.86).

Conocido ya el sentido general de la *edificación,* no será difícil determinar exactamente el sentido especial de cada una de las tres fases antes mencionadas.

Cuál sea el *fundamento* del edificio nos lo dice San Pablo con palabras terminantes y categóricas: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus.* Jesu-Cristo es, por tanto, el fundamento único y necesario del edi-

ficio en construcción. Qué entienda el Apóstol al decir *Jesu-Cristo,* no es difícil determinarlo, si se atiende a la vez a la significación de la frase y a su contexto. Que no es lícito aislar la palabra de su contexto, ni menos hacer que la luz del contexto, en vez de iluminar la palabra, oscurezca o eclipse su propia significación. Esto supuesto, el fundamento del edificio es el mismo Jesu-Cristo, su persona y su obra, pero en cuanto encarna en sí todo el Evangelio, predicado a los Corintios por el Apóstol. Aquellas expresiones categóricas y vibrantes, que poco antes ha escrito: *Nos autem praedicamus Christum crucifixum* (1,23), *Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum* (2,2), son el mejor comentario del pasaje que ahora estudiamos. Así que, aun cuando pudiera decirse que el fundamento del edificio es la enseñanza de Pablo, objetivamente considerada, sobre la persona y la obra redentora de Jesu-Cristo, más exacto es decir con el Apóstol que es el mismo Jesu-Cristo, como síntesis viviente del Evangelio por él predicado a los Corintios.

Asimismo, la progresiva *sobre-edificación* no es precisamente el sistema abstracto de verdades predicadas por los nuevos maestros, sino su acción constructiva o formativa de la Iglesia bajo su aspecto doctrinal. Más aún: San Pablo no tanto considera esta acción en sí misma cuanto en su resultado. Cuatro veces menciona el Apóstol en este pasaje la que él llama *obra* de esos predicadores; obra que él quiere sea sólida y duradera, tal, que resista victoriosamente la acción depuradora del fuego divino, que la ha de poner a prueba. Desea el Apóstol que la Iglesia, en su estadio definitivo y celeste, conserve todas las construcciones con que ha ido edificándose en su estadio preparatorio y terrestre. En otras palabras: quiere que los fieles, cuando pasen de la fe a la visión, no tengan que modificar o enmendar el conocimiento que aquí recibieron sobre el Evangelio de Jesu-Cristo; que lo mismo que aquí creyeron, viéndolo como por espejo y en enigma, eso mismo después contemplen faz a faz (1 Cor. 13,12).

El *término* de la edificación o, lo que es lo mismo, el edificio en construcción, son los Corintios, no precisamente como individuos, sino como corporación o colectividad: es la Iglesia de Corinto. Que cada uno de los fieles sea por sí templo de Dios o del Espíritu Santo, lo dirá el Apóstol más adelante y se colige, si se quiere, de lo que aquí se dice; mas su pensamiento mira aquí no a los fieles individualmente, sino a toda la Iglesia colectivamente considerada. La razón de esta interpretación nos parece obvia. San Pablo, si en las imágenes o metáforas es con frecuencia incoherente, nunca lo es en la consistencia lógica o ilación del pensamiento. Si, pues, su pensamiento es coherente, aun cuando son incoherentes las imágenes, sería un contrasentido admitir incoherencia de pensamiento precisamente donde existe la mayor coherencia de imágenes, como en este pasaje que ahora estudiamos. Ahora bien, si ya al principio del pasaje, al decir *Dei aedificatio estis,* habla el Apóstol de la Iglesia corporativamente considerada, de la misma Iglesia también, que no

de los individuos, ha de decir *templum Dei estis,* expresión, por lo demás, exactamente paralela a la inicial. El pasaje paralelo de la Epístola a los Efesios, que vamos a estudiar, corrobora semejante interpretación.

2. *La edificación en Cristo Jesús* (Ef. 2,19-22)

He aquí el pasaje, rítmicamente dispuesto:

19 *Ergo iam non estis hospites et advenae,*
sed estis <con> cives sanctorum et domestici Dei:
20 *Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum,*
<exsistente extremo-angulari [lapide] ipso> Christo Iesu,
21 *in quo omnis aedificatio constructa crescit*
in templum sanctum in Domino;
22 *in quo et vos coaedificamini*
in habitaculum Dei in Spiritu.

En este pasaje, a diferencia del anterior, la correspondencia entre la imagen de la *edificación* y la realidad por ella significada, que es la formación del Cuerpo Místico de Cristo, no por ser implícita es menos manifiesta; toda la dificultad, en cambio, está en precisar exactamente la misma imagen y, consiguientemente, las modalidades del pensamiento por ella expresado. Para orientarnos en medio de la variedad de encontradas interpretaciones a que ha dado lugar este pasaje, esto es, para obtener con toda precisión la imagen de la edificación cual aquí la concibe el Apóstol, es menester gran tiento y escrupulosidad en la aplicación de los principios o normas generales de la interpretación bíblica. Y, como siempre, hay que partir de lo que es claro, para que a su luz pueda esclarecerse lo que es oscuro. Y lo claro, lo que ha de iluminar todo lo demás, es el sentido general del pasaje.

Sentido general del pasaje.—A poco que se considere, no puede ser más claro. La misma partícula inicial *ergo* manifiesta a todas luces que el pasaje no es sino una conclusión o epílogo de toda la sección 2,11-22, en que el Apóstol enseña la incorporación de los gentiles a Israel. *Luego*—dice a los Efesios—, *en consecuencia de lo que os acabo de escribir, ya no sois extranjeros ni forasteros en el pueblo de Dios, sino que sois conciudadanos de los santos, participáis del derecho de ciudadanía en Israel.* Esta incorporación, que es uno de los puntos fundamentales y más característicos de la Teología de San Pablo, la expresa magníficamente en el prólogo mismo de la Epístola, en la tercera gran estrofa (1,11-14) de aquel maravilloso himno que celebra *el misterio de Cristo en los eternos consejos de Dios.* En este *misterio de Cristo,* que es la idea fundamental y dominante de toda la Epístola, distingue el Apóstol dos fases o estadios: uno más general, que es la comunión de los hombres con Cristo o su incorporación en Cristo, y otro más particular, que es la agregación de los gentiles a Israel en Cristo Jesús. Esta incorporación de los gentiles a Israel es la que bajo la imagen de la *edificación* expresa San Pablo en el pasaje que estudiamos.

La importancia de la materia exige mayor declaración.

La gran estrofa tercera (1,11-14) del himno inicial consta de dos ciclos o estrofas menores, ambas iniciadas por la expresión enfática *in quo*. La primera se refiere a los israelitas: *nos, qui ante speravimus in Christo* (1,11-12); la segunda, a los gentiles: *in quo et vos...* (1,13-14). A la primera (1,11-12) corresponde exactamente 2,21: *in quo omnis aedificatio...;* a la segunda (1,13-14), 2,22: *in quo et vos...* En esta doble fase de la *edificación* cabe distinguir un elemento común a entrambas y uno diferencial. El elemento común es la base *de la edificación: in quo (= in Christo Iesu);* el diferencial es la prioridad de la primera fase respecto de la segunda, que es *co-edificación.* Donde es de notar que esta *co-edificación,* en la mente de San Pablo, no implica dualidad o mera simultaneidad, sino antes bien unión o, más bien, unidad o *comunión.* Que lo que se *co-edifica* no es otro edificio ni algo postizo al edificio preexistente, sino algo intrínseco y esencial al edificio planeado, parte integrante o complemento del único templo que se edifica. Esta idea de unidad no puede perderse de vista si no quiere falsearse la concepción de San Pablo sobre la *edificación.*

Esta misma idea de unidad resalta evidentemente en toda la sección 2,11-19, cuya conclusión es el pasaje que analizamos. He aquí su parte central y más significativa, que para mayor claridad dispondremos rítmicamente:

14 *Ipse enim est pax nostra,*
qui fecit utraque «unum»,
et medium-parietem maceriae <solvit>, <inimicitiam>,
in carne sua legem mandatorum <in> decretis <abrogans>:
ut duos condat in semetipso in «unum» novum hominem,
faciens pacem,
16 *et reconciliet ambos in «uno» corpore Deo per crucem,*
interficiens <inimicitiam> in <ipsa>.

Salta a la vista el relieve que da el Apóstol a las ideas afines de paz, amistad, reconciliación y, sobre todo, unidad. La hostilidad se ha resuelto en paz, la enemistad en amistad, la discordia en reconciliación, la dualidad en unidad: en un solo hombre, en un solo cuerpo, y todo *in semetipso,* en Cristo Jesús, en la unidad del Cristo místico. Y aun la misma imagen arquitectónica de la *edificación,* que después va a desarrollar, está apuntada, si bien negativamente, en el último inciso del versículo 14.

Esta íntima unidad, efecto o resultado de la incorporación de la gentilidad en Israel o de la unificación entre gentiles y judíos, es la que en 2,19-22 expresa el Apóstol bajo la imagen de la *edificación.*

A la luz de esta idea fundamental trataremos ahora de resolver los difíciles problemas que sugiere el pasaje que vamos estudiando.

El fundamento de los apóstoles.—Cuatro sentidos diferentes puede tener—y los cuatro se le han dado—esta expresión: 1.º, el fundamento *sobre el cual edificaron los apóstoles;* 2.º, el fundamento *sobre el cual están edificados* los mismos apóstoles; 3.º, el fundamento *que pusieron* los apóstoles; 4.º, el fundamento *que son* los apóstoles. No insistiremos en refutar las dos primeras interpretaciones, así porque apenas hay nadie que las sostenga como principalmente porque para nuestro objeto coinciden sustancialmente con la que vamos a defender. El fundamento *sobre el cual* o edifican o están edificados los apóstoles no es ni puede ser otro que Cristo. Todo el problema queda, pues, reducido a las dos últimas interpretaciones. Los autores suelen optar por la cuarta; a nosotros nos parece preferible la tercera. Propondremos los motivos de nuestra preferencia.

Por de pronto, lo que luego diremos sobre la *piedra angular,* que es verdadera piedra fundamental, excluye resueltamente la cuarta interpretación. Además es, a nuestro juicio, decisivo lo que en el pasaje anteriormente estudiado de la primera a los Corintios, que tantos puntos de contacto tiene con el que ahora estudiamos, afirma categóricamente San Pablo: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus* (1 Cor. 3, 11; cf. 3,11; 3,10). Ante esa tajante aseveración se necesitan razones muy poderosas para sostener que, tratándose de la misma *edificación,* el fundamento pueda ser otro que Cristo Jesús. Y en todas sus Epístolas, en las muchas veces que menciona a los apóstoles, jamás les atribuye San Pablo el oficio de fundamento ni cosa que se le parezca. Son los apóstoles, según él, predicadores o pregoneros, maestros, testigos, ministros o colaboradores de Dios, edificadores, pero no fundamento de la Iglesia. Esta prerrogativa de ser fundamento, y de un modo secundario y participado, es exclusiva de San Pedro. Menos aún que los apóstoles pueden ser fundamento los profetas—sean los del Antiguo o los del Nuevo Testamento—, los cuales San Pablo tres veces en esta Epístola (2,20; 3,5; 4,11) asocia a los apóstoles. Y el mismo San Pablo, que con tanta insistencia reclama para sí la dignidad de apóstol, dirá de sí que es el sabio arquitecto que puso el fundamento (1 Cor. 3,10), pero de ninguna manera que es él el fundamento. Hay, pues, que reconocer que *el fundamento de los apóstoles* es el que con su predicación pusieron los apóstoles, que no es sino Cristo Jesús. Por lo demás, la idea de fundamento está incluida, como hemos indicado y vamos a declarar, en la imagen de *piedra angular.* Y sería un contrasentido que para una *edificación,* cuya unidad ha puesto San Pablo tan de relieve, hubiese dos fundamentos.

La piedra angular.—Dice San Pablo: *<exsistente extremo-angulari [lapide] ipso> Christo Iesu.* Dos cosas hay que declarar principalmente en esta frase: la significación exacta de *piedra angular* y la conexión de toda la frase con la expresión que precede: *super fundamentum apostolorum et prophetarum.*

La expresión *extremo-angulari [lapide]* (ἀκρογωνιαίου) no la ha forjado San Pablo por su cuenta: es una cita de Isaías (28,16). Hay

que ver, pues, el sentido que tiene en el profeta. He aquí el pasaje entero, traducido del original hebreo con la posible fidelidad:

> *Ecce ego fundamentum-posui in Sion lapidem*
> *lapidem electum,*
> *angularem, pretiosum, fundamentum fundatum.*

Que la piedra angular sea en el profeta al mismo tiempo, y principalmente, piedra fundamental, apenas podía expresarse con mayor claridad y relieve. Mejor aún, no tanto dice que la piedra angular sirva de fundamento cuanto que el fundamento sirva a la vez de piedra angular.

Antes de volver a San Pablo, será oportuno ver cómo San Pedro entiende y aplica el texto de Isaías. Escribe así el Príncipe de los Apóstoles refiriéndose a Jesu-Cristo: *Ad quem accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum [et] honorificatum, et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domus spiritualis... Propter hoc continet<ur> <in> Scriptura:*

> *Ecce pono in Sion lapidem*
> *<extremum-angularem>, electum pretiosum...*
> *et qui <credit> in eum, non confundetur,*

Vobis igitur honor credentibus; non credentibus autem lapis quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli... Vos autem genus electum... Qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei... (1 Pedr. 2,4-10). Las expresiones *ad quem accedentes lapidem vivum...* «*superaedificamini*», ilustradas o corroboradas por el texto de Isaías, no dejan lugar a duda sobre el sentido que daba San Pedro a la *piedra angular* del profeta. Si, pues, es claro el sentido del texto profético, corroborado además por la interpretación de San Pedro, no puede dudarse razonablemente de que tal sea igualmente el sentido que da San Pablo a *piedra angular:* el de fundamento o piedra fundamental. Es, por tanto, contrario a la mente de San Pablo, como lo es a la de Isaías y de San Pedro, el imaginarse la *piedra angular* como una piedra puesta en alto meramente para juntar o trabar sólidamente los dos muros que forman ángulo, y menos como una piedra labrada que sirva puramente de ornamento. La otra explicación que hace San Pedro (1 Pedr. 2,6-8; Act. 4,11) del texto de Isaías, combinándolo con el del salmo 117, 22-23, diciendo que la *piedra angular* se había convertido para los incrédulos en *piedra de tropiezo,* carece de sentido si la *piedra angular* se supone colocada en lo alto del edificio, en la cornisa, por ejemplo (cf. Mt. 21,42 = Mc. 12,10 = Lc. 20,17; Rom. 9,33). La traducción de la Vulgata, *summo* en vez de *extremo,* que pudiera dar lugar a confusión, hay que reconocer que en estos pasajes, lo mismo que en otros muchos (Sal. 18,7; Mt. 24,31; Mc. 13,27...), es imperfecta o deficiente. En conclusión: hay que admitir que en San Pablo, lo mismo que en Isaías y en San Pedro, una misma es la piedra que sirve de *fundamento* y de *piedra angular,* es decir, que juntamente sostiene el edificio y une sólidamente los muros que forman ángulo; una piedra que, profundamente hundida en el suelo, sale a flor de tierra y forma como el zócalo de los muros, en los ángulos a lo menos; que no precisa más la imagen profética. Por esto, las dos expresiones yuxtapuestas: *super fundamentum apostolorum* y *<extremo-angulari> [lapide],* son perfectamente paralelas y reflejan una misma realidad, concebida bajo dos diferentes modalidades. Y esta identidad de significación real es muy conforme a la idea de unidad que domina en todo el pasaje. Una misma piedra es la que sostiene todo el edificio y que traba y junta entre sí las diferentes partes: doble principio de unidad, colectiva y distributiva [6].

Con lo dicho queda virtualmente explicada la conexión lógica de toda la frase *<exsistente extremo-angulari [lapide] ipso> Christo Iesu* con lo que antecede; es una declaración, ligeramente matizada de causalidad, de la frase precedente. Viene a decir el Apóstol: «Estáis sobreedificados sobre el fundamento puesto por los apóstoles y profetas, Cristo Jesús, como sea que el mismo Cristo Jesús, y no otro, es aquella piedra angular a la vez y fundamental anunciada por Isaías». Salta a la vista la coherencia y nervio lógico que semejante interpretación da al pensamiento de San Pablo. Y suele ser criterio de verdad en la exegesis paulina el que una interpretación ponga de relieve, o, mejor dicho, señale o reconozca, la interna trabazón del razonamiento. Que si la forma literaria de San Pablo suele ser escabrosa e incoherente, su dialéctica, en cambio, es siempre, como gráficamente ha dicho el doctor Gomá, sencillamente *formidable.*

La expresión repetida «in quo».—Dos consecuencias se desprenden de lo dicho hasta ahora, que contribuyen a precisar exactamente el sentido de esta expresión, tan enfáticamente repetida por San Pablo: cuál sea el antecedente del relativo *quo* y cuál el valor de la preposición *in.*

El antecedente gramatical del relativo es, a no dudarlo, la expresión que inmediatamente le precede: *Christo Iesu.* Con esto *in quo* es aquí, como en muchos otros pasajes de San Pablo, un equivalente pronominal relativo de la fórmula *in Christo Iesu* (cf. Ef. 1,7; 1,11; 1,13...). Pero el antecedente lógico no es meramente Cristo Jesús, vagamente representado, sino concretamente el mismo Cristo Jesús metafóricamente representado bajo la imagen compuesta de piedra fundamental y angular.

Esta primera consecuencia nos lleva como de la mano a la segunda: el valor exacto de la preposición *in.* Sin despojarse de su sentido local propio y primitivo, la preposición *in* (ἐν) se matiza con el sentido propio de la preposición *super* (ἐπί). Así lo persuaden el verbo que precede, *superaedificati;* el antecedente lógico *super fundamentum* y otras expresiones paralelas, como ésta: *radicati et*

[6] La identificación de *piedra angular* y de *fundamento* la indica San Ireneo cuando dice: «Christus lapis summus angularis, *omnia sustinens,* et <in> unam fidem Abrahae colligens eos qui ex utroque Testamento apti sunt in aedificationem Dei» *(Adv. haer.* 4,25,1: MG 7.1050).

superaedificati in ipso (Col. 2,7). Prefiere, no obstante, y con razón, San Pablo la preposición *in* y no *super*, porque si Cristo es personalmente el fundamento de la *edificación*, como bajo otra imagen es la cabeza del Cuerpo Místico, no es menos cierto, por otra parte, que toda la *edificación*, lo mismo que todo el Cuerpo Místico, es también y se llama *Cristo* (1 Cor. 12,12): el Cristo místico, en el cual o dentro del cual se colocan como piedras vivientes los fieles, como en El y dentro de El existen como miembros del organismo.

«Omnis aedificatio».—No poco ha dado que entender el sentido exacto de esta expresión. En realidad, es ella difícil en razón de la finura o delicadeza del pensamiento en ella encarnado. Procuraremos investigar escrupulosamente este pensamiento, sin detenernos demasiado en refutar las interpretaciones contrarias o diferentes.

Ante todo hay que precisar el sentido de *edificación*, del cual depende en gran parte el sentido de toda la expresión. Según hemos ya notado anteriormente, y en esto suelen convenir los intérpretes, *edificación* ni es el edificio construido ni tampoco el acto de edificar; es algo en cierta manera intermedio, que podemos expresar con la fórmula *edificio en construcción*. Analicemos esta fórmula. En ella descubrimos estos cuatro elementos: 1.º, la idea o plan del edificio proyectado, cuya realización es la meta, blanco o término de la edificación; 2.º, la parte, más o menos considerable, del edificio ya construida; 3.º, la parte que todavía queda por construir; 4.º, el progreso constante y actual de la construcción, con el cual se acrecienta la parte construida y se va reduciendo gradualmente la que todavía queda por construir. Toda interpretación que no tome en cuenta todos estos elementos de la *edificación*, necesariamente ha de falsear más o menos el pensamiento de San Pablo.

Toda la controversia recae en la significación del adjetivo *omnis*. ¿Significa *cuncta*, íntegra (toda entera), o bien *quaevis* (cada)? Pero antes de resolver este problema exegético hay que resolver previamente otro problema de crítica textual: ¿hay que leer *toda la edificación* (πᾶσα ἡ οἰκοδομή) o bien *toda edificación* (πᾶσα οἰκοδομή)? Los críticos modernos Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, Von Soden, Vogels, Merk..., optan por la supresión del artículo; el *textus receptus* lo intercala. La autoridad de los críticos, cuando van acordes, y la descalificación del *textus receptus* parece resuelven la cuestión. Permítansenos, empero, algunas observaciones. Ante todo hay que conocer los testigos que abonan la inserción del artículo. Son, según Von Soden, a quien sigue Merk: S^{c} C A 1739^{c} 81 326 6 (del tipo H); 1912 88; 623 5 1827; 257 (de varios grupos del tipo I); arm Or 1/1 Chr 1/1. A éstos podemos agregar el excelente códice escurialense 915 y Euthym (Athenarum [1887] t.2, p.2), además de los que añade Tischendorf: $Euthal^{cod}$ (Bas^{eunom} 276) Thphyl. No podrá negarse que la autoridad de estos testigos es respetable. En contra está, sin duda, la mayoría de los códices; pero que, en realidad, se reduce al testimonio de B y S*, por una parte, y por otra, a la masa de los códices antioquenos y de los influenciados o

contaminados por ellos. Mas como el testimonio de esa masa antioquena suele pesar muy poco para los críticos modernos, lo que a sus ojos decide la omisión del artículo es la omisión de B y S*. Pero es muy controvertible que la autoridad de estos dos códices afines (que en definitiva se reducen a un solo testigo) contrapese tan evidentemente la de los catorce, de tipos diferentes, entre los cuales, a no dudarlo, se ha de hallar la recensión cesariense. Y respecto del *textus receptus* hay que notar en este caso, como en otros—en que no han reparado apenas los críticos—, que su lección no es la antioquena, y no pesa, por tanto, sobre él el estigma que en general suele, y con razón, hacerle sospechoso. De todos modos, aun suponiendo que la inserción del artículo es una interpolación, no puede desconocerse el valor exegético de esa *glosa*, que supone en la expresión *omnis aedificatio* el sentido colectivo o integral de *toda la edificación*. Lo cual no deja de ser un motivo poderoso para la interpretación que juzgamos más probable. Además, no hay que olvidar que, no siendo uno mismo el valor del artículo griego y el de las lenguas modernas, de la ausencia del artículo en el original griego no se sigue necesariamente su omisión en las versiones modernas. Su uso depende, dada la índole de cada lengua, del sentido que tenga la frase en el contexto. Y esto es lo que vamos a investigar, en la hipótesis de la ausencia del artículo en la expresión original.

El problema suele proponerse en estos términos: ¿el adjetivo *omnis* tiene sentido distributivo o colectivo? Admitiendo, entre tanto, este planteamiento del problema, examinemos separadamente cada una de las dos hipótesis. Comencemos por el examen del sentido colectivo [7].

No tenemos la menor dificultad en admitir que el sentido pura y sencillamente colectivo o integral es inadmisible. Ni la ausencia del artículo ni la significación de *edificación*, que no es el edificio total o terminado, sino el edificio en construcción, que gradualmente y por partes se va levantando, dan lugar a un sentido simplemente colectivo. Y ésta es la parte de verdad que hay a nuestro juicio en la interpretación hoy bastante corriente entre los críticos. Pero de aquí al sentido simplemente distributivo media un abismo.

Este sentido distributivo ha recibido interpretaciones muy diferentes. Para unos, *omnis aedificatio (cada edificación)* es cada Iglesia particular, de la cual se verifica lo que afirma el Apóstol. Pero semejante interpretación es radicalmente contraria al contexto del pasaje, y de toda la sección y de toda la Epístola a los Efesios, en que tanto relieve presenta la unidad de la Iglesia, único cuerpo de Cristo, único templo de Dios, única *edificación*. Con razón dice Belser: «Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass der ganze Zusammenhang auf die Vorstellung der *Gesamtkirche* führt, nicht einer Einzelgemeinde» [8].

[7] Cf. *Uso del adjetivo singular* πᾶς *en San Pablo:* Biblica, 19 (1938) 411-434.
[8] *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (Friburgo de Brisgovia 1908) p.78.

Para otros, *cada edificación* es distributivamente cada una de las dos partes de la humanidad que integran la Iglesia: Israel y la gentilidad. Pero atinadamente nota el mismo Belser, si bien partidario del sentido distributivo, que esa interpretación hace violencia a las palabras [9]. Y más al contexto, añadimos nosotros. Aquellas expresiones ya antes mencionadas: «ut duos condat in semetipso *in unum novum hominem*... et reconciliet ambos *in uno corpore* Deo», que son como las premisas de lo que ahora concluye el Apóstol, de ninguna manera consienten que Israel y la gentilidad, cada uno por sí, formen un templo santo en el Señor. A un solo hombre nuevo, a un solo cuerpo, no puede corresponder sino un solo templo. Por lo demás, aquellas afirmaciones categóricas de San Pablo *Non est iudaeus neque graecus...: omnes enim vos unu<s> estis in Christo Iesu* (Gál. 3,28); *ubi non est gentilis et iudaeus..., sed omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,11), hacen imposible semejante exegesis dualista.

No es menos contraria al pensamiento de San Pablo otra forma de interpretación distributiva, según la cual *toda edificación* es cada uno de los fieles, que moral o espiritualmente se va *edificando* hasta llegar a ser cada uno de ellos un templo de Dios. Que desde otro punto de vista y en otro contexto cada uno de los fieles individualmente pueda considerarse como templo de Dios, es muy razonable; pero en el pasaje que estudiamos, a la luz de todo lo que precede y sigue, semejante concepción es totalmente ajena al pensamiento dominante de San Pablo. Expresiones como éstas: *<recapitulare> omnia in Christo* (1,10), *unum corpus, et unus Spiritus* (4,4), *donec occurramus <cuncti>... in virum perfectum* (4,13)..., perderían su sentido y quedarían como pulverizadas por esa concepción individualista y fragmentaria. La grande idea de la unidad del Cuerpo Místico de Cristo y de la *Iglesia*, al encarnarse en la imagen arquitectónica de la *edificación*, no puede desmembrarse o dispersarse en una multitud de edificios que aisladamente se van construyendo. Naturalmente, esto no impide que lo que San Pablo enseña sobre la *edificación* de la Iglesia pueda *acomodarse* a la edificación espiritual de cada uno de los fieles. Pero no es lo mismo *acomodación* que interpretación literal.

Queda otra interpretación distributiva, más sutil o delicada, que han ideado algunos intérpretes modernos. Según ellos, *omnis aedificatio* equivale a *quidquid aedificatur*, esto es, cada una de las partes del edificio que se van progresivamente construyendo o levantando. La expresión *quidquid aedificatur*, como explicación de *quaevis aedificatio*, es de Knabenbauer. Belser traduce o explica así la frase: «aller Bau alles was gebaut oder aufgebaut wird» [10]; y poco después: «das auf dem Grund Aufgeführte» [11]. Abbot la explica algo más prosaicamente: «everything that from time to time is builded

[9] Ibid., p.79.
[10] Ibid., p.78.
[11] Ibid., p.78-79.

in», o bien, «every constituent element of the building» [12]. Pero semejante interpretación es ambigua y necesita, consiguientemente, de distinción. Puede entenderse de dos maneras: o en sentido puramente distributivo o bien en sentido distributivo combinado con el colectivo; casi podríamos decir, aplicando a este caso una famosa distinción escolástica, *in sensu diviso* o *in sensu composito*. En sentido puramente distributivo, *omnis aedificatio* sería cada una de las partes del edificio que se van construyendo, es decir, todas y cada una de ellas de por sí. En sentido distributivo combinado con el colectivo serían estas mismas partes en cuanto, agregadas a lo anteriormente edificado, forman con ello un todo; o bien, sería este todo, en cuanto, con la agregación de nuevos elementos, va pasando por diferentes estadios en su *edificación*. En este sentido mixto o combinado, el sentido colectivo miraría al conjunto, que moralmente es siempre uno mismo; el distributivo se referiría no tanto a los nuevos elementos que va adquiriendo cuanto a los diferentes estadios que va gradualmente recorriendo. ¿Cuál de estos dos sentidos es preferible?

Si hemos de decir lo que sentimos, creemos que el sentido puramente distributivo hay que descartarlo resueltamente. La razón nos parece clara y decisiva. Además de los motivos anteriormente indicados, tomados del contexto, está el tenor mismo de la frase, que a todas luces rechaza este sentido. Dice el Apóstol: *Omnis aedificatio... crescit in templum*. Ahora bien, de cada una de las partes que se van construyendo no puede decirse en manera alguna que crezca, ni menos que se convierta o tienda a convertirse en un templo. La misma expresión *constructa*, que San Jerónimo (lo mismo que Pelagio) traduce *compaginata*, y luego interpreta *compactam atque concordem* [13], evidentemente no puede aplicarse con propiedad a cada una de las partes distributivamente consideradas.

Si, pues, *omnis aedificatio* no puede entenderse en sentido puramente distributivo, ni tampoco en sentido meramente colectivo, como anteriormente hemos indicado, es necesario admitir un sentido mixto o combinado de ambos, que pudiera llamarse distributivo-colectivo, o mejor, colectivo-distributivo, dado que la base es el colectivo, al paso que el distributivo es una modalidad o matiz del colectivo. Además de la exclusión, abonan este sentido así el tenor de la frase como el contexto próximo y remoto. La frase, así interpretada, significa: «Sobre el cual todo el edificio, en todos y cada uno de los estadios que va recorriendo gracias a las nuevas partes que progresivamente va adquiriendo, crece en orden a ser un templo santo en el Señor». Naturalmente todos estos pormenores o matices del pensamiento no están sino implícitos en la frase de San Pablo. Pero a la interpretación corresponde precisamente poner explícito lo que está implícito, sacar a la superficie lo que yace en el fondo. Por lo demás, apelar a delicadezas o matices o, si se quiere, sutilezas, para

[12] *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (Edimburgo) p.75.
[13] San Jerónimo, ML 26,476. Pelagio, *Text and Studies*, 9,2,356. El Ambrosiaster traduce *compacta*: ML 17,402.

precisar con toda exactitud el pensamiento que se declara, es cosa corriente y usual en la exegesis si no se quieren entender los textos a bulto y a poco más o menos.

Pero, dada la importancia de esta interpretación, que adoptamos, nos parece oportuno agregar a las dichas otras razones.

En la misma Epístola a los Efesios, poco después, escribe el Apóstol: *Flecto genua mea ad Patrem* [...], *ex quo omnis <familia> in caelis et in terra nominatur* (Ef. 3,14-15). Recurre aquí la misma dificultad: ¿*omnis <familia>* se ha de entender en sentido colectivo o bien en sentido distributivo? El sentido puramente colectivo, dada la ausencia de artículo (πᾶσα πατριά) no parece admisible. Pero tampoco el meramente distributivo. Que se puedan señalar muchas familias, las del cielo y las de la tierra, las de los judíos y las de los gentiles, es indudable. Pero aquí San Pablo no habla simplemente de familias, sino de la familia (o de las familias) precisamente del Padre celestial, del cual ella (o ellas) recibe su nombre de *familia de Dios*. Y bajo este aspecto no se da, ni puede darse, sino una sola familia, si bien ésta conste de varios grupos bajo otros aspectos múltiples o diferentes. Donde hay un Padre, no hay sino una familia. Por esto el Apóstol en este texto no dice «*la* de los cielos y *la* de la tierra», sino simplemente «en los cielos y en la tierra». Recuérdese, además, el énfasis con que habla de la *unidad* del Padre: *Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per <omnes> et in omnibus* [*nobis*] (Ef. 4,6). Y ya antes el Señor había dicho: *Unus est enim Pater vester, qui in caelis est* (Mt. 23,9). En consecuencia, pues no es posible ni el sentido meramente colectivo ni el simplemente distributivo, hay que admitir un sentido intermedio o combinado: fundamentalmente colectivo, por la unidad del Padre y de la familia; secundariamente distributivo, por los diferentes grupos que la integran.

Otra razón suministra un texto de San Juan Crisóstomo que Belser aduce en su favor. Traducimos literalmente el original griego, deficientemente traducido en Migne: «Sive tectum dixeris, sive parietes, sive quidvis aliud, totum illud (τὸ πᾶν) portat ipse (Christus») (MP 62,44). Donde en los tres incisos de la prótasis (oraciones subordinadas) se halla el sentido distributivo; pero en la apódosis (oración principal) resalta el colectivo, con artículo inclusive. Predomina, pues, el sentido colectivo, pero matizado de distributivo.

El mismo sentido combinado presenta esta frase con que San Jerónimo sustituye o explica la expresión de San Pablo: «*universa* aedificatio compaginata» (ML 26,476). *Universa* indica manifiestamente la unidad de la edificación, connotando al mismo tiempo la pluralidad de elementos que la integran.

Vengamos a las versiones modernas. La casi totalidad de las que hemos podido consultar traducen intercalando el artículo. Entre las castellanas, Scío, Torres Amat (o mejor, Petisco) y Nácar-Colunga traducen *todo el edificio* o *toda la edificación*. Lo mismo Cardó en su versión catalana: *tot l'edifici*. Equivalentemente De la

Torre: *toda la fábrica*. Coinciden con Scío Casiodoro de Reyna, Cipriano de Valera y la moderna versión hispanoamericana.

Entre las italianas, Martini-Sales vierte *tutto l'edificio*; Re, *tutto l'intero edificio*.

Entre las francesas, Bayle-Drach, Glaire-Vigoroux, Fillion, Crampon, Lanier, con los cuales coinciden las versiones protestantes de Segond, Ostervald, la llamada *Versión synodale*, que traducen *tout l'édifice*. Parecidamente Lemonnyer, *toute la construction*.

Entre las alemanas, Arndt, Weizsäcker, Ecker y Rösch vierten *der ganze Bau*; Allioli, *das ganze Gebäude*; Meinertz-Tilman, *alles was darauf gebaut ist*.

Entre las inglesas, Ellicot traduce *all the building*; Wordsworth, *all the building, the whole building*; Moffat, *the whole structure*.

Ya hemos advertido antes que el artículo en las lenguas modernas no responde adecuadamente al artículo griego. Por eso la presencia del artículo en las versiones modernas no da necesariamente un sentido exclusivamente colectivo. Mas, por otra parte, no puede negarse que tampoco admite un sentido puramente distributivo.

3. *La «edificación» del cuerpo de Cristo* (Ef. 4,11-16)

La mayor extensión y complicación de este texto hace más difícil, y a la vez más necesaria, su disposición rítmica. Nos contentaremos con dar alguna mayor visibilidad a sus líneas esenciales.

I

11 *Et ipse dedit*
quosdam quidem apostolos,
quosdam autem prophetas,
alios vero evangelistas,
alios autem pastores et doctores,
12 *ad consummationem sanctorum*
in opus ministerii
in aedificationem corporis Christi:
13 *donec occurramus <cuncti>*
in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei,
in virum perfectum,
in mensuram aetatis plenitudinis Christi;

II

14 *ut iam non simus parvuli,*
fluctuantes et <circumacti>
omni vento doctrinae
in nequitia hominum,
in astutia ad circumventionem erroris;
15 *veritatem autem facientes*
in caritate
crescamus in <illum> [*per*] *omnia,*
qui est Caput, Christus:

III

16 *Ex quo totum corpus,*
compactum et connexum
per omnem iuncturam subministrationis,
secundum operationem in mensura[m] uniuscuiusque <*partis*>,
augmentum corporis facit
in aedificationem sui
in caritate[14].

Todo este pasaje se divide claramente en tres períodos o ciclos: expositivos el primero y el tercero, exhortativo el segundo. Los que más nos interesan son los dos expositivos, paralelos entre sí, tanto por los elementos que comprenden como por el orden en que los presentan. Se diferencian, empero, no sólo por la mayor extensión del primero, sino principalmente porque en el primero predominan los elementos propios; en el tercero los metafóricos. En ambos se halla la expresión *in aedificationem corporis*, cuyo exacto significado deseamos determinar.

Para apreciar mejor el contenido doctrinal de estos ciclos hay que distinguir en ellos tres suertes de rasgos o elementos doctrinales: *a)* los referentes al principio primario de actividad vital, que es Cristo; *b)* los relativos a los órganos o instrumentos de esta actividad; *c)* los concernientes al término o efecto de esta misma actividad orgánica. Entre estos terceros se halla la *edificación del cuerpo de Cristo*, hacia la cual se ordenan y en la cual convergen todos los demás.

A la luz de estas previas observaciones podremos examinar cada uno de los ciclos.

I. En el primer ciclo, el principio primario de toda actividad es Cristo: *ipse dedit.* El es el dador de todos los dones, gracias o carismas, ordenados a la *edificación de su Cuerpo Místico;* El la fuente de todas las energías vitales que obran y determinan su desenvolvimiento; de El se derivan y dependen todos los ministerios que contribuyen a este desenvolvimiento de su cuerpo.

Los órganos de esta actividad son los *apóstoles:* los doce y los que, como ellos, reciben la misión de fundar las Iglesias; los *profetas:* los que bajo la ilustración y moción carismática del Espíritu Santo hablan a los hombres palabras de *edificación, exhortación, consolación* (1 Cor. 14,3); los *evangelistas:* los predicadores que van de ciudad en ciudad anunciando el Evangelio de Cristo; los *pastores* y *doctores:* los obispos, que rigen y enseñan a las Iglesias ya fundadas; en una palabra, son los *santos,* la Iglesia entera en la persona de sus miembros principales, que con las gracias recibidas de Cristo

[14] Las líneas más salientes (v.11, *Et ipse dedit,* y v.16, *Ex quo...*) se refieren a Cristo, principio primario de la actividad vital; las siguientes, menos salientes, a los órganos o instrumentos de esta actividad; las que siguen a éstas, más entrantes, al término o efecto de esta misma actividad. Unas pocas líneas más entrantes todavía en el ciclo segundo expresan actividades contrarias. Así puede apreciarse sinópticamente la correspondencia de los elementos análogos en los diferentes ciclos.

quedan habilitados y *consumados,* es decir, dispuestos y a punto, para la obra que les ha sido encomendada. Tal es el sentido más probable de la expresión *ipse dedit... ad consummationem sanctorum.*

El término o efecto de la múltiple y variada actividad de todos estos órganos lo expresa San Pablo con dos frases paralelas: una más genérica, *in opus ministerii,* y otra mucho más concreta y significativa, *in aedificationem corporis Christi.* Esta *edificación* es la *obra* a la cual va encaminado el *ministerio* de los *santos.* Para entender con toda plenitud y precisión esta *edificación del cuerpo de Cristo* hay que analizar antes los incisos siguientes, que son su mejor declaración. *Donec occurramus* <*cuncti*> *in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei:* la unidad de la fe es el punto terminal y como el centro adonde todos a una han de converger y concluir y en donde se han de encontrar y darse la mano; unidad de la fe, que no sólo excluya las discrepancias, sino que entrañe un pleno y cabal *conocimiento del Hijo de Dios.* Es digno de notarse que, mientras otros efectos de las energías vitales en el cuerpo de Cristo sólo metafóricamente los expresa San Pablo, en cambio, la unidad de la fe y la plenitud de la inteligencia las expresa con términos propios. Es que le interesaba singularmente afianzar la fe e ilustrar la inteligencia de los Efesios para prevenirlos contra las doctrinas malsanas, que luego mencionará. De todos modos, si el desenvolvimiento orgánico del cuerpo de Cristo no ha de ser unilateral y monstruoso, a la plenitud de la inteligencia debe responder la plenitud del afecto y de la acción. En este sentido prosigue el Apóstol que todos a una deben tender, como a meta suprema, a transformarse *in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi,* que es decir: han de alcanzar la perfección o madurez varonil, esto es, un grado tal de desenvolvimiento orgánico, que corresponda o sea proporcionado a la plenitud de la cabeza, que es Cristo. Todas estas metáforas biológicas cuadran perfectamente con la imagen del *cuerpo de Cristo,* concebido como organismo humano, y abarcan toda su vida espiritual bajo todos sus aspectos y manifestaciones, como poco antes indicábamos.

Con esto podemos ya analizar la expresión *in aedificationem corporis Christi.* Sus dos elementos característicos, *aedificationem* y *corporis,* son de orden muy diferente. *Aedificationem* es una imagen arquitectónica, si bien atenuada; *corporis,* en cambio, es una imagen biológica. La asociación o combinación de imágenes tan heterogéneas es muy conforme a la mentalidad literaria de San Pablo, y es uno de tantos indicios internos del origen paulino de la Epístola a los Efesios. Además, *aedificationem* es nombre de acción; *corporis* es nombre de objeto. De ahí el sentido complejo de la expresión entera. *Aedificationem* presenta el cuerpo de Cristo como en vía de formación, es decir, de desenvolvimiento progresivo en sus diferentes fases sucesivas; *corporis* presenta el mismo cuerpo en su estadio terminal y definitivo. Mas como, por otra parte, toda la expresión está precedida de la preposición *in,* de ahí que la frase entera viene a significar que la constitución del cuerpo de Cristo, así en vías de forma-

ción como en su estado final de plena madurez, es el término de todas las energías vitales que actúan en el Cuerpo Místico de Cristo. Y éste es, en definitiva, el sentido exacto de la expresión *in aedificationem corporis Christi.* Mayores precisiones nos darán los otros dos ciclos.

II. El segundo ciclo, a diferencia de los otros dos, más completos, no habla del principio primario, si no es indirecta y brevemente, ni de los órganos, sino solamente del término de las actividades vitales en el cuerpo de Cristo. Consta de dos partes contrapuestas: una negativa y otra pasiva.

El primer inciso: *ut iam non simus parvuli,* es una consecuencia coherente en la imagen de lo que acaba de decir. Si hemos de tender a la madurez varonil no podemos ser perpetuamente niños. Semejante niñez la entiende principalmente el Apóstol de la volubilidad doctrinal o falta de firmeza en los principios. Y así continúa, aunque variando bruscamente la imagen: *fluctuantes et <circumacti> omni vento doctrinae.* A la imagen de la niñez sucede la de una barca, juguete de las olas y los vientos: expresión gráfica de un alma infantil, víctima inconsciente de todas las novelerías doctrinales. De dónde provienen esos variables *vientos de doctrina,* lo significa a continuación, cambiando de nuevo, no menos bruscamente, la imagen: *in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris,* que quiere decir: por las malas artes de los hombres, por la astucia que hace caer en las estratagemas del *error* o de la seducción. Compara tácitamente San Pablo los inventores o propagadores de novelerías doctrinales a los jugadores tramposos, que en los juegos de azar con sus falsas jugadas sacan el dinero a los inocentes que caen en sus manos.

La segunda parte comienza con una frase de interpretación dudosa, cuyo sentido depende en gran parte de su misma construcción: *Veritatem autem facientes in caritate.* Por de pronto: *¿in caritate* se ha de juntar con lo que precede, o más bien con el verbo siguiente, *crescamus?* Vale la pena de examinar las diferentes hipótesis, para ver cuál sea la más coherente y probable.

Supongamos primeramente que hay que construir *in caritate crescamus.* No puede negarse que el sentido es natural y coherente, que tiene, además, perfecta correspondencia con esta frase paralela del ciclo siguiente: *augmentum corporis facit... in caritate.* En ambas frases se atribuye el crecimiento vital a la caridad. Pero tampoco puede negarse que poner *in caritate* antes de *crescamus* es algo duro. Más natural parece sería *crescamus in caritate.* De hecho en la frase paralela *in caritate* está al fin del período.

Juntemos, inversamente, *in caritate* con lo que precede. Notemos ante todo que la versión latina *veritatem facientes* no es del todo adecuada. El original griego tiene una sola palabra: ἀληθεύοντες, que puede significar *estar en la verdad, decir* o *tratar verdad, andar en verdad,* según se refiera a la inteligencia, a la palabra o a la acción. En nuestro caso, el segundo sentido, ajeno al contexto, hay que excluirlo. La frase, por tanto, ha de significar: o *estar en la verdad en virtud de la caridad,* o *andar en verdad en virtud de la caridad,* o

andar en verdad en la caridad, es decir, *andar en la verdadera caridad.* Ahora bien, la tercera significación no responde a lo que exige el contexto. Notemos que *veritatem facientes,* siguiendo inmediatamente a *erroris* (y mediatamente a *doctrinae),* no puede ser un simple coeficiente de la caridad, para distinguir la verdadera caridad de la falsa, fuera de que el contexto no exige se insista en semejante distinción. Las dos primeras significaciones evitan este inconveniente; pero no se ve, si no es alambicando mucho, por qué ha de ser precisamente la caridad la que contribuya a *estar en la verdad* o *andar en verdad.* En suma, ninguna de las tres significaciones es satisfactoria. Hay que volver, pues, a la primera hipótesis y juntar *in caritate* con *crescamus.* La dureza de la colocación, que pudiera oponerse, desaparece si se da a *in caritate* el énfasis que le corresponde. Puede entenderse así: «antes manteniéndonos en la verdad, con la caridad crezcamos...» Como si dijera: a la firmeza en la verdad juntemos la caridad, con la cual hemos de crecer...

Los últimos incisos de este segundo ciclo, en medio de su brevedad, son de una riqueza y expresión maravillosa de rasgos. El rasgo fundamental *crescamus* expresa el crecimiento o desenvolvimiento progresivo del cuerpo de Cristo; *in caritate,* la energía vital que determina y produce el crecimiento; *in illum,* el término o meta ideal, que señala la medida del crecimiento; [*per*] *omnia,* las direcciones del crecimiento, que ha de ser en todos sentidos; *qui est Caput,* la subordinación de los demás miembros y la índole del organismo entero; *Christus* cierra y corona todo el ciclo, como *Christi* había cerrado el anterior.

III. El tercer ciclo, aunque concebido metafóricamente con imágenes casi exclusivamente biológicas, recoge, sintetiza, precisa y completa los rasgos esparcidos en los dos anteriores. Sus elementos esenciales o su esqueleto se puede reducir a estos términos: *Ex quo totum corpus—augmentum facit—in caritate.* Analicemos sus múltiples y variados elementos.

Ex quo indica que de Cristo depende todo el cuerpo, de El se deriva toda su vida y crecimiento, de El reciben su influjo los órganos subordinados que ejercen las diferentes funciones vitales. *Totum corpus* expresa todo el organismo bajo todos sus aspectos y relaciones, en todas sus partes y todas sus actividades.

Compactum et connexum, o, acaso más exactamente, conforme al original griego, συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, *apte-constructum et coniunctum,* es decir, harmónicamente concertado y estrechamente unido, expresan dos propiedades características del Cuerpo Místico de Cristo: el ajuste de sus partes y la cohesión o unidad del conjunto [15].

[15] Los dos participios *compactum et connexum* de la Vulgata ofrecen dos inconvenientes: 1.º, que son *pretéritos,* mientras que los griegos son *presentes;* 2.º, que no expresan con toda exactitud el significado del verbo griego correspondiente. El primer inconveniente apenas puede obviarse en latín, si no es desliendo el participio en una oración, como sería *dum compingitur et connectitur,* que es acaso un inconveniente mayor. Los correspondientes participios pasivos castellanos atenúan este inconveniente por lo mismo que atenúan la significación pretérita de los participios pasivos. El segundo inconveniente, más fácil de remediar, podría evitarse

El inciso *per omnem iuncturam subministrationis*—que hay que juntar con el precedente y no con el siguiente, como se ve por el pasaje paralelo de la Epístola a los Colosenses [16]—sería muy difícil de explicar exactamente si quisiéramos aplicar a su inteligencia las nociones de la moderna fisiología o biología, que no podemos suponer en San Pablo [17]; hay que limitarse, por tanto, a precisar el sentido de las palabras conforme a las nociones que vulgarmente se tienen del organismo humano y de su funcionamiento. *Iuncturam* puede significar más concretamente las coyunturas o articulaciones, o, mejor, más generalmente, la juntura o contacto de los diferentes órganos o partes, gracias al cual *todo el cuerpo* queda *concertado y unido*, y gracias al cual puede repartirse y *suministrarse* el ali-

sustituyendo los verbos por otros más apropiados. En vez de *compactum* podría traducirse *apte-constructum* o *coaptatum*, y en castellano, *concertado, ajustado, adaptado*. En vez de *connexum* sería más exacto *coniunctum, coadunatum, coaugmentatum, compaginatum*, o también *conveniens, coiens, congrediens*, y en castellano, *unido, trabado*. De todos modos, el primer participio expresa más bien el ajuste de las partes, que encajan perfectamente unas en otras; el segundo, la unidad o cohesión resultante del conjunto.

[16] No creemos inútil presentar sinópticamente estos dos pasajes paralelos:

Ef. 4,16	Col. 2,19
... Caput, Christus, ex quo totum corpus <coaptatum> et <coniunctum>	...Caput, ex quo totum corpus
per omnem iuncturam	per <iuncturas> et <colligaturas>
subministrationis	subministratum et <coniunctum>
secundum operationem in mensura[m] uniuscuiusque <partis>	
augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate.	<augescit> [...] augmentum Dei.

El cotejo de los dos pasajes permite apreciar mejor los elementos propios de Ef. 4,16, y su relación con el conjunto.

[17] Permítasenos insinuar algunos problemas interesantísimos, que otros más competentes, conocedores de la historia de la fisiología y de la biología, acaso podrían dilucidar. Sorprende la concepción céfalo-céntrica que muestra tener San Pablo del organismo humano. ¿La debería a San Lucas, su compañero y *médico carísimo*, de quien habla en la misma Epístola a los Colosenses (Col. 4,14)? ¿Y cuando habla de las *coyunturas y ligamentos* se refiere especialmente al sistema nervioso, que radica en la cabeza? Y si así fuera, al proyectar su concepción del Cuerpo Místico de Cristo en el organismo humano, se adelantó San Pablo a la ciencia de su tiempo y preludió la biología moderna? Así a lo menos lo creyó un ilustre sabio, doctor a la vez en teología y en medicina, del notable comentario, que las palabras del Apóstol inspiraron a Teodoreto. Queremos consignar aquí este comentario, que parece impropio de un exegeta de la primera mitad del siglo v: «Quemadmodum enim in corpore cerebrum est radix nervorum, per nervos autem sensus habet corpus: ita etiam a Christo Domino et doctrinae fontes et salutis causas accipit corpus Ecclesiae. Quod autem sunt in corpore ligamenta, hoc sunt apostoli, prophetae et doctores in conventu Ecclesiae» (*In Col.* 2,19: MG 82,613-614. Cf. *In. Ef.* 4,16: MG 82,537-538). Pero Teodoreto en este caso, como generalmente, se inspiró en San Juan Crisóstomo, el cual, en su comentario a Ef. 4,16, escribe: «Sicut spiritus, qui descendit e cerebro, sentiendi facultatem, quae est per nervos, non absolute dat omnibus, sed pro convenientia et proportione uniuscuiusque membri...: sic etiam Christus... Ille enim spiritus, qui subministratur et suppeditatur membris a capite, unumquodque membrum tangens ita operatur» (MG 62,84). Y más adelante añade: «Cor est radix spiritus, iecur sanguinis, lien bilis, et alia alterius; haec autem omnia causam habent a cerebro.» Y a continuación, hablando del apóstol, como de órgano principal del Cuerpo Místico, dice: «Apostolus... tamquam per venas et arterias, verbi inquam, facit ad omnes currere vitam aeternam» (MG 62,85). En otros intérpretes griegos, recogidos por Karl Staab en *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche* (Münster i. W. 1933) no hemos hallado antecedentes de semejante interpretación fisiológica.

miento o nutrición a todos los miembros del cuerpo. Esto último indica el genitivo *subministrationis*.

Esta función orgánica de *suministrar* la nutrición por todo el cuerpo no es común o igual en todos los miembros, sino *secundum operationem in mensura[m] uniuscuiusque <partis>*, esto es, según la energía vital de cada parte y a la medida de esta energía.

Los últimos incisos: *augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate*, no ofrecen especial dificultad después de lo dicho anteriormente. *Augmentum corporis facit*, como predicado lógico del sujeto *totum corpus*, representa gramaticalmente el elemento principal de la frase. Evitando la repetición innecesaria de *corporis*, puede traducirse *obra su propio crecimiento*. El complemento siguiente: *in aedificationem sui*, se presenta como término o meta del crecimiento, en el sentido antes declarado. Por fin, *in caritate* expresa la doble función de la caridad, como vínculo de unión y como estímulo de actividad. La caridad es la que con su potencia unitiva hace que *todo el cuerpo* quede *concertado y unido*, ajustando y acoplando todos los miembros y *estableciendo entre ellos íntimo contacto*; la caridad es también la que estimula *la actividad propia de cada parte*, para que cada una, *según su medida, suministrando* y repartiendo la nutrición, *obre el crecimiento del cuerpo en orden a la propia edificación*.

En todo este tercer ciclo, casi todo el tejido de imágenes metafóricas, no es difícil discernir los tres elementos antes señalados: el principio primario, los órganos o instrumentos y el término o efecto de la actividad vital. Más aún: cuál sea la realidad escondida bajo el velo de las imágenes, tampoco es difícil, tratándose del principio o del término; ya no es tan fácil determinar la realidad de los órganos o instrumentos. La comparación de este ciclo con el primero, enteramente paralelo, así por su contenido como por su desenvolvimiento lógico, nos ha de dar la clave; es decir, nos ha de descubrir el pensamiento de San Pablo. Que no hemos de entremeter nosotros nuestro propio pensamiento, sino que hemos de averiguar cuál era el del Apóstol.

Las expresiones más difíciles son, sin duda, las centrales: *per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensura[m] uniuscuiusque <partis>*. Veamos qué realidades en el primer ciclo corresponden a estas imágenes del tercero. Aquí se habla de múltiples partes u órganos, cuya actividad es varia; allí, de apóstoles, de profetas, de evangelistas, de pastores y doctores, cuya actividad es también variada, como lo indican sus mismos nombres y los adjetivos determinativos *quosdam..., quosdam..., alios..., alios...* Aquí se habla de una *suministración;* allí, de *una obra de ministerio*, ordenada especialmente al *conocimiento del Hijo de Dios*. Uno es también el origen de los ministerios y actividades: allí *ipse dedit*, aquí *ex quo*. Uno es también el término principal de las diferentes funciones; *in aedificationem corporis Christi*. Por fin, la expresión más vaga *per omnem iuncturam*, gracias a la cual se mantiene *todo el cuerpo concertado y unido*, responde a *donec occurramus <cuncti> in uni-*

tatem fidei..., in virum perfectum. No puede, por tanto, dudarse que lo que expresa el Apóstol con imágenes metafóricas en el tercer ciclo es lo mismo que lo que en términos propios ha expresado en el primero. Y, a pesar de su carácter metafórico, el tercer ciclo representa un avance lógico sobre el primero, por cuanto los elementos propios del primero, al revestirse de imágenes en el tercero, se presentan más sintéticamente y con mayor relieve, como órganos vitales del Cuerpo Místico de Cristo.

Mayores precisiones podríamos alcanzar si nos saliésemos del pasaje que estudiamos. Pero esto nos llevaría muy lejos. Sólo, para terminar, transcribiremos las palabras que preceden, las cuales, como encuadrando el pasaje, arrojan sobre él mucha luz. Después de exhortar a los Efesios a que se muestren *solícitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz,* propone en tres series los grandes principios de la unidad cristiana: *Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos.* Pero la unidad no destruye la ordenada variedad. Por esto añade: *A cada uno de nosotros le fue dada la gracia según la medida del don de Cristo* (Ef. 4,3-6). Así se explica la variedad de órganos y funciones y la unidad de principio y de término en el Cuerpo Místico de Cristo.

CAPITULO VII

Los trabajos apostólicos, complemento de los trabajos de Cristo

UN PASAJE NOTABLE DEL P. LUIS DE LA PALMA, S. I.

Llama la atención un pasaje del *Camino espiritual,* en que el padre Luis de la Palma descubre aptitudes extraordinarias para la exegesis bíblica y no escaso conocimiento de lo que hoy llamamos la Teología de San Pablo. Vamos a reproducir en sustancia este notable pasaje para hacer sobre él breves reflexiones.

En el capítulo 13 del libro 3, exponiendo las dos advertencias preliminares que antepone San Ignacio a la *Contemplación para alcanzar amor,* y hablando de las obras con que el hombre puede y debe corresponder al amor de Dios, dice así el ilustre asceta: «Mas porque no parezca que estrechamos el ejercicio del amor a solas las obras de misericordia..., consideremos que algo les faltó a las pasiones de Jesu-Cristo, que podemos suplir con las nuestras. Sentimiento fue éste del apóstol San Pablo, el cual, escribiendo a los Colosenses (1,24-25), dice así: *Estoy alegre de lo que padezco por vuestro respeto, y cumplo en mi carne lo que falta a las pasiones que Jesu-Cristo padeció por su cuerpo, que es la Iglesia, cuyo ministro me ha hecho a mí, según la dispensación de Dios que tengo para con vosotros.* Las cuales palabras son de muy fervorosa caridad, cual la deben tener los ministros del Evangelio. Y de ellas se saca manifiestamente que algo les falta a las pasiones y trabajos de Jesu-Cristo, lo cual puedo yo suplir con mis propios trabajos y pasiones... Y pues es cierto que no le faltó nada a la pasión de Jesu-Cristo para ser abundantísimo precio de nuestro rescate..., es tanto como si dijera: Para que el mérito de la pasión de Jesu-Cristo se aplique con efecto a los infieles y pecadores, es necesario predicar, peregrinar y padecer muchas contradicciones y persecuciones; éstas le faltaron por padecer a Jesu-Cristo para santificar todo su cuerpo, que es la Iglesia, y éstas cumplo yo por El con mucha alegría... Pues luego yo, que predico y gobierno la Iglesia en nombre de Jesu-Cristo, también padezco en mi cuerpo la hambre y la sed, las cárceles y prisiones que hubiera de padecer Jesu-Cristo si estuviera presente».

A esta exposición principal añade otra el P. La Palma, que él consideraba como secundaria: «Pueden tener también otro sentido estas palabras del Apóstol, en que se descubre otro ejercicio de caridad más general para todos los cristianos. Presuponiendo que el cuerpo de Jesu-Cristo, que es su Iglesia, ha de ser en todo conforme a su cabeza, porque los que Dios predestinó quiso que fuesen conformes a la imagen de su Hijo (Rom. 8,29), ... de aquí es que, aunque a la pasión de Cristo, cuanto a su persona, nada le falta, pero a la pasión de Cristo, cuanto a su Cuerpo Místico, fáltale todo lo que han de padecer sus miembros, para que por la comunión de estas pasiones la Iglesia quede hermoseada, sin mancha ni ruga ni cosa semejante, sino que sea santa e inmaculada (Ef. 5,27)... Declaración fue ésta de Santo Tomás, el cual en los *Comentarios* de este lugar dice así: *Cristo y su Iglesia son una persona mística, cuya cabeza es Cristo, y los santos son sus miembros; pues luego esto era lo que faltaba, que así como Jesu-Cristo había padecido en su cuerpo, así padeciese en Pablo como en miembro suyo*».

* * *

Primera reflexión general. Es manifiesta la alteza de doctrina encerrada en estas dos exposiciones de San Pablo, pero no lo es menos la distinta manera como presenta el P. La Palma cada una de ellas. La primera la da como propia y literal, como «sentimiento de San Pablo»; la segunda, en cambio, la presenta como «otro sentido que pueden tener las palabras del Apóstol».

Esta precisión exegética honra sumamente al P. La Palma, tanto más cuanto que responde enteramente a la verdad. Notémoslo en particular.

La primera exposición es una exegesis literal exactísima del pensamiento de San Pablo, tanto más de admirar cuanto que el P. La Palma no acudió al original griego, exento de algunas ambigüedades a que puede dar lugar la Vulgata latina. He aquí la versión literal del texto griego: *Ahora [en mi prisión] me gozo en los padecimientos [que sufro] por vosotros, y por mi parte completo en mi carne las faltas de las tribulaciones de Cristo en beneficio de su*

cuerpo, que es la Iglesia, de la cual he sido constituido ministro según la economía de Dios, que me ha sido encomendada en orden a vosotros, de anunciar plenamente la palabra de Dios. Es evidente, a nuestro juicio, que San Pablo habla aquí de sus trabajos y padecimientos apostólicos, y que estos trabajos suplen ahora las tribulaciones de Cristo en orden a propagar el Evangelio; no habla de los sufrimientos individuales de Pablo, ni se refiere a la pasión de Cristo como sacrificio redentor. Pues de esta misma manera expone el P. La Palma el texto del Apóstol. Los trabajos que menciona son predicar y gobernar, peregrinar y padecer muchas contradicciones y persecuciones a que está expuesto el predicador evangélico, las cárceles y prisiones mismas que padecería Jesu-Cristo si estuviera ahora presente. Y concluye el P. La Palma a continuación de lo transcrito anteriormente: «Donde se ve la excelentísima caridad que pueden ejercitar los que trabajan en los ministerios espirituales de la conversión de las almas... tomando sobre sí lo que faltó a [Jesu-Cristo] por padecer para la conversión del mundo». Al lado de esta vigorosa precisión extrañan no poco las *vacilaciones* exegéticas de ilustres intérpretes.

La segunda exposición perdería gran parte de su altísimo valor si se vendiese como inmediata y literal; mas el P. La Palma la da como un sentido posible, no meramente acomodaticio, sino más bien consecuente. Es una especulación teológica a que dan lugar las palabras de San Pablo, pero fundada en principios ciertos de su Teología. He aquí el raciocinio que establece el P. La Palma. La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo. Dios quiere que el cuerpo se conforme a la cabeza y que no participe de su gloria sino participando de sus padecimientos. Luego la Iglesia ha de participar de los padecimientos de Cristo. En otros términos. Todo el cuerpo ha de ser de una suerte y condición: por voluntad del Padre, todo él ha de padecer. La cabeza, Jesu-Cristo, ya padeció lo que le correspondía; ahora le falta por padecer lo que han de padecer los miembros para conformarse con la cabeza.

La intuición exegética pudo ser un rayo de luz pasajero, un momento feliz; mas esta profundidad teológica es algo más consistente, y supone un conocimiento de San Pablo que muchos teólogos y exegetas de oficio no alcanzaron. Realmente pasma el tino certero con que el P. La Palma se lanza a los principios mismos, a la esencia íntima de la Teología de San Pablo, y la expedición con que se mueve, sin dar un traspié ni desorientarse, en el mundo teológico del grande Apóstol.

El mismo partido que sabe sacar de Santo Tomás, sin que, por otra parte, su autoridad le desvíe de la verdad exegética, es altamente instructivo.

¡Ojalá siempre se imitase tanta precisión de pensamiento, acompañada de tanta amplitud de criterio! Es muy posible que si el padre La Palma, en vez de emplearse en cargos de gobierno, se hubiera dado de lleno a los estudios bíblicos, hubiera emulado y quizás superado a Maldonado y Toledo.

LIBRO VIII

M I S T E R I O L O G I A

CAPITULO I

El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo

La Teología bautismal de San Pablo se distingue por su amplitud y por su profundidad. Su amplitud abarca todos los puntos de la doctrina cristiana relativos al sacramento del Bautismo. Su profundidad se revela principalmente en el simbolismo que el Apóstol descubre en el rito bautismal. Este simbolismo se declara más extensamente en la Epístola a los Romanos (6,13-11) y más compendiosamente en la Epístola a los Colosenses (2,11-12). Estos dos textos están preparados por otros dos, importantísimos, de la primera a los Corintios (12,12-13) y de la escrita a los Gálatas (3,26-28), que señalan la conexión del bautismo con el Cuerpo Místico de Cristo. Pero esta enseñanza superior o mística sobre el bautismo no puede entenderse plenamente, y aun podría falsearse, si no se encuadra en la doctrina común sobre el bautismo, que formaba parte de la catequesis elemental. Esta doctrina elemental la propone el Apóstol incidentalmente en la primera a los Corintios (1,12-17; 6,11; 15,29) y en las Epístolas a los Efesios (4,5; 5,25-27), a Tito (3,4-7) y a los Hebreos (6,1-2; 6,4; 10,22; 10,32). De ahí la división de nuestro estudio en tres partes. En la primera recorreremos sumariamente la enseñanza catequística de San Pablo. En la segunda analizaremos los dos textos que vinculan al bautismo la incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo. En la tercera estudiaremos los dos textos en que se expone el simbolismo bautismal.

I. Enseñanza catequística

Este rápido recorrido de los variados puntos que comprendía la primitiva catequesis apostólica sobre el bautismo, sólo ocasionalmente tocados por San Pablo, si bien no ofrece extraordinaria novedad, no deja de ser interesante, así al teólogo como al historiador. En él podrá hallar el teólogo la demostración escriturística de las principales verdades católicas referentes al sacramento del Bautismo. El historiador imparcial podrá convencerse de lo fantásticas que son ciertas evoluciones que a las veces se supone haber existido en el dogma católico. Después de lo que San Pablo enseña o supone acerca de la teología bautismal, muy poco lugar queda a ulteriores evoluciones.

En la primera Epístola a los Corintios—dejando para más adelante el texto que relaciona el bautismo con el Cuerpo Místico—

tres veces menciona San Pablo el bautismo, menciones tanto más significativas cuanto más ocasionales.

Suscitáronse entre los Corintios ciertas escisiones o contiendas, no por ser tontas menos perjudiciales. Gráficamente las describe el Apóstol (1,12):

Cada cual de vosotros dice:
Yo soy de Pablo;
Yo, de Apolo;
Yo, de Cefas;
Yo, de Cristo [1].

Contra esos necios partidismos alza indignado su voz el grande Apóstol. Encarándose primero con los que pretendían monopolizar el augusto nombre de Cristo, dice: *¿Está dividido Cristo?* Luego, con singular delicadeza o diplomacia, sin mencionar a los partidarios de Apolo o de Cefas, para no desprestigiar estos nombres respetables, la emprende contra sus propios partidarios con estas tajantes interrogaciones (1,13-17):

¿Por ventura fue Pablo crucificado por vosotros?
¿O en el nombre de Pablo fuisteis bautizados?
Doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros bauticé,
si no es a Crispo y a Gayo,
para que no diga alguien que en mi nombre fuisteis bautizados.
Bauticé también a la casa de Estéfanas;
demás de esto, no sé si a algún otro bauticé.
Que no me envió Cristo a bautizar... [2]

Dos particularidades merecen señalarse en estas palabras. Primeramente, es significativa la mención yuxtapuesta de la crucifixión y del bautismo. Con ello indica San Pablo lo que en otros lugares enseñará más explícitamente: la conexión del bautismo con la sangre de Cristo, de la cual recibe todo su valor. Es también significativa la doble mención del imaginario bautismo en el nombre de Pablo, tácitamente contrapuesto al bautismo real en el nombre de Cristo. Al afirmar que no han sido bautizados en el nombre

[1] Aunque la versión castellana que presentamos está hecha con singular escrupulosidad y con la posible literalidad, no puede faltar, en nota a lo menos, la versión latina, que es la Vulgata, la cual, para que responda más exactamente al texto griego crítico, hemos retocado ligeramente. Estos retoques se distinguen fácilmente por ir en *tipos cursivos*. Además, como los textos de San Pablo son tan complejos y ricos de pensamiento, para que no resultasen bloques compactos de difícil comprensión ha parecido bien presentarlos divididos en miembros o incisos rítmicamente dispuestos, que facilitasen el análisis y la inteligencia. El correspondiente texto latino de 1 Cor. 1,12, es:

Unusquisque vestrum dicit:
Ego quidem sum Pauli,
Ego autem Apollo,
Ego vero Cephae,
Ego autem Christi.

[2] I Cor. 1,13-17:

Numquid Paulus crucifixus est pro vobis?
aut in nom*en* Pauli baptizati estis?
Gratias ago Deo quod neminem vestrum baptizavi,
nisi Crispum et *G*aium;
nequis dicat quod in nom*en* me*um* baptizati estis.
Baptizavi autem et Stephanae domum;
ceterum nescio si quem alium baptizaverim.
Non enim misit me Christus baptizare...

de Pablo, para descalificar el partido llamado de Pablo, viene a decir el Apóstol: «No podéis decir: *Yo soy de Pablo*, porque no habéis sido bautizados en el nombre de Pablo». Luego, inversamente, podemos y debemos decir: *Yo soy de Cristo*, no algunos solamente, sino todos, porque hemos sido bautizados en el nombre de Cristo. Y es así que por el bautismo en el nombre de Cristo quedamos hechos propiedad de Cristo, vasallos y esclavos de Cristo, consagrados a Cristo, distinguidos y ennoblecidos con el nombre de Cristo; en una palabra, cristianos. El cristianismo o la cristiandad radican en el bautismo.

Más adelante, después de recordar los vicios vergonzosos a que algunos de los Corintios estaban entregados antes del bautismo, les declara el Apóstol lo que felizmente son ahora después de bautizados (6,11):

Y eso erais algunos;
pero fuisteis lavados,
pero fuisteis santificados,
pero fuisteis justificados,
en el nombre de nuestro Señor Jesu-Cristo
y en el Espíritu de nuestro Dios [3].

Con estas palabras señala tres efectos del bautismo y dos causas que intervienen en la producción de estos efectos. Los tres efectos del bautismo son: la limpieza o purificación, la santificación y la justificación. Las dos causas son: Jesu-Cristo, Señor nuestro, que interviene con su nombre o autoridad, y el Espíritu Santo, que interviene con su acción física.

La tercera mención del bautismo es una referencia a la singular costumbre de la Iglesia de Corinto de hacerse bautizar en nombre y representación de algún catecúmeno que hubiese muerto antes de recibir el bautismo, como para testificar delante de la Iglesia con esta acción simbólica que el catecúmeno había muerto en la fe de Cristo. De este hecho, que él ni aprueba ni reprueba, se vale el Apóstol como de argumento *ad hominem* para probar a los Corintios la verdad de la resurrección de la carne. Y del hecho de los Corintios y del argumento de San Pablo nosotros ahora podemos colegir dos cosas: la creencia de la primitiva Iglesia en la necesidad del bautismo y de su conexión con la participación en la resurrección gloriosa. Las palabras del Apóstol (15,29) son:

Pues si no, ¿qué pretenderán los que se bautizan por los muertos?
Si en definitiva los muertos no resucitan,
¿a qué viene el bautizarse por ellos? [4]

[3] 1 Cor. 6,11:

Et haec quidam *era*tis;
sed abluti estis,
sed sanctificati estis,
sed iustificati estis,
in nomine Domini nostri Iesu Christi
et in Spiritu Dei nostri.

[4] 1 Cor. 15,29:

Alioquin quid facient qui baptizantur pro mortuis?
Si omnino mortui non resus*citantur*,
[...] quid et*iam* baptizantur pro *ipsis*?

En la Epístola a los Efesios dos veces menciona San Pablo explícitamente el bautismo. La primera es aquella vibrante declaración de su unidad (4,5):

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo [5].

La segunda mención es doctrinalmente mucho más rica. Para recomendar el amor de los cónyuges cristianos escribe a los Efesios (5,25-27):

Cristo amó a la Iglesia
y a sí mismo se entregó por ella,
a fin de santificarla,
limpiándola con el baño del agua por la palabra,
para hacer parecer él ante sí gloriosa a la Iglesia,
sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida,
sino que sea santa e inmaculada [6].

En estas palabras formula el Apóstol la clásica definición del bautismo, declara sus efectos y señala su causa. La definición, breve y precisa, es: *el baño del agua por la palabra,* en que se expresa la materia remota, *el agua;* la materia próxima, *el baño,* y la forma, *la palabra* o fórmula sacramental. Los efectos se reducen a la santidad, que negativamente es limpieza inmaculada, positivamente una aproximación a Dios o contacto espiritual con la divinidad. El origen del bautismo y de la santificación por él producida lo descubre el Apóstol en el amor con que *Cristo amó a la Iglesia* y en la muerte redentora con que *a sí mismo se entregó por ella,* es decir, en el corazón y en la cruz de Jesu-Cristo.

No es menos rica en doctrina la mención del bautismo en la Epístola a Tito. Escribe el Apóstol a su fiel discípulo y colaborador (3,4-7):

Cuando se manifestó la bondad y filantropía
de Dios nuestro Salvador,
no por las obras hechas en justicia
que nosotros hubiésemos practicado,
sino en razón de su misericordia,
nos salvó por el baño de la regeneración
y de la renovación del Espíritu Santo,
que derramó sobre nosotros opulentamente
por Jesu-Cristo nuestro Salvador,
para que, justificados por su gracia,
seamos constituidos herederos,
conforme a la esperanza, de la vida eterna [7].

[5] Ef. 4,5: Unus Dominus, una fides, unum baptisma.
[6] Ef. 5,25-27:
Christus dilexit Ecclesiam
et se ipsum tradidit pro ea,
ut *eam* sanctificaret,
mundans lavacro aquae in verbo [...];
ut *sisteret* ipse sibi gloriosam Ecclesiam,
non habentem maculam aut rugam aut aliquid *similium rerum,*
sed ut sit sancta et immaculata.
[7] Tit. 3,4-7:
Cum autem benignitas et *philanthropia* apparuit
Salvatoris nostri Dei,

También aquí tres puntos principales señala San Pablo: la naturaleza del bautismo, sus efectos y su origen. Su naturaleza se expresa por esta nueva definición: *el baño de la regeneración,* medio o instrumento de salud. Entre los efectos, unos son generales: la salud eterna, la regeneración o nuevo nacimiento a la vida espiritual y la renovación o transformación del hombre viejo en el hombre nuevo; otros son particulares: la justificación por la gracia de Dios y el derecho de herencia a la vida eterna. Como causas del bautismo y de sus efectos, excluidas nuestras *obras hechas en justicia* precedentemente, señala San Pablo la bondad o benignidad, la filantropía o amor a los hombres, la misericordia y la gracia de Dios Padre, la mediación de *Jesu-Cristo nuestro Salvador* y la opulenta efusión del Espíritu Santo, a quien se atribuye por especial apropiación nuestra regeneración y renovación espiritual. Es digno de notarse este aspecto trinitario del bautismo, muy conforme con la fórmula sacramental *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

En la Epístola a los Hebreos se hallan hasta cuatro menciones del bautismo, todas rápidas, pero bastante significativas. La primera es objeto de discusiones. La expresión que unos traducen *las abluciones bautismales de la doctrina* apostólica, tradúcenla otros *la doctrina sobre las abluciones bautismales.* La primera versión, que, a nuestro juicio, se apoya en una lección críticamente segura, parece notablemente preferible. El pasaje entero en que se halla la frase discutida reza así (6,1-2):

Por lo cual, dejada la enseñanza inicial de Cristo,
tendamos a la perfección,
no echando nuevamente el fundamento, que es
la penitencia que nos aparta de obras muertas,
y la fe en Dios,
las abluciones de la Doctrina... [8].

En el supuesto de esta versión, se presenta el bautismo como rito propio de la doctrina o catequesis apostólica, es decir, como rito específicamente cristiano, contrapuesto a las abluciones judaicas o gentílicas. Pero tanto en una versión como en otra hay un rasgo significativo, que no puede pasar inadvertido. Se habla, en plural,

non ex operibus *in* iustitia *[factis]*
quae feci*ss*emus nos,
sed secundum suam misericordiam,
salvavit nos
per lavacrum regenerationis
et renovationis Spiritus Sancti,
quem effudit in nos *opulente*
per Iesum Christum Salvatorem nostrum;
ut iustificati *illius gratia*
heredes *efficiamur,* secundum spem, vitae aeternae.
[8] Heb. 6,1-2:
Propter quod praetermittentes initialem Christi sermonem,
ad perfectio*nem* feramur,
non rursum iacientes fundamentum
paenitentiae ab operibus mortuis,
et fidei in Deum,
baptismatum Doctrinae..

de las *abluciones bautismales* (literalmente *bautismos*), que, supuesta la innegable unidad del bautismo cristiano, no puede referirse sino a la triple inmersión, que se supone normal u ordinaria. Además, en ambas versiones se habla del bautismo como de algo que pertenece a la enseñanza inicial o elemental del cristianismo.

En el mismo pasaje (6,4) y en otro posterior (10,32), los hebreos cristianos son llamados *iluminados* [9]. Esta denominación podría expresar simplemente el efecto del bautismo, que es como una iluminación o irradiación de vida inmortal por el Evangelio (2 Tim. 1,10; cf. 2 Cor. 4,4; 4,6), o podría ser también una expresión más culta o técnica con que se designase el bautismo cristiano. De hecho, no mucho después, según San Justino, el bautismo era llamado *iluminación* (*Apol.* 1,61: MG 6,420), denominación que más tarde se hizo corriente. Y si así es, como es probable, tal vez tengamos una nueva mención del bautismo en aquellas palabras de San Pablo a los Efesios, que parecen ser el fragmento de un primitivo himno cristiano (5,14):

Despierta, tú que duermes,
y levántate de entre los muertos,
y te iluminará Cristo [10].

Más claro y menos discutible es otro texto de la misma Epístola (10,22), que es también una descripción del bautismo y de sus efectos:

Rociados los corazones de conciencia mala
y lavados los cuerpos con agua pura [11].

Recojamos brevemente los datos hasta aquí obtenidos, que constituyen la enseñanza elemental sobre el bautismo, contenida en la doctrina o catequesis apostólica.

Nombres.—Es llamado ordinariamente *bautismo* (*baptismus* o *baptisma*), en singular, y alguna vez *bautismos*, en plural, por razón de la trina inmersión. Es probable también que a fines de la edad apostólica se denominase también *iluminación*, nombre que más tarde se hizo usual.

Definición.—La formula San Pablo con estas palabras: es *el baño del agua por la palabra.* Al lado de esta definición clásica, otras dos sugiere el Apóstol: *el baño de la regeneración* o *la ablución del cuerpo con agua, con que se purifican los corazones.*

Propiedades.—Las principales son dos: *unidad* y *necesidad*. La *unidad* consistía en que se recibía una sola vez y era uno mismo o

[9] Heb. 6,4; 10,32:
Qui semel sunt illuminati...
Dies in quibus illuminati...

[10] Ef. 5,14:
Surge, *dormiens*,
et exsurge *ex* mortuis,
et illu*cescet tibi* Christus.

[11] Heb. 10,22:
Aspersi corda a conscientia mala,
et abluti corpus aqua munda.

igual para todos. La *necesidad* se consideraba como imprescindible normalmente.

Rito.—Se administraba ordinariamente por triple inmersión, y era considerado como rito específicamente cristiano.

Efectos.—Unos son más generales: la salud eterna, la regeneración, la renovación espiritual, la iluminación. Por el bautismo quedaba el hombre hecho propiedad de Cristo y era denominado cristiano. Otros son más particulares: la justificación de los pecados, la santificación en su doble elemento, negativo y positivo; la participación en la resurrección gloriosa y el derecho de herencia de la vida eterna.

Causas.—El origen del bautismo se halla en las tres divinas personas de la Santísima Trinidad, cada una de las cuales interviene conforme a su propiedad personal. El Padre es considerado como agente primero, a cuya bondad, amor, misericordia y gracia se atribuye la primera iniciativa. Jesu-Cristo interviene como Mediador o agente moral, como Redentor, que, movido de su amor, se entregó a la muerte por los hombres, y en cuyo nombre o autoridad se administra el bautismo. El Espíritu Santo interviene, por apropiación, como agente físico. A su acción se atribuyen los efectos del bautismo, y su plena efusión se considera como efecto del bautismo ya recibido. Frente a esta acción divina, San Pablo niega toda eficacia en los efectos del bautismo a las obras de justicia que el hombre pudiera haber hecho anteriormente.

Toda esta teología bautismal hay que tener presente para entender el simbolismo que el Apóstol descubre en el bautismo, y antes para conocer en qué consiste la incorporación de los hombres en el Cuerpo Místico de Cristo, efecto propio y característico del rito bautismal.

II. El bautismo y el Cuerpo Místico de Cristo

Escribe el Apóstol a los Corintios (I,12,12-13):

Pues a la manera que el cuerpo es uno
y tiene muchos miembros,
y todos los miembros del cuerpo,
con ser muchos, son un cuerpo,
así también Cristo.
Porque en un Espíritu nosotros todos,
en razón de formar un cuerpo, fuimos bautizados,
ya seamos judíos, ya griegos,
ya esclavos, ya libres [12].

[12] I Cor. 12,12-13:
Sicut enim corpus unum est,
et membra *multa habet*,
omnia autem membra corporis,
multa cum sint, unum [...] *est corpus*:
ita et*iam* Christus.
Etenim in uno Spiritu *nos omnes*
in unum corpus baptizati sumus,
sive iudaei, sive *graeci*,
sive servi, sive liberi.

Es interesante seguir paso a paso este razonamiento de San Pablo, tan ordenado y sencillo como rico y complejo. Comienza delineando la imagen del organismo humano, que sirve de base a la concepción metafórica del Cuerpo Místico. En el cuerpo humano —dice— se harmonizan maravillosamente la unidad y la variedad; de suerte que ni la unidad del cuerpo impide la variedad de los miembros ni la variedad de los miembros empece la unidad del cuerpo. Estos tres rasgos: la existencia de la unidad, el hecho de la variedad y la harmonía de la variedad con la unidad son los que para su objeto interesan a San Pablo en el organismo humano. Descrito así el cuerpo, con un rasgo rápido, inesperado, fulmíneo, completa la comparación iniciada: *así también Cristo.* Ya desde muy antiguo ha llamado poderosamente la atención está conclusión imprevista. Normalmente, si el genio de Pablo no fuera tan impetuoso o impaciente, la conclusión de la comparación debiera haber sido ésta u otra parecida: «Así también el Cuerpo (Místico) de Cristo, con ser uno, tiene muchos miembros, y todos estos miembros, con ser muchos, son un cuerpo». Pero incomparablemente más expresiva y significativa que esa mesurada y diluida explicación es la genial conclusión del Apóstol: *así también Cristo.* Con ella se indica que lo que nosotros solemos denominar Cuerpo Místico de Cristo puede condensarse en una sola palabra: Cristo. Toda la humanidad, incorporada a Cristo, como recibe de su divina Cabeza el ser y la vida, así también recibe el nombre glorioso de Cristo. Es el Cristo Místico. El y nosotros somos ya un solo Cristo.

Con este cuerpo de Cristo, ¿qué relación tiene el bautismo? En muy pocas palabras puede decirse: el bautismo está ordenado a formar o constituir el Cuerpo Místico de Cristo. Pero sigamos el razonamiento de San Pablo.

En el mundo imperaba la pluralidad, la disparidad, la hostilidad. En el aspecto religioso y racial eran adversos e irreductibles judíos y gentiles; en el aspecto social eran dos mundos opuestos los esclavos y los libres. Todos estos elementos hostiles debían aunarse y hermanarse en la unidad de un solo cuerpo. Y esto debía realizarse mediante el bautismo. *Nosotros todos*—dice San Pablo—, *en razón de formar un solo cuerpo, fuimos bautizados.* La unidad del bautismo creó la unidad del cuerpo.

¿Y de dónde esta potencia unitiva del bautismo? Del Espíritu Santo. Los textos anteriormente citados nos permitirán apreciar la doble acción del Espíritu Santo en el bautismo y en el Cuerpo Místico.

Primeramente el Espíritu Santo es el que da al bautismo su potencia justificadora y santificadora. En el bautismo—dice el Apóstol—*fuisteis lavados, fuisteis santificados, fuisteis justificados en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11). Dios—añade—*nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación, [obra] del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros opulentamente* (Tim. 3,5-6).

El mismo Espíritu es el que da unidad y vida a todo el Cuerpo

Místico de Cristo: justamente llamado por esto, analógicamente, alma o principio vital del cuerpo de Cristo. Dice categóricamente el Apóstol: *En un Espíritu nosotros todos, en razón de formar un solo cuerpo, fuimos bautizados.* La unidad del bautismo y la unidad del Espíritu vivificante es la que explica la unidad del cuerpo. En el breve texto de la Epístola a los Efesios, sólo parcialmente citado antes, dice San Pablo: *Un solo cuerpo, un solo Espíritu... Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* (4,4-5).

Y, según la Epístola a los Corintios, el bautismo constituye la unidad del Cuerpo Místico por la virtud del Espíritu Santo, según la Epístola a los Gálatas la constituye por la virtud de Cristo Jesús. Escribe el Apóstol (Gál. 3,26-29):

Porque todos sois hijos de Dios,
por la fe, en Cristo Jesús.
Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados,
de Cristo fuisteis revestidos.
No existe judío ni griego,
no existe siervo ni libre,
no existe varón y hembra,
porque todos vosotros sois uno
en Cristo Jesús.
Y si vosotros sois de Cristo,
sois, por tanto, posteridad de Abrahán;
conforme a la promesa, herederos [13].

Quería San Pablo convencer a los Gálatas de que, sin necesidad de la circuncisión preconizada por los judaizantes, podían pertenecer a la posteridad de Abrahán y ser herederos de la promesa con sólo pertenecer a Cristo y ser incorporados a Cristo, que es la única y verdadera posteridad de Abrahán. La argumentación del Apóstol se reduce a este sencillo silogismo. Quien es de Cristo o está en Cristo Jesús, éste es hijo de Abrahán. Vosotros sois de Cristo y estáis en Cristo Jesús. Luego sois hijos de Abrahán. La mayor del silogismo la ha probado en lo que precede, demostrando ingeniosamente que en Cristo, posteridad singular y única de Abrahán, se cifra y compendia toda la descendencia del gran patriarca. La menor la prueba ahora con la proposición que más nos interesa para nuestro objeto: *Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos.* En esta proposición incidental, dos cosas afirma San Pablo: que los Gálatas fueron bautizados en Cristo y que al

[13] Gál. 3,26-29:

Omnes enim filii Dei estis
per fidem [...] in Christo Iesu.
Quotquot enim in Christ*um* baptizati estis,
Christum induistis.
Non est *ibi* iudaeus neque graecus,
non est *ibi* servus neque liber,
non est *ibi* masculum *et* femin*eum*:
omnes enim vos unus estis
in Christo Iesu.
Si autem vos Christi,
ergo semen Abrahae estis,
secundum promissionem heredes.

ser bautizados fueron revestidos de Cristo. De la exacta inteligencia de estas dos afirmaciones, de su mutua conexión y de su relación con lo que precede y lo que sigue inmediatamente depende el conocimiento de la eficacia del bautismo en orden a la constitución del Cuerpo Místico de Cristo.

¿Qué significa ser *bautizado en Cristo?* Ante todo hay que notar que a la expresión castellana *en Cristo,* necesariamente ambigua, responde en el original la expresión precisa εἰς Χριστόν, *in Christum,* en acusativo. Esto supuesto, el verbo *bautizar* puede, en absoluto, significar o *sumergir* o simplemente *lavar* o *bañar;* y el acusativo *in Christum* puede tener sentido *cuasilocal* o sentido puramente *relativo.* No puede negarse que las dos expresiones, separadas, podrían tener, respectivamente, el sentido atenuado de *bañar* y de simple término de relación. Pero las dos yuxtapuestas, sobre todo dentro del contexto que las encuadra, y comparadas con los pasajes paralelos (Rom. 6,3; 1 Cor. 12,13; Col. 2,12), ya no admiten sino el sentido primitivo de *sumergir* y el *cuasi-local.* No hay para qué insistir en este punto, victoriosamente demostrado por el P. Prat (*). Más nos interesa precisar, en lo posible, el sentido de la expresión *ser sumergido en Cristo.*

San Pablo se representaba a Cristo glorioso de una manera menos material y grosera de como solemos nosotros imaginarlo. Para él, Cristo glorioso era algo ideal, espiritual, etéreo, que con su presencia moral, con su acción incesante y principalmente con su amor y con su Espíritu lo llenaba todo. Sin caer en la crasa imaginación de algunos protestantes antiguos, que fantaseaban no sé qué ubicuidad material de Cristo, concebía él su presencia de un modo análogo a la omnipresencia divina. Como el sol con su luz y su calor inunda los espacios, algo así Cristo con su irradiación de luz y de vida llena todo el universo. En esta atmósfera inmensa, en este océano espiritual, contemplaba San Pablo sumergirse el hombre cuando su cuerpo se sumergía en las aguas bautismales. Esta inmersión espiritual en Cristo era como el bautismo invisible que daba al bautismo visible todo su valor y su eficacia santificadora. Y explica perfectamente lo que era para San Pablo *revestirse de Cristo.*

Revestirse, en el uso bíblico, es no solamente cubrirse externamente con una vestidura, sino también, frecuentemente, *investirse, apropiarse, quedar poseído, compenetrado, impregnado.* Así, por ejemplo, se dice *se revestirán de confusión* (Job 8,22), *revestido de justicia* (Job 29,14), *revístanse de justicia* (Sal. 131,9), *a sus sacerdotes revestiré de salud* (Sal. 131,16), *revístete de fortaleza* (Is. 52,1), *hasta que seáis revestidos de fortaleza* (Lc. 24,49). El mismo San Pablo dice: *es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad y que esto mortal se revista de inmortalidad* (1 Cor. 15, 53-54); *os habéis despojado del hombre viejo, con sus fechorías, y revestido del nuevo* (Col. 3,9-10 = Ef. 4,22-24); *revestíos... de entrañas de misericordia, de benignidad, humildad, mansedumbre, longanimidad* (Col. 3,12). En conformidad con este sentido, y supuesto que *bautizarse* equivale a *sumergirse* y que Cristo se concibe como un inmenso océano de luz y de vida, el verbo *revestirse* tomará el sentido concreto (metafórico) de *embeberse* o *empaparse,* como queda empapada de agua una esponja sumergida en el mar. De ahí el sentido de la frase completa *de Cristo os revestisteis,* que es decir quedasteis como embebidos, empapados e impregnados de Cristo, le absorbisteis y fuisteis de El absorbidos, os penetrasteis de El y fuisteis con El compenetrados, hechos una cosa con El, incorporados a El y con El inefablemente identificados. Esta plenitud de sentido exige evidentemente el contexto: lo que precede y lo que sigue. Acaba de afirmar el Apóstol: *Todos sois hijos de Dios.* ¿Por qué? ¿De dónde al hombre esta participación en la divina filiación del Hijo de Dios? Dos causas subordinadas señala San Pablo: *por la fe,* esto es, por el Evangelio anunciado y creído; *en Cristo Jesús,* es decir, por la incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo. ¿Y esta incorporación, a su vez, de dónde se deriva? La respuesta de San Pablo es clara y terminante: *Porque cuantos fuisteis bautizados en Cristo, de Cristo os revestisteis.* Lo mismo se colige de lo que inmediatamente sigue. Ya *no existe judío ni griego...* ¿Por qué? *Porque todos vosotros*—dice—*sois uno.* Mas ¿de dónde tan estrecha unidad, capaz de suprimir todas las diferencias raciales y religiosas, sociales y naturales? La misma razón de antes: porque estáis *en Cristo Jesús,* como miembros de su Cuerpo Místico. Y de ahí la última consecuencia: y si vosotros sois [*miembros y pertenencia*] *de Cristo, sois, por tanto, posteridad de Abrahán; conforme a la promesa, herederos.*

Recojamos esta interesante serie de causalidades señaladas por la formidable dialéctica de San Pablo, siguiendo uno por uno todos los anillos de esta cadena de motivaciones. Comencemos primero por abajo, es decir, por los últimos efectos. Tres grandes prerrogativas de los fieles preconiza el Apóstol: la divina filiación, la espiritual filiación de Abrahán, la absorbente unidad, que anula toda diferencia. La razón inmediata de estas prerrogativas es la incorporación en el Cuerpo Místico, que San Pablo expresa con las dos fórmulas equivalentes *estar en Cristo Jesús* y *ser de Cristo.* A su vez, el origen de esta incorporación se halla en la misteriosa compenetración con Cristo, expresada con la fórmula *ser revestidos de Cristo.* Por fin, la razón de esta compenetración es la inmersión *en Cristo Jesús* por el bautismo. Inversamente, por tanto, o descendiendo de las primeras causas a los últimos efectos, el primer anillo de la cadena es el bautismo, que nos inmerge en Cristo; efecto inmediato de esta inmersión es la compenetración con Cristo, de la cual se deriva la incorporación *en Cristo Jesús,* que es la raíz inmediata de las tres prerrogativas, de la doble filiación respecto de Dios y de Abrahán y de la maravillosa unidad de la Iglesia. Con esto tenemos declarada la conexión del bautismo con el Cuerpo Místico de Cristo, el proceso que sigue esta incorporación realizada por el bautismo y los efectos que de esta incorporación se derivan en los que son miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

(*) *La Théologie de Saint Paul* p.2 nota U_2.

Lo que sobre el bautismo como principio de la incorporación en Cristo Jesús ha enseñado el Apóstol a los Corintios y a los Gálatas, recibe su más espléndida confirmación con el simbolismo bautismal de que va a hablar a los Romanos y a los Colosenses.

III. El bautismo, representación simbólica de la muerte y de la resurrección de Cristo

En la Epístola a los Romanos es donde principalmente expone San Pablo el simbolismo bautismal. Para la mejor inteligencia de este importantísimo pasaje podrán ser útiles dos previas observaciones relativas a su pensamiento general y a su división.

Todo este pasaje—y aun todo el capítulo 6—es una exhortación basada en un hecho. El hecho básico es que los fieles, resucitados en el bautismo a nueva vida, murieron ya al pecado y viven para Dios en Cristo Jesús. La exhortación es que, en consonancia con esta muerte y con esta vida, vivan en adelante vida de justicia y santidad, exenta de todo pecado; es decir, que, conforme a la vida *espiritual* ya adquirida, vivan en adelante nueva vida *moral*; o, más claro, que el desenvolvimiento de la vida moral corresponda al punto de partida de la nueva vida espiritual.

Divídese el pasaje en tres secciones o ciclos sensiblemente iguales (v.3-5; 6-8; 9-11). Si la expresión externa o gramatical es generalmente en San Pablo irregular y escabrosa, el desenvolvimiento lógico de su pensamiento tiene frecuentemente una regularidad asombrosa. En este pasaje, las tres frases paralelas: *¿O es que ignoráis...?, Entendiendo esto..., Sabiendo que...*, señalan el principio de los tres ciclos, que terminan también paralelamente con la idea de resurrección o de vida, último estadio de su desenvolvimiento. De los tres ciclos, el que ahora más nos interesa es el primero, en que se declara el simbolismo del bautismo. Los otros dos, complementarios, aun en la forma gramatical, suministrarán nuevos rasgos referentes a la realidad expresada por el simbolismo.

Otra cosa conviene tener presente no ya para entender, sino más bien para apreciar la enseñanza del Apóstol sobre el simbolismo bautismal. Las tres frases iniciales de cada ciclo, antes notadas, dan a entender que San Pablo no propone una doctrina nueva o personal, ya que la supone previamente conocida por los Romanos, a quienes él antes no había predicado el Evangelio. Se trata, por tanto, de un simbolismo suficientemente conocido y extendido en la primitiva Iglesia.

El paralelismo de los tres ciclos, cada uno de ellos, a su modo, completo, nos permitirá leerlos y estudiarlos separadamente.

Comienza San Pablo:

¿O es que ignoráis que
cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús
en su muerte fuimos bautizados?
Consepultados, pues, fuimos con El por el bautismo para la muerte,
a fin de que como Cristo fue resucitado de entre los muertos

por la gloria del Padre,
así también nosotros en novedad de vida caminemos.
Porque si hemos sido hechos una cosa con El
por lo que es simulacro de su muerte,
mas también por lo que lo es de su resurrección lo seremos [14].

La primera afirmación, expresada en forma interrogativa, prepara el simbolismo. *Cuantos fuimos*—dice—*bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados.* Esta afirmación, cotejada con aquella otra de la Epístola a los Gálatas: *Cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos*, entraña dos consecuencias que no hacen sino desenvolver el pensamiento de San Pablo. Primera: *si ser bautizados en Cristo* es lo mismo que ser inmergidos o sumergidos en Cristo, en el modo antes explicado, igualmente *ser bautizados en su muerte* es lo mismo que ser inmergidos o sumergidos en la muerte del Redentor. Segunda: si *ser bautizados en Cristo* lleva consigo el *ser revestidos de Cristo*, es decir, quedar compenetrados de Cristo, así también, proporcionalmente, *ser bautizados en su muerte* lleva consigo el *ser revestidos de su muerte*, esto es, compenetrados con la muerte del Redentor, quedar muertos con El. De ahí la consecuencia final: que el bautismo es una comunión con Cristo y con su muerte. Comunión con Cristo, con quien quedamos misteriosamente identificados; comunión con su muerte, con la cual quedamos mística y jurídicamente muertos.

A sensibilizar o simbolizar esta muerte mística está ordenada la inmersión bautismal. Por esto, por vía de conclusión, prosigue San Pablo: *Consepultados, pues, fuimos con El por el bautismo para la muerte.* Y con razón. La inmersión bautismal suscita la imagen de la sepultura y la idea de la muerte. Sensiblemente, quien se sumerge en el agua queda como sepultado en ella. Y si quedase largo tiempo sumergido, la inmersión sería su muerte. Esta sepultura y esta muerte las halla San Pablo en el bautismo: la sepultura, en la representación sensible del rito bautismal; la muerte, en la realidad de la muerte inmediatamente antes declarada. Pero como la muerte bautismal es una comunión con la muerte de Cristo, no menos la sepultura bautismal es una comunión con su sepultura. Y así dice San Pablo: *sepultados fuimos con El por el bautismo.*

En el bautismo, a la inmersión sigue luego la emersión. Consiguientemente, como la inmersión es imagen sensible de sepultura, así también la emersión es imagen simbólica de resurrección. De este nuevo elemento simbólico del bautismo se vale el Apóstol, en consonancia con el pensamiento fundamental de todo el pasaje, para

[14] Rom. 6,3-5:
An ignoratis quia
quotquot baptizati sumus in Christ*um* Ies*um*,
in mort*em* ipsius baptizati sumus?
Consepulti [...] sumus *ergo* [...] ill*i* per baptismum in mortem,
ut, quomodo Christus resus*citatus est ex* mortuis
per gloriam Patris,
ita et nos in novitate vitae ambulemus.
Si enim *coagmentati* facti sumus
simulacro mortis eius,
sed et resurrectionis [simulacro] erimus.

afirmar que el bautismo, así como es comunión de muerte, así es también comunión de vida, de vida nueva en justicia y santidad. En este sentido dice: *Consepultados fuimos con El...; a fin de que, como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos.* Esta *novedad de vida,* tanto por lo que suenan las palabras como por el objeto de la exhortación, se refiere, principalmente por lo menos, al desenvolvimiento de la vida moral o espiritual. Y esta vida ha de ser *nueva,* no en el sentido vulgar o atenuado de la palabra, sino en sentido plenario o fuerte: como vida de uno que ha resucitado de entre los muertos, comparada por esto a la vida nueva de Cristo después de su resurrección.

En la conexión del bautismo con la resurrección moral ha dado un salto el Apóstol: no ha expresado con bastante claridad el motivo de este salto de la comunión de muerte a la comunión de vida; necesita motivar con mayor precisión por qué si el bautismo es comunión de muerte, es igualmente comunión de vida. Esta motivación la expresa en lo que sigue: *Porque si hemos sido hechos una cosa con El por lo que es simulacro de su muerte, mas también por lo que lo es de su resurrección lo seremos.* Podrá discutirse, y se discute de hecho, el sentido exacto de cada una de las expresiones de esta frase oscura, ambigua y aun, si se quiere, enmarañada; pero dos cosas son suficientemente claras: primera, que esas dudas de pormenor no afectan al sentido general o fundamental de la afirmación; segunda, que la versión adoptada es la que suelen admitir los mejores intérpretes. La única novedad, relativa, que introducimos, es la de sustituir el término abstracto de *semejanza* por el concreto de *simulacro,* por reproducir más exactamente el griego ὁμοίωμα (no ὁμοίωσις), despojándolo, naturalmente, del sentido o matiz peyorativo que pudiera tener. Esto supuesto, examinemos ya la motivación o razonamiento que hace San Pablo. Presupone dos cosas: que el bautismo es un *simulacro de la muerte de Cristo* y que este simulacro no es puramente representativo, sino también eficaz, por cuanto en virtud de él *hemos sido hechos una cosa con Cristo,* o, si se prefiere, hemos sido injertados en El, hemos entroncado en El, hemos sido a El incorporados. Pues bien, colige el Apóstol, no menos el bautismo es *simulacro de la resurrección de Cristo,* y simulacro no meramente representativo, sino también eficaz, por cuanto en virtud de él *seremos* hechos una cosa con Cristo resucitado, partícipes, por tanto, *de su resurrección.* Tal es el razonamiento de San Pablo, basado en una propiedad del bautismo, que él da por supuesta, y es el doble momento de inmersión y de emersión; como diciendo: «Si por la inmersión simboliza el bautismo la muerte y sepultura de Cristo, por la emersión ha de simbolizar su resurrección». Y así es: la misma razón hay para atribuir a la emersión la significación simbólica de la resurrección que para atribuir a la inmersión la significación simbólica de la muerte.

Con esto queda precisado o ultimado el simbolismo formal del bautismo, cuyos elementos constitutivos o connotados conviene analizar y organizar. El elemento significativo y fundamental es el doble acto que integra el rito bautismal: la inmersión y la emersión. El objeto inmediata y formalmente significado es también doble: con la inmersión se simboliza la muerte y la sepultura; con la emersión, la resurrección y la vida. El término personal de la significación simbólica es siempre Cristo, pero bajo el doble aspecto de muerto y resucitado. No es menos importante el doble valor del simbolismo, que es a la vez representativo y eficaz. Como representativo, significa nuestra comunión con Cristo muerto y resucitado; como eficaz, obra o realiza *ex opere operato* esta doble comunión. En virtud de este simbolismo, juntamente representativo y eficaz, es el bautismo verdadero sacramento.

Todo esto es bastante claro, menos un punto, que conviene esclarecer. Hemos supuesto anteriormente que la expresión *en novedad de vida caminemos* significaba, principalmente a lo menos, la vida moral en justicia y santidad. Pero, aun dando a esta expresión semejante sentido preciso o exclusivo, ¿habrá que decir que tienen igual sentido todas las otras expresiones que en el pasaje entero se refieren a la vida? Porque la vida sobrenatural, integralmente considerada, tiene en San Pablo otros varios sentidos o aspectos: puede ser la vida espiritual causada por la gracia santificante, y puede ser la resurrección de la carne, y puede ser, finalmente, la vida eternamente bienaventurada. ¿No es posible y aun verosímil que San Pablo, cuyo ingenio movible y desembarazado es bien conocido, salte de un sentido a otro? ¿O no podría también ser que, realista y comprensivo como era, abarque la vida en su integridad, si bien dando en cada frase mayor relieve a uno de los matices particulares? Tal vez los dos ciclos que siguen resolverán este problema, cuya solución interesa al conocimiento pleno del simbolismo bautismal, objetivamente considerado.

Prosigue el Apóstol:

> *Entendiendo esto, que*
> *nuestro hombre viejo fue crucificado,*
> *para que sea anulado el cuerpo del pecado,*
> *a fin de no ser ya más nosotros esclavos del pecado.*
> *Pues quien murió, justificado queda del pecado...*
> *Y si morimos con Cristo,*
> *creemos que también viviremos con El* [15].

Hay que seguir el desenvolvimiento lógico de este razonamiento. Quiere San Pablo declarar o razonar, en orden al fin que se propone, lo que ha dicho anteriormente, sobre todo la última afirmación: que el bautismo, como es una comunión con Cristo muerto, por ser un

[15] Rom. 6,6-8:

> Hoc *cognoscentes,* quia
> vetus homo noster *concrucifixus* est,
> ut destruatur corpus peccati,
> *ne* ultra [...] serviamus *nos* peccato.
> Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato.
> Si autem mortui sumus cum Christo,
> credimus quia [...] etiam *con*vivemus [...] *illi.*

simulacro de su muerte, así es también una comunión con Cristo resucitado, por ser igualmente un simulacro de su resurrección, es decir, que la comunión de muerte postula necesariamente la comunión de vida. Así, para dar a entender el carácter de su razonamiento, dice: *Entendiendo esto, que...* Y lo primero que hemos de entender es el hecho ya antes afirmado y ahora reafirmado con diferentes expresiones, es a saber: que en el bautismo y por el bautismo *nuestro hombre viejo fue concrucificado* con Cristo. Y no olvidando un momento el objeto de su exhortación, declara el doble fin, subordinado o escalonado, de esta concrucifixión: primero, *para que sea anulado el cuerpo del pecado;* segundo, consecuencia del primero, *a fin de no ser ya más nosotros esclavos del pecado.* La dialéctica de San Pablo es realmente formidable: no quiere pase sin su correspondiente motivación nada de lo que afirma. Acaba de afirmar la consecuencia entre la anulación o muerte jurídica del cuerpo del pecado y la exención de su esclavitud. ¿Cuál es el motivo de esta afirmación o de esta consecuencia? Lo expresa a continuación: *Pues quien murió, justificado queda del pecado.* Si la lógica de San Pablo es impecable, su expresión deja a las veces mucho que desear. En la afirmación que acaba de formular ha fundido en una sola expresión, pregnante, el principio general y su aplicación particular. El principio es que «quien muere, en el orden de cosas en que muere, queda desligado de todos los vínculos y obligaciones que en este orden de cosas le tenían atado». La muerte rompe todos los vínculos de la vida. Así, el esclavo que muere, por el hecho de la muerte, deja de ser esclavo y de estar ligado con las obligaciones propias de la esclavitud. La aplicación particular es: «La anulación o muerte del cuerpo del pecado, por el cual estábamos nosotros esclavizados al pecado, rompe todas las ataduras de esta degradante esclavitud: quedan rotas todas nuestras relaciones con el pecado». Pero en San Pablo la muerte siempre se resuelve en vida. Por esto concluye: *Y si morimos con Cristo,* cuando nuestro hombre viejo fue concrucificado con El, *creemos que también viviremos con El.* Tal es el sólido razonamiento del Apóstol; pero quedan en él algunas expresiones algo ambiguas o indecisas, que será oportuno precisar, en lo posible, para obtener una idea más amplia y exacta de la realidad simbolizada por el bautismo, es decir, de la muerte y de la vida, objeto del simbolismo bautismal.

Sobre la muerte dice: *nuestro hombre viejo fue concrucificado.* Dos problemas: ¿qué significa *hombre viejo?* Y la *concrucifixión* del hombre viejo, ¿es la sacramental, realizada en el bautismo, o bien la jurídica, previamente realizada en el Calvario, o bien una y otra juntamente?

El primer problema es de fácil solución. *Hombre viejo* es el hombre en cuanto esclavizado al pecado, es decir, contaminado con el pecado original y despojado no sólo de la justicia, sino también de la integridad y de la inmortalidad, es decir, inficionado por la concupiscencia y sujeto a la muerte. Y como la concupiscencia y la

muerte, más sensibles experimentalmente que el pecado, radican en la carne, de ahí que *hombre viejo* es lo mismo que *cuerpo del pecado,* de que habla a continuación el Apóstol.

Tampoco el otro problema es muy difícil, si se tiene en cuenta el ingenio y el estilo característico de San Pablo, quien, como anteriormente notábamos, es amigo de dar a las palabras su sentido plenario y real, aun cuando da mayor relieve a un aspecto o matiz particular de este sentido integral. Por de pronto, la *concrucifixión* es la sacramental. Recuérdese que la frase *nuestro hombre viejo fue concrucificado* es una declaración de lo que acaba de afirmar, esto es, que el bautismo es un *simulacro de la muerte* de Cristo, y de lo que antes ha dicho, es a saber: *que por el bautismo fuimos consepultados con El para la muerte.* Entre estas dos expresiones y la que ahora estudiamos no hay otra diferencia que la obvia sustitución de muerte (o sepultura) por concrucifixión. No puede, por tanto, excluirse la concrucifixión sacramental. Mas, por otra parte, este sentido no parece pueda ser precisivo o exclusivo, sino más bien comprensivo o cumulado. Debe incluirse también de alguna manera la participación, o comunión, o solidaridad con la crucifixión de Cristo en el Calvario. Varias razones, además de la general antes notada, militan a favor de este sentido comprensivo. Primera: el nombre mismo de *concrucifixión,* que en sentido obvio es comunión con la crucifixión misma de Cristo. Segunda: que la imagen de crucifixión, a diferencia de la de muerte o sepultura, no se expresa sensible o simbólicamente por el rito bautismal de inmersión y emersión. Tercera: que en realidad no existe sino una sola concrucifixión, idealmente verificada en el Calvario y realmente efectuada en el bautismo. Cuarta: que, radicando todo el valor y eficacia de la concrucifixión sacramental en la previa concrucifixión jurídica en el Calvario, no puede hablarse de la sacramental, en cuanto eficaz, si no se incluye, o connota por lo menos, la jurídica en el Calvario, ya que «nuestro hombre viejo, previamente concrucificado con Cristo en el Calvario, reproduce o realiza sacramentalmente esta concrucifixión en el bautismo». De ahí que la frase siguiente: *y si morimos* (en pretérito) *con Cristo,* se refiera también conjuntamente a la muerte ideal y jurídica de todos los hombres con Cristo crucificado y a la muerte sacramental realizada e individualizada en el bautismo.

De la muerte a la vida: *si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con El.* Esta frase final del segundo ciclo es paralela a la final del primero: *seremos una cosa con Cristo por lo que es simulacro de su resurrección.* ¿De qué vida habla el Apóstol? Que hable de la resurrección de la carne, parece innegable. Así lo exige no sólo el verbo futuro *viviremos,* sino también, y principalmente, el que esta vida se presente como objeto de nuestra fe, expresada por el verbo *creemos.* Mas, por otra parte, está San Pablo exhortando a los Romanos a la vida moral de justicia y santidad. Podemos, pues, concluir con derecho que, conforme a su genialidad característica, el verbo *viviremos* expresa la vida sobrenatural en

toda su integridad: la vida espiritual de la gracia, cuyo desenvolvimiento normal es la vida moral y cuyo glorioso remate es la resurrección y la vida eterna.

El tercer ciclo acaba de precisar el simbolismo objetivo del bautismo. Dice el Apóstol:

Sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos,
no muere ya, la muerte sobre El no tiene ya señorío.
Pues eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre;
mas eso que vive, vive para Dios.
Así también vosotros haced cuenta
que estáis vosotros muertos, sí, al pecado,
pero vivos para Dios en Cristo Jesús [16].

La frase inicial *Sabiendo que...* indica que lo que sigue es una declaración de lo que precede, sobre todo de la última afirmación del ciclo anterior. Lo característico del tercer ciclo es el carácter definitivo que ha de tener el tránsito de la muerte a la vida, vida en que no cabe ya la muerte del pecado. Para dar relieve a este pensamiento recalca San Pablo que *Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya* otra vez; y no muere ya, porque *la muerte sobre El no tiene ya señorío. No tiene ya señorío:* esta negación, relativa al tiempo presente y futuro, presupone una afirmación contraria, referente al tiempo pretérito. La muerte había tenido señorío sobre Jesu-Cristo. La frase siguiente es explícitamente una demostración de la negación presente, pero implícitamente es una declaración de la afirmación pretérita, que ilustra maravillosamente la Soteriología de San Pablo. La muerte perdió ya el señorío sobre Cristo, *porque eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre,* esa muerte que murió fue una muerte al pecado, y muerte definitiva. Pero si la muerte perdió su señorío sobre Cristo, señal es que antes lo tenía. Y éste es el gran misterio de la Soteriología paulina. En la presente providencia, la ley de la muerte está terminantemente formulada por el mismo Apóstol: *Por el pecado la muerte* (Rom. 5,12). Todo el poderío de la muerte estriba en el pecado. Entonces ¿cómo pudo Cristo deberse a la muerte, estar sometido a la ley de la muerte? ¿Por el pecado, quien no conocía pecado, quien era la misma santidad? Sin embargo, al decir San Pablo que Cristo *murió al pecado,* rompió todas las ataduras, obligaciones o relaciones que respecto del pecado le ligaban, da claramente a entender que antes de la muerte existían esas ataduras, obligaciones o relaciones, que de alguna manera le ligaban al pecado. Es que el nuevo Adán, al incorporar consigo el *hombre viejo, el cuerpo del pecado,* la humanidad prevaricadora, tomó sobre sí nuestros pecados, asumiendo ante la divina justicia la tremenda responsabilidad de

[16] Rom. 6,9-11:
Scientes quod Christus *resuscitatus* ex mortuis
iam non moritur, mors illi ultra non domin*atur*:
Quod enim mortuus est, peccato mortuus est semel *in perpetuum:*
quod autem vivit, vivit Deo.
Ita et vos existimate
vos *ipsos esse mortuos quidem* peccato,
viventes autem Deo in Christo Iesu [...].

todos los pecados humanos. Y pues *por el pecado la muerte,* en virtud de este pecado apropiado, Cristo se debía a la muerte. Pero si es verdad que *por el pecado la muerte,* no lo es menos que *por la muerte la exención de pecado.* Si el pecado liga el hombre a la muerte, la muerte a su vez le desliga del pecado. Antes lo ha dicho el Apóstol: *Pues quien murió, justificado queda del pecado.* Aplicación de esta sentencia general a Cristo es lo que ahora dice el mismo Apóstol: *Pues eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre.* Pero si la obligación que ligaba a Cristo al pecado (apropiado) y a la muerte (solidaria) fue transitoria y momentánea, la extinción, en cambio, de esa obligación es definitiva y eterna. Y en este sentido prosigue San Pablo: *mas eso que vive, vive para Dios.* Y como Dios es eterno, eterna es también la vida que se vive para Dios. En nosotros, no menos que en Cristo. Tal es la conclusión final de San Pablo, resumen de su exhortación y del hecho en que se basa: *Así también vosotros haced cuenta que estáis muertos, sí, al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús.* Es un hecho, dice, que respecto del pecado estáis ya muertos, desligados totalmente del pecado, rota con él toda relación; pero, si muertos al pecado, estáis *vivos para Dios.* Vuestra vida, por tanto, debe ser, no vida de pecado, sino vida digna de Dios en justicia y santidad: a la vida espiritual debe corresponder la vida moral. Y todo ello *en Cristo Jesús,* de quien fuisteis revestidos, a quien fuisteis incorporados en el bautismo, que es comunión de muerte y comunión de vida con Cristo muerto y con Cristo resucitado.

El pasaje paralelo de la Epístola a los Colosenses es menos complejo. Refiriéndose a la comunión de los fieles con Cristo, escribe San Pablo (2,11-12):

En el cual fuisteis también circuncidados
con circuncisión no hecha por mano de hombre,
con la eliminación del cuerpo de la carne,
con la circuncisión de Cristo:
consepultados con El en el bautismo,
en el cual fuisteis también conresucitados
mediante la fe en la potente acción de Dios,
que le resucitó de entre los muertos [17].

La afinidad de este pasaje con el paralelo de la Epístola a los Romanos es tanto más real y profunda cuanto menos aparente: claro indicio de su autenticidad u origen paulino. Los plagiarios o imitadores remedan la expresión externa, falseando o desvirtuando el pensamiento; aquí, con libertad e independencia de expresión, se reproduce en todo su vigor el pensamiento de San Pablo. Es un

[17] Col. 2,11-12:
In quo et circumcisi estis
circumcisione *non-manu-facta,*
in exspoliationes corporis carnis,
[...] in circumcisione Christi:
consepulti *ipsi* in baptism*ate,*
in quo et *conresuscitati estis*
per fidem operationis Dei,
qui suscitavit *eum ex* mortuis.

mismo autor, que, dueño de su pensamiento y de su palabra, dispone libre y autoritariamente de sus propios bienes.

El simbolismo bautismal consta esencialmente de los mismos elementos expresados aquí con mayor nitidez. La base del simbolismo es una misma: los dos actos o momentos del rito bautismal. Y una misma también la significación simbólica de entrambos. La inmersión, imagen de sepultura, simboliza nuestra comunión de muerte y sepultura con Cristo; la emersión, imagen de resurrección, simboliza nuestra comunión de resurrección y de vida con el mismo Cristo. Todo esto se condensa en esta frase del Apóstol: *Consepultados con El en el bautismo, en el cual fuisteis también conresucitados.* La expresión *en el cual* es gramaticalmente ambigua. Puede referirse tanto a Cristo como al bautismo. A favor del bautismo está la proximidad de la palabra, que precede inmediatamente; a favor de Cristo, el énfasis que en todo el pasaje tiene Cristo y el paralelismo con la frase inicial, que es idéntica. Más probablemente, por tanto, el antecedente de la frase relativa *en el cual* es Cristo. De todos modos, la ambigüedad de la expresión no afecta al sentido, que invariablemente es siempre uno mismo. La comunión de resurrección tiene siempre como medio el bautismo, y como término, a Cristo.

Más interesante—y peculiar de este pasaje—es la conexión del simbolismo bautismal con la *circuncisión de Cristo.* Y aquí es también donde la afinidad con la Epístola a los Romanos es más sorprendente, a pesar de las apariencias. Hay que motivar, ante todo, el extraño relieve que se da a la circuncisión.

Los judaizantes a quienes ataca San Pablo en la Epístola a los Colosenses son muy distintos de los que tanto revolvieron a los Gálatas, forzándoles a circuncidarse. Los de Colosas, más moderadamente a lo que parece, recomendaban la circuncisión como práctica ascética, ordenada a la depuración o purificación de la carne. San Pablo, en vez de oponerse, como en su Epístola a los Gálatas, a toda idea de circuncisión, la admite en un plano superior. Rechazando la práctica material, hace suya la idea, admitiendo una circuncisión moral o espiritual, *circuncisión del corazón, en espíritu y no en letra,* como había escrito a los Romanos (3,29). De esta circuncisión ideal cuatro cosas dice el Apóstol: 1.ª, reconoce el hecho: *en el cual fuisteis también circuncidados;* 2.ª, recalca su carácter espiritual: *con circuncisión no hecha por mano de hombre;* 3.ª, declara su efecto propio: *con la eliminación del cuerpo de la carne;* 4.ª, la hace cristiana: *con la circuncisión de Cristo.* El tercer rasgo merece más atenta consideración.

La eliminación, o más literalmente, la expoliación o despojo *del cuerpo de la carne* o del cuerpo carnal, sometido a la concupiscencia de la carne, equivale a lo que poco después dice el Apóstol a los Colosenses: *ya que os habéis despojado del hombre viejo con sus fechorías* (3,9 = Ef. 4,22); y equivale también a lo que había escrito a los Romanos: *nuestro hombre viejo fue concrucificado, para que sea anulado el cuerpo del pecado* (6,6). Nótese la doble equivalencia de las expresiones: dentro de una misma carta y de una carta con

otra. La equivalencia en Rom. entre *hombre viejo concrucificado* y *cuerpo del pecado anulado* coincide con la equivalencia en Col. entre *cuerpo de la carne despojado* y *hombre viejo despojado.* Todas estas expresiones declaran lo que entiende San Pablo por *circuncisión no hecha por mano de hombre* o *circuncisión de Cristo,* que, simbolizada por la inmersión bautismal, imagen sensible de sepultura y de muerte, se presenta como efecto propio del bautismo. Y en esto consiste el simbolismo bautismal.

Otra expresión conviene señalar, en que la afinidad de ambas Epístolas se hace más patente todavía. Dice el Apóstol que la resurrección bautismal se obtiene *mediante la fe en la potente acción de Dios* (más verbalmente, *por la fe de la energía de Dios*), *que le resucitó de entre los muertos.* A los Romanos había escrito: *Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre.* Lo más notable no es la mención de la resurrección de Cristo, igual en ambas Epístolas, sino la coincidencia real de las dos expresiones, tan diferentes, *gloria del Padre* y *energía de Dios.* Si la *gloria* es la ostentación del poder, síguese que *la energía* (o potente acción) *de Dios* viene a ser como una declaración o definición de *la gloria del Padre.* Sólo desconociendo estas íntimas afinidades ha podido dudarse del origen o cuño paulino de la Epístola a los Colosenses.

Tal es el simbolismo bautismal según San Pablo: simbolismo sacramental, representativo y eficaz, de nuestra incorporación en Cristo Jesús, es decir, de nuestro entronque en el Cuerpo Místico de Cristo. El doble momento del rito bautismal, la inmersión y la emersión, concreta y precisa el simbolismo. La inmersión, absorbiéndonos y como sumergiéndonos en Cristo crucificado, muerto y sepultado, nos asocia e incorpora a su crucifixión, muerte y sepultura; la emersión, imagen de resurrección y de vida nueva, nos asocia e incorpora a Cristo resucitado y eternamente viviente. Y como en Cristo este tránsito de muerte a vida es *de una vez para siempre,* definitivo y eterno, tal debe ser también en nosotros el tránsito de muerte a vida: de muerte definitiva respecto del pecado, de vida eterna respecto de Dios. Y esta vida es la vida espiritual o de la gracia santificante ya adquirida, y que no debe extinguirse, y ha de ser la vida moral, vida propia *del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad* (Ef. 4,24), y será un día la vida de la carne resucitada y la vida eternamente bienaventurada, cuando será Dios *todas las cosas en todos* (1 Cor. 15,28). Representativo respecto de Cristo, el simbolismo bautismal es respecto de nosotros representativo a la vez y operativo o eficaz, es decir, verdaderamente sacramental. En virtud de este simbolismo es el bautismo el sacramento eficientemente constitutivo del Cuerpo Místico de Cristo.

CAPITULO II

La Eucaristía en San Pablo

INTRODUCCIÓN

Dos son los pasajes principales en que San Pablo habla de la sagrada Eucaristía, contenidos ambos en su primera Carta a los Corintios, ambos, además, motivados por dos abusos que se habían introducido en aquella Iglesia: la participación en los banquetes idolátricos y la profanación de la Cena del Señor. Conviene encuadrar estos dos pasajes en el ambiente histórico que los motivó.

Algunos corintios, excesivamente despreocupados, tomaban parte sin reparo en los banquetes paganos en que se comían las carnes de las víctimas inmoladas a los ídolos, por más que constase el origen impuro de aquellos manjares. A los tales amonesta el Apóstol: *Huid de la idolatría. Como a prudentes hablo: juzgad vosotros mismos lo que digo. El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos los que somos muchos, pues que de un pan participamos. Mirad al Israel según la carne: ¿por ventura los que comen de las víctimas no comunican con el altar? ¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo, o que el ídolo es algo? No, sino que lo que inmolan los gentiles, a los demonios lo inmolan, que no a Dios. Y no quiero que vosotros entréis en comunión con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios* (10,14-21). El raciocinio del Apóstol es diáfano. Su tesis es: no podéis lícitamente comer de las carnes que se presenten como procedentes de una víctima inmolada a los ídolos; esto sería una idolatría. ¿Y esto por qué? La razón inmediata que da el Apóstol es porque el comer de una víctima inmolada a una divinidad, verdadera o falsa, es entrar en comunión con esta divinidad. ¿Cómo demuestra esta conexión existente entre el comer de una víctima y el entrar en comunión con la divinidad? Con una nueva razón de paridad, que es la base de toda su argumentación; doble paridad: con la Eucaristía y con los sacrificios de Israel. Respecto de éstos dice: *¿por ventura los que comen de las víctimas no comunican con el altar?* Y respecto de la Eucaristía dice: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* Evidentemente, si en el cáliz que bendecimos y en el pan que partimos no existiese verdadero sacrificio, fallaría la base de toda la argumentación, que se convertiría en un burdo paralogismo. Luego presupone San Pablo que en la Eucaristía existe verdadero sacrificio. Que es lo que ahora a nosotros más nos interesa.

Otro abuso, no menos reprensible, cometían algunos corintios en la celebración de la Cena del Señor. En la primitiva Iglesia, para reproducir más real y vivamente la última Cena, la celebración de los sagrados misterios se iniciaba con el ágape, cena litúrgica, fraternal y sobria, en que todos los fieles, ricos y pobres, participaban igualmente de los mismos manjares, suministrados por los ricos. En Corinto, esta Cena del Señor era profanada por algunos, que ni aguardaban a sus hermanos ni guardaban la debida moderación. Contra semejantes abusos levanta su voz el Apóstol indignado y les dice: Eso ya *no es comer la Cena del Señor... En eso no os alabo.* Y contraponiendo a esas profanaciones la santidad de los divinos misterios, les recuerda su institución con estas palabras: *Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús, en la noche en que era entregado, tomó pan, y, habiendo dado gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria de mí». Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: «Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre; haced esto, cuantas veces bebiereis, en memoria de mí».* Y añade el Apóstol esta significativa observación: Así es, en efecto; *porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta el día en que venga. De suerte que quien comiere el pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, reo será del cuerpo y de la sangre del Señor* (11,20-27). No son necesarias prolijas disquisiciones ni minuciosos análisis para ver afirmadas y consignadas por el Apóstol las tres grandes verdades eucarísticas que siempre ha profesado la Iglesia de Jesu-Cristo. La presencia real: *Este es mi cuerpo. Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre.* El carácter sacrifical: *Anunciáis la muerte del Señor.* La índole sacramental: *Coméis este pan y bebéis el cáliz.*

Estas palabras del grande Apóstol serán siempre la más severa condenación de esas fantasías de algunos modernos que han imaginado no sé qué evolución doctrinal en el primitivo cristianismo. Escribía San Pablo su primera Carta a los Corintios hacia el año 56, poco más de veinticinco años después de la muerte del Señor. Y escribía lo que años antes había predicado de palabra, que era lo mismo que él había aprendido hacia el año 34. ¿Dónde está o puede estar la evolución del dogma en su contenido doctrinal?

Y si tan malparado queda el racionalismo, no lo queda menos, bajo otro aspecto, el protestantismo que llaman ortodoxo. Las enseñanzas eucarísticas del Apóstol son meramente ocasionales, motivadas por abusos, que pudieran y debieran no haber existido, y entonces no se hubieran escrito estas páginas eucarísticas. Lo que hubiera existido era la tradición oral, la enseñanza del magisterio apostólico anterior a la Escritura del Nuevo Testamento. Que no es la Escritura, como equivocadamente supusieron los protestantes, la fuente única ni la principal de la verdad revelada, ni tiene la sustantividad, ni menos la exclusividad, que le atribuye el protestantismo. Ni tampoco son innovaciones tardías de la Iglesia los dogmas euca-

rísticos. Providencialmente, en estos últimos tiempos han salido a luz nuevos testimonios de la antigüedad, tales como la *Didakhé*, la *Didascalía*, los epitafios de Abercio y de Pectorio, la *Parádosis apostólica* de San Hipólito, el papiro *Dêr-Balyzeh* y el de la anáfora de San Marcos, la anáfora de Serapión de Tmuis, el llamado *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, los cuales, unidos a los de San Ignacio de Antioquía, San Justino, San Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, Orígenes, San Cipriano y tantos otros ya antes conocidos, son testimonio fehaciente de la apostolicidad de los dogmas eucarísticos, cuales hoy los profesa la Iglesia católica. Nosotros ahora, en vez de reproducir demostraciones mil veces repetidas, procuremos más bien escudriñar reverentemente los profundos misterios de la Eucaristía y contemplar sosegada y fruitivamente sus sublimes maravillas. Para ello nos servirán de guía los dos pasajes antes aducidos de la primera Carta a los Corintios, encuadrados dentro de una visión integral de la Cristología paulina. La enorme complejidad de la materia nos obligará a escoger los rasgos más culminantes, que procuraremos presentar gradual y progresivamente con la máxima claridad que nos sea posible.

I. Unidad eucarística

Lo primero que hay que establecer y poner de relieve es la unidad de los misterios eucarísticos. Es la Eucaristía un misterio de fe, un sacrificio, un sacramento. Para simplificar, prescindiendo ahora de la presencia real y de la transustanciación, que constituyen el misterio de la fe y están implícitas en el sacrificio y el sacramento, limitemos nuestra consideración a estos dos últimos. Como base o punto de partida tomaremos la santa misa.

Para un observador superficial, la misa podría parecer un conjunto heterogéneo de actos y ceremonias, una serie complicada de salmos y cánticos, de lecturas y oraciones, cuya multiplicidad y variedad desorientan y desconciertan. Sin embargo, a poco que se considere, luego emergen dos momentos culminantes, en torno a los cuales se agrupan todos los demás: la consagración, en que se consuma el sacrificio, y la comunión, en que se recibe el sacramento. Con sólo esto, la multiplicidad queda reducida a la dualidad sacrificio-sacramento. ¿Podrá esta dualidad reducirse a la unidad? ¿Serán el sacrificio y el sacramento dos unidades, relacionadas, sí, pero distintas, coordinadas, yuxtapuestas, con propia sustantividad y valor independiente, o más bien constituirán una sola unidad, indivisa e indivisible? ¿Serán dos acciones que se suceden o una sola acción con dos aspectos o formalidades? ¿Y qué dice sobre esto San Pablo?

El genio de San Pablo era eminentemente unitario. Basta recordar aquella vibrante profesión de su fe en la unidad de la Iglesia: *Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de nuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos* (Ef. 4,4-6). Unidad divina, timbre de gloria de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, que contrasta con la fragmentaria dispersión de las iglesias cismáticas y de las sectas protestantes.

Con este espíritu unitario, con esta pasión por la unidad, recojamos algunas de sus expresiones que subrayan la unidad eucarística. Dice el Apóstol: *Cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor.* Comer el pan y beber el cáliz es anunciar la muerte del Señor. Comer es recibir el sacramento; anunciar la muerte del Señor es renovar su sacrificio. Un mismo acto, integralmente considerado, es a la vez sacramento y sacrificio. Dice también: *Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre.* El cáliz de la bebida sacramental es al mismo tiempo el cáliz de la sangre sacrifical con que se sella la Nueva Alianza. Al recordar la institución de la Eucaristía, que él abrevia, tenía presente San Pablo el hecho real, que San Mateo refiere con mayor precisión: *Tomando Jesús un pan y habiéndolo bendecido, lo partió, y dándolo a los discípulos, dijo: «Este es mi cuerpo»* (26,26). Es digno de consideración que Jesús parte el pan, lo da a los discípulos y les invita a comerlo aun antes de consagrarlo: se habla del sacramento antes de efectuar el sacrificio. Es que el sacrificio se ordena a la recepción sacramental, que es su complemento, o, más claro, es que el sacramento se crea con la misma acción sacrifical. Podríamos decir, jugando algo del vocablo, que en la Eucaristía el sacrificio es sacramental y el sacramento es sacrifical. La razón fundamental es que la consagración es a un tiempo sacramental y sacrifical: con ella se crea el sacramento y se consuma el sacrificio; y la comunión, si es participación del sacramento, no es menos, según la doctrina de San Pablo, participación del sacrificio. *Mirad*—dice—*al Israel según la carne: ¿por ventura los que comen de las víctimas no comunican con el altar?*

Para aquilatar los conceptos y afianzar esta unidad de la Eucaristía, séame lícito recordar las explicaciones más precisas de los teólogos. Podríamos adoptar la opinión probable de San Roberto Belarmino, Cano, Lugo y San Ligorio, según los cuales la comunión del sacerdote pertenece a la esencia del sacrificio eucarístico, con lo cual resalta más patente la unidad eucarística. Mas aun ateniéndonos a la opinión hoy corriente entre los teólogos, que el sacrificio se consuma en sola la consagración, siempre es verdad, según estos mismos teólogos, que las palabras de la consagración son también la forma intrínseca del sacramento, o, por lo menos, en la hipótesis más desfavorable, son su producción. De todos modos, por tanto, las mismas palabras de la consagración son la inmolación sacrifical y la forma (o la producción) sacramental. En un mismo acto se hallan las dos nociones de sacrificio y de sacramento. Cabrá distinguir dos formalidades, pero la realidad es una. Con todo derecho podemos hablar de la unidad eucarística.

Discuten también los teólogos sobre cuál sea la razón formal por qué la consagración es propiamente sacrifical. Responden Lugo y Franzelin que tal razón es el abatimiento o anonadamiento con

que Cristo queda reducido a estado de manjar y bebida. Si así es, habrá que decir que la consagración en tanto es sacrifical en cuanto es precisamente sacramental, con lo cual tendremos que la doble noción o formalidad de sacrificio y de sacramento no sólo se dan la mano en una misma realidad, sino que la una se explica por la otra; es decir, que la sacrificalidad se basa en la sacramentalidad. Con esto la Eucaristía alcanzaría su máxima unidad. Pero aun en la explicación más corriente, que ve la razón de sacrificio en la separación sacramental del cuerpo y de la sangre, con que místicamente se representa y como reproduce la inmolación cruenta de la cruz, siempre será verdad que esta separación es sacramental, por cuanto pone el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan, y su sangre bajo las especies de vino, con que se constituye el sacramento eucarístico. Más indirectamente, si se quiere, la sacrificalidad se explica por la sacramentalidad. Que es lo que nos interesaba.

Era necesario asentar sólidamente la unidad eucarística como base de ulteriores y más profundas consideraciones. Tratemos, pues, ahora de ahondar, si podemos, en los misterios eucarísticos.

II. Comunión eucarística

Hasta aquí hemos considerado la Eucaristía objetivamente, que objetivas son las formalidades de sacrificio y de sacramento; ahora, volviendo la vista sobre nosotros, hemos de considerarla subjetivamente, es decir, nuestra participación en los misterios eucarísticos. Toda esta participación nuestra se compendia en una sola palabra, cuyo significado tradicional y técnico se ha debilitado en parte y aun perdido: comunión. Con el nombre de comunión, hoy suele entenderse la recepción del sacramento eucarístico; y aun tomada en este sentido limitado, se entiende generalmente de un modo superficial y meramente material. No así en la antigua liturgia, ni en los escritos de los Santos Padres, ni menos en San Pablo. Comunión se llamaba no solamente la recepción del sacramento, sino también la participación en el sacrificio eucarístico; y en uno y otro sentido se le daba un significado mucho más profundo. Dos cosas, pues, nos incumbe declarar: 1.º, qué el nombre de comunión se extiende también a la participación sacrifical; 2.º, cuál sea la profunda realidad significada por el nombre de comunión.

1. *Comunión sacrifical*

Recordemos las palabras del Apóstol: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* Comunión con la sangre de Cristo, comunión con el cuerpo de Cristo: ¿de qué comunión habla el Apóstol? ¿De la sacramental o de la sacrifical? Que hable de la comunión sacramental, no hay dificultad en admitirlo, si bien esta referencia al sacramento es sólo indirecta o secundaria; pero la comunión de que directa y principalmente habla es la sacrifical. No es difícil demostrarlo.

Hemos visto que lo que se proponía San Pablo era retraer a los Corintios de los banquetes idolátricos. *No quiero*—les decía—*que vosotros entréis en comunión con los demonios*. Mas ¿por qué razón tomar parte en tales banquetes era entrar en comunión con los demonios? Porque, decía, *lo que inmolan los gentiles, a los demonios lo inmolan*. La inmolación, por tanto, esto es, el sacrificio, es el vínculo de esta comunión. La comunión que entablaban con los demonios era comunión sacrifical. Ahora bien, precisamente para persuadir a los Corintios de que el comer de las carnes sacrificadas era participar en el sacrificio y entrar en comunión con la divinidad, les dice, como arguyendo *a pari: El cáliz que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?...* Y para que se desvaneciese toda duda posible, añade: *Mirad al Israel según la carne: ¿por ventura los que comen de las víctimas no comunican con el altar?* Por tanto, la comunión eucarística con la sangre de Cristo y con el cuerpo del Señor es comunión con el altar y con la víctima y con el sacrificio eucarístico: es comunión sacrifical.

No es meramente especulativa, ni mucho menos una erudita curiosidad, esta noción de comunión sacrifical. Hoy, que, por la misericordia de Dios, se ha extendido tanto entre los fieles el uso del misal, no será inútil esta noción para interpretar rectamente muchas fórmulas litúrgicas, las cuales, cuando hablan de comunión, no siempre ni exclusivamente se refieren a la sacramental, sino también muchas veces a la sacrifical.

Otra observación no menos provechosa sugiere esta comunión sacrifical, aun antes de conocer plenamente su significado. Se dice ordinariamente, con frases hechas y rutinarias, *oír misa* o, más piamente, *asistir a la santa misa*, cual si se tratase de oír un sermón o de asistir a un espectáculo, con actitud meramente pasiva. Ya la sola denominación de *comunión sacrifical* basta para corregir esas apreciaciones, falsas o deficientes, sobre la actitud que debe tomar el cristiano en la santa misa, la cual debe ser tal, que por ella entre realmente en comunión con el sacrificio eucarístico y con la víctima divina en él inmolada y ofrecida.

Veamos ya el profundo significado de la comunión eucarística, tanto de la sacrifical como de la sacramental.

2. *Significación real de la comunión eucarística*

Comencemos por la comunión sacrifical, menos conocida o más olvidada. Para cuya declaración hay que tomar el agua en su mismo origen.

Sabido es que el sacrificio eucarístico recibe toda su dignidad y su valor del sacrificio de la cruz, del cual es una conmemoración, una renovación, una reproducción, con la sola diferencia en el modo de ofrecerse: cruento en el Calvario, incruento en el altar (Denz. 940). Ya el Apóstol había escrito: *Cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor. Anunciáis*, no de palabra, sino con el hecho mismo de comer el pan y beber el cáliz. Si

comer el pan y beber el cáliz entraña el sacrificio eucarístico, la *muerte del Señor* es el sacrificio de la cruz. Tenemos, pues, un sacrificio conmemorativo y reproductivo de otro sacrificio, que, en realidad, no es otro sino por la diferente manera de ofrecerse, cruenta e incruenta. Si, por tanto, prescindimos de esta diferencia, hemos de decir que el sacrificio del altar es reproducción exacta o reiteración del sacrificio de la cruz. Suprimido el derramamiento real de la sangre, el sacrificio del altar es sustancialmente el sacrificio mismo del Calvario. ¿Hemos calculado alguna vez las enormes consecuencias que de esta verdad se desprenden? Una sola de estas consecuencias vamos a sacar ahora, pero que va al fondo y descubre inmensos horizontes, tal vez jamás imaginados.

No somos nosotros, es el mismo San Pablo quien repetidas veces afirma que en Cristo crucificado estaban representados, incluidos e incorporados todos los hombres; que la víctima inmolada en aras de la divina justicia no era solamente la persona física del Redentor, sino en El y con El toda la humanidad. Oíd al Apóstol, que en su segunda Carta a los Corintios escribe: *Uno murió por todos; luego todos murieron* (2 Cor. 5,14). Notad la consecuencia, que no sería legítima si en este uno no se encerraran todos. Al morir uno murieron todos, porque este uno había incorporado e inefablemente identificado consigo a todos. Y justo era que todos murieran en el acto en que se daba a Dios la satisfacción debida por los pecados de todos. Si la humanidad entera era la que había prevaricado, justo era que toda ella en Cristo y con Cristo diese a Dios la satisfacción de su pecado. ¿Adivináis ya la consecuencia que de ahí se deduce?

Si el sacrificio eucarístico es la reproducción incruenta del sacrificio cruento de la cruz, menester es que, tanto aquí como allí, una misma sea la víctima que se inmola. Si, pues, en la cruz la víctima inmolada era la humanidad entera, entrañada en el Redentor crucificado, también en el altar la víctima inmolada y ofrecida no es solamente la persona física de Cristo, sino también en El y con El toda la humanidad, todos y cada uno de nosotros.

Pero al lado de esta comunión de inmolación pasiva existe otra comunión de oblación activa; es decir, a la comunión victimal hay que asociar la comunión sacerdotal. Esta participación activa de toda la Iglesia en la oblación sacerdotal eucarística, que no es sino la actuación de aquel sacerdocio, de que a su modo participan todos los fieles, la declaró el papa Pío XI en su encíclica *Miserentissimus* con estas encarecidas palabras: «También todo el pueblo de los cristianos, con razón apellidado por el Príncipe de los Apóstoles *linaje escogido, sacerdocio real*, debe, tanto por sí como por todo el linaje humano, ofrecer sacrificios por los pecados, casi no de otra manera de como todo sacerdote y pontífice, escogido de entre los hombres, es constituido en vez de los hombres cuanto a las cosas que miran a Dios» (AAS 20,171-172). ¿Enseña o supone San Pablo este sacerdocio, común de alguna manera a todos los fieles colectivamente considerados y su correspondiente participación activa en

la oblación del sacrificio eucarístico? Cada uno de los dos textos antes aducidos responde afirmativamente a esta cuestión.

Dice en el primero: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* Nótese el doble plural *bendecimos, partimos*. Material o físicamente tomadas, la bendición del cáliz y la fracción del pan son obra de uno solo: del sacerdote que oficia; dice, no obstante, San Pablo en plural *bendecimos, partimos*, porque la bendición y la fracción, realizadas en nombre y representación de todos, son moralmente acción de todos. Además, si la comunión con la sangre y con el cuerpo de Cristo corresponde a todos, es natural que la bendición y la fracción con que se inicia la comunión a todos igualmente corresponda. Y que la bendición y la fracción sean actos sacerdotales se ve claramente por el paralelismo antitético que establece San Pablo entre ellas y la inmolación de las víctimas gentílicas. *Lo que inmolan los gentiles*—dice—, *a los demonios lo inmolan, que no a Dios*. Y esta inmolación era sacerdotal.

Más claro aún aparece el mismo pensamiento en el segundo texto. Dos veces en él repite el Señor, según San Pablo, aquella recomendación: *Haced esto en memoria de mí*. Dos cosas hay que notar en estas enfáticas palabras del Señor. Primera, que con ellas crea el sacerdocio cristiano y consagra a los apóstoles como primeros sacerdotes de la Iglesia (Denz. 938), como enseña el concilio Tridentino. Segunda, que la fórmula de la ordenación sacerdotal es la misma recomendación: *Haced esto en memoria de mí*, expresión del mismo sacrificio eucarístico, que es acción conmemorativa o conmemoración activa y real de Cristo y de su sacrificio, acción y conmemoración sacerdotal. Ahora bien, en la mente de San Pablo, ¿esta acción y conmemoración sacerdotal es exclusiva del sacerdote oficiante? Prosigue el mismo Apóstol: *Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor*. Este hecho: *anunciáis la muerte del Señor*, no es sino el cumplimiento de la recomendación precedente: *Haced esto en memoria de mí*, como se ve así por la analogía verbal y real entre el hecho de *anunciar* y la recomendación de *conmemorar* como por la partícula causal con que San Pablo enseña la conexión entre el hecho y la recomendación. Consiguientemente, si *hacer en memoria* es acto sacerdotal, acto sacerdotal ha de ser igualmente *anunciar*. Ahora bien, este anuncio sacerdotal, expresado en plural, que abarca a todos los fieles, es acto solidariamente colectivo de todos ellos. Y semejante colectividad solidaria se hace más patente, por cuanto los que *anuncian* son los mismos que *comen este pan y beben el cáliz*. Luego, si este anuncio es a la vez colectivo y es acto sacerdotal, señal es que toda la colectividad cristiana participa a su modo del sacerdocio con que se realiza este anuncio sacrifical. En suma, que los fieles todos en el sacrificio eucarístico no sólo participan en la inmolación pasiva, sino también en la oblación activa; no sólo son inmolados con Cristo víctima, sino también ofrecen con Cristo, Sumo Sacerdote, y con los

sacerdotes ministeriales, representantes a la vez de Cristo y de toda la Iglesia.

Tal es la comunión sacrifical de la Eucaristía, comunión misteriosa, que debe actuarse en dos sentidos: debe ser una aceptación y una aportación. Esta doble actuación nos revelará la parte que debemos tomar en el sacrificio eucarístico.

Por una parte, a través de los velos eucarísticos hemos de contemplar a Cristo crucificado, y en El hemos de vernos a nosotros mismos representados e incluidos, y no contentos con esta visión, hemos de aceptar, reconocer y ratificar esta representación; y haciendo nuestra la oblación que de sí y de nosotros hace Cristo, hemos de ofrecernos con El como víctimas al Padre celestial.

Mas esto no basta: hemos de aportar al sacrificio eucarístico nuestro propio dolor, nuestra propia inmolación. La muerte que padecimos en la cruz, lo mismo que la que padecemos en el altar, no es dolorosa para nosotros; y la muerte expiatoria no puede ser sin dolor. Si con dolor fue la muerte de Cristo en el Calvario, con dolor nuestro propio hemos de completar nosotros nuestra muerte mística en el altar. Dolores, penas, trabajos, tribulaciones, no faltan; lo que falta es que nosotros asociemos todas estas penalidades al sacrificio eucarístico, para que nuestra comunión sacrifical sea plena. Y para dicha nuestra. Porque todos esos trabajos, que, padecidos por nosotros personalmente, apenas tuvieran valor, mas al vincularse al sacrificio de Cristo se convierten en actos sacrificales, en actos del mismo Cristo, que les comunica sus propios merecimientos.

Tal es la gran devoción de la santa misa: actuar en ella esta doble comunión sacrifical. Y no es nueva esta devoción: maravillosamente, como suele, la recomienda el autor de la *Imitación de Cristo* en los capítulos 8 y 9 del libro 4. ¿Y hay otra tan eficaz como ésta para santificar la vida entera, que con ella converge toda en el santo sacrificio del altar, para convertirse en un continuado sacrificio en honor de la divina Majestad? Así entendida esta comunión sacrifical, ¡qué plenitud de sentido alcanzan las fórmulas del Apóstol *comunión con la sangre de Cristo, comunión con el cuerpo del Señor!* Aquella sangre es nuestra sangre, aquel cuerpo es nuestro cuerpo; y si la muerte del Señor es nuestra propia muerte, a su vez nuestras penalidades se convierten en penalidades de Cristo, y al sacrificio continuamente renovado de Cristo corresponde el sacrificio continuo de toda nuestra vida, toda ella eucarísticamente inmolada.

Además de esta comunión sacrifical habla también San Pablo de la comunión sacramental. En aquellas expresiones ya tantas veces citadas: *El cáliz que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?*, la comunión se efectúa bendiciendo el cáliz para beberlo y partiendo el pan para comerlo, es decir, para participar del sacramento eucarístico. Para vislumbrar de alguna manera todo lo que encierra esta comunión sacramental, y como prepara-

ción de lo que luego diremos, basten por ahora aquellas declaraciones que hace el divino Maestro en el capítulo 6 de San Juan: *El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él... Y el que me come, también él vivirá por mí* o de mi misma vida (6,56-57). Doble comunión sugiere el Maestro con estas palabras: comunión de recíproca inmanencia: *en mí permanece y yo en él,* y comunión de influjo vital: *vivirá por mí.*

Mayores profundidades se descubren aún en esta doble comunión eucarística. Es la Eucaristía misterio de muerte y misterio de vida: misterio de muerte por la comunión sacrifical, que nos hace morir al hombre viejo; misterio de vida por la comunión sacramental, que nos hace vivir al hombre nuevo. Comunión de muerte es la comunión con la sangre derramada de Cristo y la comunión con el cuerpo desangrado del Señor, y comunión de vida es la participación del pan y del vino, del manjar y de la bebida, espiritual mantenimiento de la vida del alma. Estas sugerencias del Apóstol sobre la doble comunión eucarística se iluminan con lo que él enseña sobre la doble comunión bautismal. Escribe a los Romanos: *¿Ignoráis acaso que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Así que fuimos sepultados juntamente con El por el bautismo en orden a la muerte, para que, como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos. Porque si hemos entroncado en El por lo que es semejanza de su muerte, también participaremos de su resurrección... Que si morimos con Cristo, creemos que también conviviremos con El* (Rom. 6,3-8). Si el simbolismo bautismal es imagen expresiva de la comunión de muerte y de vida, mucho más lo es el simbolismo eucarístico, que no por afinidades accesorias, sino por su misma ordenación intrínseca y esencial, es imagen de la muerte de Cristo y de nuestra vida en Cristo.

Hay más. La comunión de muerte y la comunión de vida en la Eucaristía no son dos comuniones desligadas ni simplemente coordinadas: la una es base y principio de la otra. Por la muerte a la vida: por la muerte a nosotros mismos se pasa a la vida en Cristo. Es notable el relieve que da San Pablo a esta conexión entre la muerte y la vida. La muerte no para en muerte, sino que se resuelve en vida. Hasta tres veces en un mismo pasaje (Gál. 2,19-20) repite seguidamente este tránsito de la muerte a la vida, con expresiones que parecen las oscilaciones de un péndulo que inicia su movimiento en la muerte para terminarlo en la vida. He aquí sus palabras, rítmicamente dispuestas:

Morí a la ley — para vivir a Dios.
Con Cristo estoy crucificado, — pero vivo:
Ya no yo, — sino que Cristo vive en mí.

No son éstas consideraciones estériles o puramente teóricas, sino aptísimas para intensificar y sublimar la piedad eucarística y aun toda la vida cristiana. Hemos notado anteriormente que la mejor manera de asistir activamente a la santa misa era la intensa actua-

ción de nuestra comunión sacrifical; ahora podemos añadir que esta comunión sacrifical es la mejor preparación para la comunión sacramental. Por la comunión de muerte a la comunión de vida. Tal es la conclusión lógica de los principios establecidos por San Pablo; y tal es la práctica de la Santa Iglesia en la sagrada liturgia. Y no sólo en la vida eucarística, sino en toda la vida cristiana tiene continua aplicación este principio: *Por la muerte a la vida,* que es el compendio, la base, el meollo de todo el libro de la *Imitación de Cristo,* y no menos de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Dice Kempis, o quien sea el autor del maravilloso libro: «Hijo, cuanto puedes salir de ti, tanto podrás pasarte a mí» (2,56,1). Y San Ignacio enseña que «tanto se aprovechará (cada uno) en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés» [189].

¿Será indiscreto aprovechar esta ocasión para hacer una observación de carácter práctico y cotidiano? Hemos visto que en la santa misa se completan y funden en una sola realidad las dos formalidades de sacrificio y sacramento, y que la comunión sacrifical es la mejor disposición y preparación para la comunión sacramental. Y si así es, ¿con qué ojos de extrañeza miraría San Pablo a aquellos fieles que asisten a la santa misa sin participar, pudiéndolo hacer, del sacramento eucarístico? ¿Que, presentes a la inmolación de la víctima divina, no quieren participar de la víctima inmolada? ¿No los creería semejantes a los que asistiesen a un espléndido banquete como meros espectadores? ¿Y qué diría también de aquellos otros que, por pereza o por devoción mal entendida, se contentan con comulgar sin asistir al santo sacrificio o comulgan fuera de la misa? ¿O cómo calificaría ciertas preparaciones para comulgar que impidan la gran preparación de la comunión sacrifical? No es difícil conjeturarlo.

III. La comunión eucarística y el Cuerpo Místico de Cristo

Cuanto hasta aquí hemos considerado quedaría indeciso e incompleto si no se encuadrase en la grandiosa concepción paulina sobre el Cuerpo Místico de Cristo. Sólo a la luz del misterio del Cuerpo Místico puede vislumbrarse toda la profundidad del misterio eucarístico; ni la doble comunión eucarística alcanza su pleno sentido sino en función de la comunión del Cuerpo Místico. Un abismo llama a otro abismo.

Mas ¿cómo delinear, ni siquiera en sus rasgos esenciales, la vasta concepción paulina? Afortunadamente, la reciente encíclica que sobre el Cuerpo Místico de Jesu-Cristo ha escrito Su Santidad el Papa Pío XII, y que podemos suponer de todos conocida, nos ahorra de este arduo trabajo. Sólo esquemáticamente indicaremos algunos puntos, sin cuyo conocimiento difícilmente podría seguirse nuestro razonamiento sobre la significación de la comunión eucarística dentro de la comunión del Cuerpo Místico.

Tres estadios principales y decisivos hallamos en el desenvolvimiento del Cuerpo Místico: 1.º, el que comienza con la encarnación del Hijo de Dios y termina en el momento de su muerte; 2.º, el que se inicia con la muerte del Redentor y termina en el instante de la justificación personal de cada hombre; 3.º, el que arranca de esta justificación inicial y no termina hasta la posesión de la vida eterna. Consideremos brevemente las características de cada uno de estos tres estadios.

En el primer estadio, Cristo, nuevo Adán, al entroncar en el seno virginal con la humanidad prevaricadora, la reconcentra toda en sí y la incorpora consigo. Hecho el Hombre por antonomasia, representante de toda la Humanidad, Cristo, el santo, el justo, el inocente, el que *no conocía pecado,* dignase tomar sobre sí el *pecado del mundo,* hecho *pecado* y *maldición,* según las tremendas expresiones de San Pablo (2 Cor. 5,21; Gál. 3,13). El *hombre viejo,* incorporado a Cristo, debía morir, y murió, cuando murió el Hombre que lo representaba. Este primer estadio debió de ser angustiosísimo y violentísimo para el Corazón del Redentor, que hubo de exclamar: *Con bautismo he de ser bautizado, ¡y qué angustias siento hasta tanto que se cumpla!* (Lc. 12,50).

El segundo estadio, con la muerte del Redentor, es decir, del *hombre viejo* a él incorporado, obra un cambio radical: abre una nueva era, inicia un mundo nuevo. Se ha operado una verdadera superación. La potencia santificadora del Hombre nuevo ha neutralizado, vencido, absorbido, superado el pecado del *hombre viejo.* A la vieja humanidad ha sucedido la humanidad nueva, más estrechamente compenetrada con Cristo y capacitada para recibir en sí el Espíritu vivificante. Pero este cambio sólo afecta a la masa humana, globalmente considerada; en cada hombre individualmente todo está aún por hacer.

Esto se hace en el tercer estadio, en que cada hombre personalmente es justificado por la fe y el bautismo, en que *la caridad de Dios es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5,5). Entonces es cuando con toda verdad y plenitud el hombre se hace miembro vivo del Cuerpo Místico de Cristo. Iniciado con la regeneración o nuevo nacimiento espiritual, este estadio es el del desenvolvimiento orgánico y vital de los miembros, hasta que, en frase del Apóstol, *lleguemos todos juntos... a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo* (Ef. 4,14).

A la luz del Cuerpo Místico de Cristo, así concebido, en el triple estadio de su evolución, comprenderemos mejor lo que representa la comunión eucarística, no ya solamente la sacrifical y la sacramental, sino también otra tercera, llamada la *comunión de los santos.*

Comencemos por la sacrifical. La muerte del Redentor es el momento decisivo que separa el primer estadio del segundo; es el momento en que la humanidad pasa a ser de *massa damnata,* en frase de San Agustín, *masa santa,* como dijo San Pablo (Rom. 11,16). Al reproducirse en el sacrificio eucarístico la muerte del Redentor, no solamente se reproduce esta santificación radical o global de la

humanidad a él incorporada, sino que, además, se hace actual y personal. En la cruz, nuestra santificación, además de ser puramente virtual, era para nosotros pasiva e inconsciente; en la Eucaristía se hace activa y consciente. Como antes hemos notado, nuestra comunión con el sacrificio eucarístico importa de nuestra parte una doble acción personal, con la cual reflexivamente reconocemos, aceptamos y ratificamos nuestra representación e inclusión en la víctima sacrificada y, además, aportamos nuestras propias penalidades, para que, al ser aceptadas y hechas suyas por Cristo, integren el sacrificio eucarístico y adquieran la dignidad y el valor de actos sacrificales del mismo Redentor. ¿Hemos reflexionado lo que todo esto significa? Estamos en el momento solemne en que con la consagración se va a renovar no por un simple recuerdo conmemorativo, sino por una verdadera reproducción, el sacrosanto sacrificio de la cruz. No somos nosotros los que nos trasladamos a tiempos pasados; son aquellos tiempos los que se hacen presentes y actuales. Y antes de consumarse el sacrificio se reproduce en nuestro espíritu aquel estado angustioso de conciencia con que nos sentíamos masa de condenación, y que nos hace exclamar como el Apóstol: *¿Quién me libertará de este cuerpo de muerte y de pecado?* Mas se consuma el sacrificio de Cristo, que es sacrificio nuestro, y, como retornados a la vida, exclamamos de nuevo con el mismo Apóstol: *Ahora ya ninguna condenación pesa sobre los que están en Cristo Jesús* (Rom. 7,24; 8,1). La masa de condenación es ya masa de bendición. ¡Oh si cada día, en el augusto sacrificio del altar, renovásemos este doble sentimiento de lo que éramos antes de él y de lo que somos después de él gracias a él!...

La comunión sacramental exige, para ser bien entendida, mayor deslinde de conceptos. Por de pronto no tiene como efecto nuestra incorporación a Cristo en ninguno de los tres estadios del desenvolvimiento del Cuerpo Místico antes señalado; es, normalmente, posterior a ellos. ¿Qué hace, pues? Conviene precisar esta eficiencia de la comunión sacramental en orden a la formación, o, como se expresa San Pablo, a la *edificación del cuerpo de Cristo.*

Primeramente, la comunión sacramental representa simbólicamente y sensibiliza nuestra incorporación en Cristo Jesús, y con semejante representación simbólica y sensible despierta y activa en nosotros la viva percepción y como sensación de esta incorporación espiritual. Las realidades espirituales, al ser sensibilizadas, impresionan más enérgicamente nuestra sensibilidad espiritual. Y no es poca cosa esta percepción consciente de que Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo, mejor dicho, de que Cristo está en mí y yo en Cristo: unión real y actual de recíproca inmanencia personal.

Mas el sacramento no es solamente símbolo, es también eficaz. Veamos, pues, qué es lo que obra en nosotros la comunión sacramental, cuál es su eficacia.

El tercer estadio del Cuerpo Místico es el que se inicia con la justificación individual o incorporación personal, que es para cada hombre el nuevo nacimiento o regeneración en Cristo Jesús. Pero el hombre, en lo espiritual, no menos que en lo natural, no puede permanecer perpetuamente niño. Debe desarrollarse y crecer hasta alcanzar la madurez varonil. Ahora bien; lo que hace que el niño se desarrolle y crezca hasta ser hombre es, precisamente, el sustento, la comida y la bebida. Sin el mantenimiento proporcionado, el niño, lejos de desarrollarse, perecería de inanición; con el alimento diario, diariamente crece y se robustece, con bienestar y euforia de todo el organismo. Semejante mantenimiento se necesita, por tanto, para nutrir y desenvolver la vida espiritual. Y este alimento del espíritu es por antonomasia la carne y la sangre de Cristo. Otros alimentos pudiera el Señor habernos suministrado—en parte otros alimentos espirituales existen, si bien no bajo la formalidad de alimento—; mas para los que son miembros del cuerpo de Cristo, que han de ser homogéneos con la divina Cabeza y han de adquirir un ser o temple a ella conforme y proporcionado, ningún alimento más apropiado podía excogitarse que la misma carne y sangre de Cristo. Hermosamente escribe Clemente de Alejandría: «*Comed,* dice [el Señor], *mi carne y bebed mi sangre.* Estos alimentos convenientes nos suministra el Señor, da carne y vierte sangre; y nada para el crecimiento falta a los niños» (*Paedag.* 1,6: MG 8,302).

Pero el desarrollo del niño puede ser entorpecido y aun cortado bruscamente por la enfermedad. Al lado del alimento necesita la medicina, preventiva o curativa. El alimento eucarístico es también medicina: antídoto eficaz, que previene o cura todas las enfermedades espirituales y mata todos los gérmenes de muerte. Es, bajo todos conceptos, mantenimiento de vida, de vida eterna, de vida divina. Y con una particularidad que no tiene el alimento material. En el proceso evolutivo de la vida humana, al fenómeno de la asimilación sigue el de la desintegración, con la triste particularidad de que llega un momento en que el movimiento de la desintegración es más rápido y potente que el de la asimilación, en que lo que nuevamente se va ganando no equipara a lo que se va perdiendo, con lo que fatalmente sigue la muerte. No así en el alimento espiritual de la Eucaristía, en que el proceso de asimilación no conoce la desintegración que lo retrase, contrarreste o supere.

Para nuestro objeto bastan estas someras indicaciones, que nos permiten conocer con precisión la finalidad y función propia de la comunión sacramental dentro de la concepción sintética del Cuerpo Místico de Cristo.

Pero al lado de la comunión sacrifical y sacramental existe otra tercera comunión, que es como la prolongación de las dos primeras, y suele denominarse la *comunión de los santos.* Tres de las fórmulas principales con que San Pablo expresa la comunión del Cuerpo Místico nos permitirán apreciar el carácter propio de cada una de estas tres comuniones. *Nosotros en Cristo, Cristo en nosotros, todos nosotros somos uno en Cristo Jesús.* La primera fórmula, *nosotros en Cristo,* se verifica principalmente en la comunión sacrifical. La segunda, *Cristo en nosotros,* en la comunión sacramental. La tercera, *todos nosotros somos uno en Cristo Jesús,* es la fórmula propia de

la comunión de los santos. Veamos cómo expresa el Apóstol esta tercera comunión en los pasajes que estudiamos de su primera Carta a los Corintios.

Dice el Apóstol: *Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos los que somos muchos, pues que de un pan participamos.* De la unidad del pan colige la unidad del cuerpo. Como diciendo: ¿uno es el pan de que todos participamos? Luego uno es el cuerpo que todos formamos. Y es tanta la unidad del pan, que contrarresta y supera la multiplicidad de los que forman el cuerpo. ¿Y por qué la unidad del pan unifica en un cuerpo a los que son muchos? ¿Cuál es en la mente de San Pablo esta eficacia unitaria del pan eucarístico? Lo que acaba de decir nos da la clave para la solución del problema. *El pan que partimos*—dice—, *¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* Por lo dicho anteriormente podemos apreciar la fuerza de la razón, que toda ella estriba en el profundo sentido de la palabra *comunión.* Con semejante comunión, cada uno de nosotros queda unido e incorporado al cuerpo de Cristo, para formar con él un solo Cuerpo Místico. Ahora bien; lo que se dice de cada uno se dice de todos. Todos, pues, por muchos que sean, al entrar en comunión con el cuerpo de Cristo entran en comunión entre sí, en virtud de la cual todos juntos forman un solo cuerpo, el único cuerpo de Cristo. Si la comunión entraña una inefable identificación con Cristo, todos los hombres, identificados con Cristo, quedan por el mismo caso identificados entre sí. «Quae sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se», como dice la Escuela. Según esto, la comunión de los santos no es sino la convergencia de los hombres en la unidad del Cuerpo Místico de Cristo. Al coincidir en comer de un solo pan, que es el cuerpo de Cristo, forman todos juntos un solo cuerpo, porque el comer este pan es entrar en comunión con el cuerpo del Señor.

Podríamos ahondar más en el pensamiento del Apóstol, según el cual el vínculo eucarístico de la comunión de los santos es no sólo la comunión sacramental, sino también la sacrifical, y aun la que pudiéramos llamar presacrifical, es decir, la que existió de toda la humanidad con Cristo desde el momento mismo de la encarnación. Pero baste haber insinuado este punto. En lugar de nuestras pobres especulaciones serán más útiles y provechosas las luminosas enseñanzas del Romano Pontífice, que en su reciente encíclica *Mystici Corporis* escribe: «Lo que llevamos expuesto de esta estrechísima unión del Cuerpo Místico de Jesu-Cristo con su cabeza, nos parecería incompleto si no añadiéramos aquí algo, cuando menos, acerca de la santísima Eucaristía, que lleva esta unión como a su cumbre en esta vida mortal. Quiso Cristo nuestro Señor que esta admirable y nunca bastante alabada unión, con la que nos juntamos entre nosotros y con nuestra divina Cabeza, se manifestara a los fieles de un modo singular por medio del sacrificio eucarístico. Porque en él los ministros sagrados hacen las veces no sólo de nuestro Salvador, sino también del Cuerpo Místico y de cada uno de los

fieles; y en él también los mismos fieles, unidos en comunes votos y oraciones, ofrecen al Eterno Padre por las manos del sacerdote el Cordero sin mancilla, hecho presente en el altar a la sola voz del mismo sacerdote, como hostia agradabilísima de alabanza y propiciación por las necesidades de toda la Iglesia. Y así como el divino Redentor, al morir en la cruz, se ofreció a sí mismo al Eterno Padre como cabeza de todo el género humano, así también en esta oblación pura no solamente se ofrece al Padre celestial como cabeza de la Iglesia, sino que ofrece en sí mismo a sus miembros místicos, ya que a todos ellos, aun a los más débiles y enfermos, los incluye amorosísimamente en su corazón. El sacramento de la Eucaristía, además de ser una imagen viva y admirabilísima de la unidad de la Iglesia—puesto que el pan que se consagra se compone de muchos granos que se juntan para formar una sola cosa—, nos da al mismo Autor de la gracia sobrenatural, para que tomemos de El aquel Espíritu de caridad, que nos haga vivir no ya nuestra vida, sino la de Cristo, y amar al mismo Redentor en todos los miembros de su Cuerpo social».

Conclusión

En la Teología de San Pablo fulguran grandes ideas, y las grandes ideas no se comprenden adecuadamente con la superficial inteligencia de lo que expresan; hay que llegar hasta las verdades que en su fondo entrañan. Muy poco es lo que el Apóstol explícitamente enseña sobre el Corazón de Jesús y menos aún sobre el Corazón de María; pero sus grandes principios cristológicos y soteriológicos, y concretamente sus enseñanzas eucarísticas encuadradas en su concepción sintética del Cuerpo Místico de Cristo, echan de sí haces de luz potentísima, que iluminan maravillosamente la teología de los Corazones del Hijo y de la Madre. Estas derivaciones o prolongaciones del pensamiento eucarístico de San Pablo son las que, para terminar, quisiéramos recoger en breves palabras.

El Corazón de Jesús es objeto de nuestra especial veneración por cuanto es el símbolo de aquel inmenso amor que le movió a llevar a cabo la obra de nuestra redención y a instituir la sagrada Eucaristía. Por esto el sacrificio y el sacramento eucarístico, efecto y manifestación perenne de aquel amor redentivo y comunicativo, nos lleva derechamente al Corazón amoroso del Redentor. Mientras en el altar se renueva el sacrificio de la cruz, en los cielos el Corazón del Sumo Sacerdote lo ofrece con el mismo amor con que lo ofreciera en el Calvario: ahora como antes, como cabeza en representación de todos sus miembros, solidarizados con El con comunión sacrifical, comunión de unidad y de amor. Y cuando los fieles participan de la mesa del Señor, comiendo el pan santo de vida eterna y bebiendo el cáliz de la salud perpetua, con la comunión sacramental se anuda y aprieta la unión de Corazón a corazón, la recíproca compenetración de dos corazones que se aman. En una de aquellas frases geniales, en que más que Pablo parece hablar el

mismo Cristo, dice el Apóstol a los Corintios: *Ya antes os tengo dicho que estáis en nuestros corazones para juntos morir y juntos vivir «ad commoriendum et ad convivendum»* (2 Cor. 7,3). Juntos morir: comunión sacrifical; juntos vivir: comunión sacramental; y esa doble comunión de muerte y de vida se realiza *en nuestros corazones:* en el Corazón de Jesu-Cristo. Hubo en un principio vacilaciones sobre si debía admitirse la advocación de Corazón Eucarístico de Jesús; pero la verdad se impuso, y triunfó. El Corazón del Redentor es plenamente eucarístico, y la Eucaristía es el sello que acredita y autentica el amor inmolado y unitivo del divino Redentor.

Junto al Redentor, la Corredentora: eucarístico el Corazón del Hijo y eucarístico también el Corazón de la Madre. ¿Cuándo florecerá la Mariología eucarística o la Eucaristía mariológica? He aquí los rasgos que consideramos esenciales.

El sacrificio del altar es la renovación del sacrificio mismo de la cruz. Y en el Calvario, la inmolación del Redentor, si era también la inmolación de toda la humanidad a él incorporada, mucho más era la inmolación de la Madre Corredentora; y esta inmolación materna se consumaba enteramente en su Inmaculado Corazón. De ahí esta consecuencia, tan interesante a la piedad cristiana: en el altar, con la renovación del sacrificio de la cruz, se renueva la inmolación del Corazón de María. ¡Qué inmensos horizontes abre a la Soteriología mariana esta constante e íntima participación, esta comunión sacrifical, de la Corredentora y de su Corazón inmaculado en el sacrificio eucarístico, reproducción y prolongación de la que tuvo en el sacrificio de la cruz!

Y el sacramento eucarístico es el sacramento de la carne y de la sangre de Cristo. Allí están también, sin duda, pero por mera concomitancia, el alma y la divinidad del Redentor; pero lo que allí existe en virtud de las palabras de la consagración es la carne y la sangre, elementos diferenciales del sacramento eucarístico. *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre,* dijo el divino Redentor. Pues bien: esta carne y esta sangre es precisamente lo que al Hijo de Dios comunicó María de su propia carne y de su propia sangre. La carne y la sangre de Jesús, como muy bien se ha dicho, es la carne y la sangre de María. En consecuencia, al comer nosotros la carne y beber la sangre de Jesús, comemos y bebemos lo que es carne y sangre de María. Y esta carne y sangre la dio la Madre al Hijo con la obediencia amorosa de su inmaculado Corazón. Otra vez la Eucaristía nos lleva al Corazón de la Corredentora.

Hay más que ahondar todavía. Dice el Apóstol que *pues los hijos,* es decir, todos los hombres, *participaban de la sangre y de la carne, también El,* Cristo, *participó igualmente de las mismas* (Heb. 2,14). Quiere decir que la carne y la sangre, que el Redentor tomó de María, son el vínculo de su comunión o solidaridad con el linaje humano. En el seno virginal, el Hijo de Dios asumió la carne y la sangre en que estaban representados e incluidos todos

los hombres; representación e inclusión que son la raíz más íntima de la comunión o unidad del Cuerpo Místico de Cristo. Con la Cabeza divina concebía María en su seno el Cuerpo Místico integral: hecha con ello Madre natural del Hijo de Dios y Madre espiritual de la humanidad entera. Y ahora, en la comunión eucarística, la celeste Intercesora y Dispensadora de la gracia, con su maternal intervención, junta de nuevo la carne y sangre del Hijo, que no cesa de ser su carne y sangre, con los fieles que amorosamente la reciben.

Consecuencia final: cuanto más profundamente penetremos los misterios eucarísticos, tanto más íntimamente conoceremos el Corazón santísimo del Hijo Redentor y el Corazón inmaculado de la Madre Corredentora.

CAPITULO III

La Eucaristía y el Cuerpo Místico de Cristo

Dijo el divino Salvador: *Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él. Como me envió el Padre, que vive, y yo vivo del Padre, así quien me come, también él vivirá de mí* (Jn. 6,57-58). Con estas palabras parece indicar el divino Maestro que la comunión eucarística es la comunión o solidaridad del Cuerpo Místico, constituido o formado en la Eucaristía y por la Eucaristía. En efecto, la recíproca inmanencia de Cristo en el hombre y del hombre en Cristo y el influjo vital de Cristo en el hombre, producidos por la comunión eucarística, son precisamente los rasgos o constitutivos esenciales del Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo, San Pablo afirma categóricamente que ya en el bautismo y por el bautismo queda el hombre incorporado a Cristo. Escribe a los Gálatas: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, habéis sido revestidos de Cristo... Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús* (3,27-28). Y más claramente a los Corintios: *Porque en un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados en razón de formar un solo cuerpo* (1 Cor. 12,13; cf. Rom. 6,3-6; Col. 2,12). ¿Cómo resolver esta antinomia? Suponiendo como verdadera la declaración del Apóstol: que en el bautismo y por el bautismo queda el hombre incorporado a Cristo o forma ya parte del Cuerpo Místico de Cristo, ¿en qué sentido serán verdaderas—y no pueden menos de serlo—las palabras del divino Maestro cuando afirma que en la Eucaristía y por la Eucaristía se establece la mutua inmanencia de Cristo en el hombre y del hombre en Cristo y se entabla la corriente vital de Cristo en el hombre? La solución de este problema no sería simplemente la solución de una dificultad exegética, sino que nos daría tal vez un conocimiento más profundo, así del misterio eucarístico como del misterio del Cuerpo Místico. Y tal vez sea el mismo Apóstol quien nos sugiera la solución del interesante problema.

Escribe a los Corintios: *El cáliz de la bendición que bendecimos,*

¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos los que somos muchos, pues que todos de un pan participamos (1 Cor. 10,16-17). La plena inteligencia de estas palabras, tan profundas y pletóricas de sentido como sencillas y diáfanas en la forma, demandaría largos comentarios, que ahora no podemos emprender. Para nuestro objeto bastará destacar dos afirmaciones, suficientemente claras: 1.ª, que la comunión eucarística es a la vez sacrifical y sacramental; 2.ª, que a esta doble comunión eucarística está vinculada la comunión o solidaridad propia del Cuerpo Místico de Cristo. La comunión eucarística sacrifical la afirma el Apóstol en aquellas dos expresiones paralelas: *Comunión con la sangre de Cristo, comunión con el cuerpo de Cristo,* interpretadas a la luz del contexto, en que a los sacrificios de Israel y a los sacrificios gentílicos se contrapone el sacrificio eucarístico. La comunión eucarística sacramental se afirma en esotras expresiones: *el cáliz de la bendición que bendecimos, el pan que partimos, todos de un pan participamos.* La conexión entre la comunión eucarística y la comunión propia del Cuerpo Místico se expresa en esta especie de entimema: *puesto que uno es el pan, un cuerpo somos los que somos muchos.* Esta última expresión será el objeto principal de nuestro estudio, que habrá de ser primero analítico y luego sintético o comparativo. Primeramente, analizando los elementos correlativos *unus panis, unum corpus,* luego se descubre en ellos una doble correspondencia: al *pan* corresponde el *cuerpo,* y a la unidad del pan, la unidad del cuerpo. Pero este análisis, para que no resulte deficiente, debe completarse con una triple comparación de la Eucaristía: con los demás sacramentos, con los diferentes estadios en que se desenvuelve el Cuerpo Místico de Cristo y con la concepción integral de la Soteriología mística de San Pablo. Siguiendo estos pasos, tal vez acertemos en señalar con precisión la significación de la Eucaristía dentro de la concepción paulina del Cuerpo Místico de Cristo, que representaría la solución adecuada del problema propuesto.

I. Estudio analítico

En la frase paulina que estudiamos se pueden subrayar los sustantivos o los adjetivos. Subrayando los sustantivos «unus *panis,* unum *corpus*», se pone de relieve la correspondencia entre el *pan* eucarístico y el *Cuerpo* Místico. Subrayando los adjetivos «*unus* panis, *unum* corpus», se hace resaltar la correspondencia entre la *unidad* del pan y la *unidad* del cuerpo. Conviene estudiar separadamente esta doble correspondencia.

1. *El pan eucarístico y el Cuerpo Místico*

El *pan* de que habla el Apóstol en la expresión *unus panis* es el cuerpo o la carne de Cristo en cuanto bajo las especies de pan se nos da en alimento espiritual. Aunque es evidente este sentido

de la palabra *pan,* no será inútil notar particularmente los dos rasgos o propiedades que lo constituyen. Por una parte es el cuerpo real o la carne de Cristo, presente bajo las especies de pan; por otra es su carácter de manjar o alimento, que, comido, sustenta nuestra vida espiritual. Estos dos mismos rasgos aparecen en la frase precedente, si bien en orden inverso: *El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?*

El *cuerpo* de que habla San Pablo en la frase *unum corpus* es el Cuerpo Místico de Cristo. También este sentido es evidente, pues continúa el Apóstol: *un cuerpo somos los que somos muchos.*

El sentido de las dos expresiones, separadamente, no ofrece la menor dificultad; pero ¿cuál es la conexión, afirmada por el Apóstol, entre *unus panis* y *unum corpus?* Tampoco esto ofrece especial dificultad, a lo menos en la sobrehaz. La proposición causal *quoniam unus panis, unum corpus multi sumus,* reforzada por la frase siguiente, causal también, *pues que todos de un pan participamos,* señala el nexo de causalidad existente entre el comer del pan y la incorporación en Cristo o la formación del Cuerpo Místico de Cristo. La participación del pan eucarístico tiene, por tanto, como efecto la *edificación del cuerpo de Cristo* (Ef. 4,12); es decir, que la *comunión* eucarística produce la comunión mística. Que es lo que inmediatamente antes expresa el mismo Apóstol al decir: *El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?*

Esta primera solución del problema, con sólo analizar el valor de los términos según la mente de San Pablo, nos permite ahondar en el misterio. Basta para ello considerar lo que es generalmente el pan como alimento y lo que es particularmente el pan eucarístico. Generalmente, el pan es alimento del cuerpo y contribuye a la *edificación del cuerpo,* por cuanto asimilándose se convierte en propia sustancia. El pan nutre, porque se asimila. Semejante asimilación debe existir en la comida del pan eucarístico. Pero con una diferencia o inversión, que sin duda tenía presente San Pablo. En la asimilación propia de la nutrición, lo inferior se ordena y subordina a lo superior. Por esto el pan material, inferior al cuerpo humano, se ordena a su nutrición y formación y se transforma en él. Y por esto también, inversamente, el pan eucarístico, que es el cuerpo de Cristo, inmensamente superior a nosotros, posee la fuerza de transformarnos en sí, está ordenado a asimilarnos a sí y hace de nosotros cuerpo de Cristo. Lo superior absorbe lo inferior. Por esto no dice San Pablo que, mediante la comida del pan eucarístico, Cristo entra en comunión con nuestro cuerpo, sino más bien nosotros entramos en comunión con el cuerpo de Cristo: *El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?*

Esta virtud o propiedad del pan eucarístico, de transformarnos en Cristo y de incorporarnos a Cristo, se halla frecuentemente expresada en la tradición patrística. Tres autoridades aduciremos solamente, pero de primer orden. San Ireneo escribe que nuestra carne «sanguine et corpore Christi nutritur et membrum eius est» *(Adv. haer.* 5,2,3: MG 7,1126). San Cirilo de Jerusalén: «In figura panis

datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis, ut, cum sumpseris corpus et sanguinem Christi, concorporalis et consanguineus eius efficiaris» *(Cat. myst.* 4,3: MG 33,1100). Y San Agustín: «Eucharistia panis noster quotidianus est..., ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus» *(Serm.* 57,7: ML 38,389): *seamos lo que recibimos.* Y más concisamente en otro lugar: «Si bene accepistis, vos estis quod accepistis» *(Serm.* 227: ML 38, 1099-1100).

2. *La unidad del pan y la unidad del cuerpo*

El nexo de causalidad lo señala San Pablo, no solamente entre el pan eucarístico y el Cuerpo Místico, sino también entre la unidad del cuerpo y la unidad del pan: *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus.* El pan eucarístico es vínculo de unidad en el Cuerpo Místico. Y lo es de doble unidad: de unidad cristológica y de unidad eclesiológica. De la cristológica dice San Pablo: *El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* De la eclesiológica añade: *Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos los que somos muchos.* Y la cristológica es la raíz o el fundamento de la eclesiológica: *Pues que de un pan todos participamos;* que es decir: pues que uno mismo es el pan que todos participamos, uno mismo es, consiguientemente, el cuerpo que todos formamos. El pan es Cristo; por esto, cuantos comiendo el pan entran en comunión con Cristo y son incorporados a Cristo, entran por el mismo caso en comunión unos con otros y forman todos un mismo cuerpo. *Quae sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se,* dice el proverbio de la Escuela. Tal parece ser la razón que, explícitamente a lo menos, da el Apóstol de por qué la unidad del pan entraña en sí la unidad del cuerpo: porque uno es el pan, que todos comen; uno es Cristo, al cual todos quedan igualmente incorporados.

La tradición cristiana descubre en el pan un hermoso simbolismo, que explica por qué el pan eucarístico es principio y vínculo de unidad en el Cuerpo Místico de Cristo. Ya la *Didakhé* o *Doctrina de los doce apóstoles,* escrita a fines del siglo I, insinúa este simbolismo: «Sicut hic panis fractus dispersus erat supra montes, et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum» (9,4; Rouët de Journel, 6). De la *Didakhé* depende la *Anáfora* de Serapión de Tmuis: «Sicut hic panis dispersus erat supra montes, et collectus factus est in unum, ita et Ecclesiam tuam sanctam collige ex omni gente et omni terra et omni urbe et vico et domo et redde unam vivam catholicam Ecclesiam» (4,4; Kirch, 479). A la tradición apela San Agustín al reproducir, aunque más libremente, el mismo pensamiento: «Sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit; aliud in unum ex multis acinis confluit» *(In Ioh.* tr.26,17: ML 35, 1614). Pero al lado de este testimonio, bien conocido por recitarse anualmente en el oficio de la fiesta del *Corpus* (lect.7), hállanse

otros muchos textos parecidos en las obras del santo Doctor. Cinco hemos recogido, que vamos a reproducir, para que se entienda cuán grabado en su corazón tenía San Agustín este simbolismo del pan y del vino. «Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separata erant: per aquam coniuncta sunt, et post quandam contritionem. Nisi enim molatur triticum, et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit, quae panis vocatur» *(Serm.* 227: ML 38, 1100). «Recordamini quid fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrivit, ad spicam perduxit; deinde labor humanus ad aream comportavit, trituravit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, consparsit, coxit, et vix aliquando ad panem perduxit» (ML 46,835). «Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote et vos... Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt: quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem. Sic et vinum in multis acinis fuit, et modo in unum est: unum est in suavitate calicis, sed post pressuram torcularis. Et vos post... contritionem iam in nomine Christi tamquam ad calicem Domini venistis; et ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice. Nobiscum hoc estis: simul enim hoc sumus, simul bibimus, quia simul vivimus» (ML 46,835). «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis... Quare ergo in pane? Nihil hoc de nostro afferamus, ipsum apostolum identidem audiamus, qui, cum de isto sacramento loqueretur, ait: *unus panis, unum corpus multi sumus.* Intelligite et gaudete: unitas, veritas, pietas, caritas. *Unus panis:* quis est iste *unus panis? Unum corpus multi.* Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis... Estote quod videtis, et accipite quod estis. Hoc apostolus de pane dixit. Iam de calice quid intelligeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis multa grana in unum consperguntur..., sic et de vino. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendunt ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit» *(Serm.* 272: ML 38,1247-1248). «Quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodammodo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis; nam et vinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit, et fit vinum. Ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis» (Serm. Guelferb. 7. *Miscellanea Agostiniana,* v.1 p.463 [Roma 1930]).

El pensamiento de San Agustín, recogido en la *Glosa ordinaria* de Walafrido Estrabón, y por su conducto en la *Suma Teológica* de Santo Tomás (3 q.74 a.1 c.), alcanzó extensa difusión por medio de los tratados ascéticos que se hicieron eco de él. El P. Alonso Rodríguez, en su clásico *Ejercicio de perfección,* escribe: «Por eso

dice San Agustín que instituyó Cristo este sacramento debajo de especies de pan y de vino, para denotar que, como el pan se hace de muchos granos de trigo, que se unen en uno, y el vino de muchos granos de uvas, así de muchos fieles que comunican y participan de este sacramento se hace un cuerpo místico» (2,8,3). El V. P. Luis de la Puente, en sus *Meditaciones espirituales,* dice: «Como el pan se hace de muchos granos de trigo, molidos y hechos una masa, y el vino de muchos granos de uva, pisados y exprimidos, así este divino manjar y bebida pide corazones unidos con verdadera caridad, y se ordena para causar esta unión de muchos fieles en un espíritu, y por esta causa se llama comunión, como unión común de muchos entre sí y con Cristo, de cuyo espíritu todos participan» (4,13,3,3). Por fin, Su Santidad el Papa Pío XII, en su encíclica *Mystici Corporis,* como canonizando este simbolismo, escribe: «El sacramento de la Eucaristía, además de ser una imagen viva y admirabilísima de la unidad de la Iglesia—puesto que el pan que se consagra se compone de muchos granos que se juntan para formar una sola cosa—, nos da al mismo autor de la gracia sobrenatural, para que tomemos de El aquel Espíritu de caridad que nos haga vivir no ya nuestra vida, sino la de Cristo».

Como resultado de todo el análisis que precede podemos obtener un concepto, no del todo impropio ni impreciso, de lo que es la Eucaristía con relación al Cuerpo Místico de Cristo.

El principio fundamental se halla en la doble relación del pan eucarístico, que, por una parte, es el cuerpo de Cristo, y, por otra, al ser comido, nos incorpora al cuerpo de Cristo. En virtud de esta doble relación, la participación del pan eucarístico es comunión con el cuerpo de Cristo. Y en esta comunión eucarística descubrimos los dos rasgos esenciales del Cuerpo Místico: la recíproca inmanencia y el influjo vital de Cristo en nosotros, que son, por así decir, el aspecto anatómico y el biológico del Cuerpo Místico de Cristo. Es, por tanto, evidente que la comunión eucarística entraña o engendra la incorporación en el Cuerpo Místico.

Pero no es menos cierto que estos dos rasgos esenciales no son propios y exclusivos de la comunión eucarística, dado que se hallan independientemente de ella; más aún, normalmente la preceden. Consiguientemente, estos dos rasgos, por más esenciales que sean, son genéricos y comunes a la Eucaristía y al bautismo, a la penitencia, al acto de contrición perfecta. Por eso, si más no hubiese, la Eucaristía produciría ciertamente la incorporación a Cristo, pero no podría llamarse por antonomasia el sacramento del Cuerpo Místico. Además de estos rasgos genéricos, ¿posee la comunión eucarística otros rasgos específicos o diferenciales en virtud de los cuales pueda llamarse con singular propiedad el sacramento del Cuerpo Místico de Cristo?

Por de pronto existe en la Eucaristía algo propio y exclusivo, que no se halla en ningún otro sacramento ni fuera de los sacramentos, y es la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en nosotros. Discútese si en el Cuerpo Místico la unión de los miembros con la Cabeza es puramente moral o es también física. La comunión eucarística resuelve la cuestión. La presencia real de Cristo en la Eucaristía lleva hasta el orden físico nuestra unión con el cuerpo de Cristo. Y esta unión real y física, que es la plenitud o la consumación de la unidad en el Cuerpo Místico, es propia y exclusiva de la comunión eucarística. En virtud de esta realidad física de nuestra incorporación, aunque más no hubiera, podría ya llamarse la Eucaristía con especial propiedad el sacramento del Cuerpo Místico de Cristo.

Pero hay más. Fuera de la Eucaristía, la incorporación a Cristo es efectiva, pero no es formal; es decir, que puede producirse la incorporación, pero el acto que la produce no es formalmente incorporación, no procede por vía de incorporación. Recuérdese, por ejemplo, el sacramento de la Penitencia o el acto de contrición. Evidentemente, ni el uno ni el otro suenan incorporación. En cambio, en la comunión eucarística, sensiblemente el pan se incorpora a nosotros y realmente nosotros somos incorporados a Cristo. Es decir, la penitencia produce eficientemente la incorporación, o, si se quiere, es incorporación idéntica o concomitantemente, pero no lo es en sentido formal o reduplicativo, como lo es la comunión eucarística. Nuevo motivo por el cual ésta puede llamarse el sacramento de la incorporación mística.

Además, la comunión del Cuerpo Místico es doble: cristológica y eclesiológica o social. Ahora bien, fuera de la comunión eucarística, la comunión social sólo indirecta o remotamente puede hallarse expresada. Quien, por ejemplo, se incorpora a Cristo por el acto de caridad perfecta, actúa en un orden propiamente personal o individual, sin que, directamente a lo menos, piense sino en Cristo y en sí. En cambio, la comunión del pan eucarístico es acto social: es la participación en el banquete o ágape fraternal, que es la manifestación principal de la solidaridad social de la Iglesia. Este nuevo aspecto de la comunión eucarística hace de ella el gran sacramento de la solidaridad social del Cuerpo Místico de Cristo.

Aun en el orden individual o respecto de cada uno de los miembros del Cuerpo Místico hay algo propio y característico en la Eucaristía, considerada en el orden espiritual como *pan nuestro de cada día.* Fuera de la Eucaristía se inicia la incorporación, esto es, queda el hombre constituido miembro vivo del Cuerpo Místico; pero estos miembros no pueden quedar en este estado inicial o rudimentario; necesitan nutrirse y desarrollarse hasta adquirir *la madurez del varón perfecto, el desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo* (Ef. 4,13). Ahora bien, el alimento ordenado por Dios para el desenvolvimiento normal de los miembros del Cuerpo Místico es precisamente el pan eucarístico. Y éste es uno de los rasgos diferenciales más característicos, en virtud del cual puede y debe la Eucaristía considerarse como el sacramento del desarrollo vital o de la formación del Cuerpo Místico de Cristo y de todos y cada uno de sus miembros. Es el mantenimiento espiritual con que se conserva y se desarrolla la vida íntima del Cuerpo Místico.

Pero la Eucaristía es no sólo sacramento, sino también sacrificio, y en este carácter sacrifical de la comunión eucarística se halla tal vez el rasgo más característico y más profundo de la inefable relación existente entre los dos grandes misterios: el misterio eucarístico y el misterio místico. Bastarán por ahora breves consideraciones.

La *comunión con la sangre de Cristo*, la *comunión con el cuerpo de Cristo*, de que habla el Apóstol, es preferentemente comunión sacrifical. El contexto, como antes hemos notado, es decisivo en este sentido. ¿Y qué es esta comunión sacrifical? En pocas palabras puede decirse: la comunión sacrifical eucarística es la reproducción mística y como la actuación o ratificación personal de la solidaridad humana existente en el sacrificio de la cruz. En la cruz, Cristo, el nuevo Adán, el Hombre por antonomasia, se ofreció al Padre en representación de toda la humanidad, que llevaba incorporada a su carne y tenía encerrada en su corazón. Pero en la cruz, la inclusión era global y puramente jurídica, además de ser, de parte nuestra, meramente pasiva. Y convenía, y para esto destinó Dios la reproducción eucarística del sacrificio de la cruz, que la representación pasiva se hiciese activa, que la inclusión jurídica y global se hiciese, en lo posible, física y personal. Y tal es la comunión sacrifical eucarística. En ella y por ella, cada uno de los fieles ratifica activa y personalmente su mística representación e inclusión en Cristo, víctima y sacerdote, y la ratifica incorporando en sí real y físicamente la carne y la sangre inmoladas cruentamente en la cruz e incruentamente en el altar. Esta incorporación, victimal y sacerdotal, en el Cuerpo Místico de Cristo es también propia y exclusiva de la comunión eucarística.

En conclusión, además de los dos rasgos genéricos del Cuerpo Místico, la inmanencia y el influjo vital, hemos hallado en la comunión eucarística otros rasgos diferenciales y propios, que la constituyen con singular propiedad sacramento del Cuerpo Místico de Cristo.

II. Estudio comparativo

1. *La Eucaristía y los demás sacramentos*

Los resultados obtenidos con el análisis directo de las fórmulas de San Pablo adquieren nueva luz y nuevo relieve con la comparación entre la Eucaristía y los restantes sacramentos con relación a la formación del Cuerpo Místico de Cristo. Compararemos la Eucaristía primero con los otros sacramentos en general, luego con el bautismo en particular.

Santo Tomás, al razonar la división y ordenación de los siete sacramentos, toma como punto de referencia, no precisamente la incorporación de los hombres en Cristo, sino la vida espiritual bajo sus diferentes aspectos y relaciones. Esta vida, si en realidad coincide con la vida del Cuerpo Místico, no se considera, empero, bajo

esta formalidad. Y es así que el bautismo es como el nacimiento para la vida espiritual; la confirmación es su robustecimiento, si ya no se considera como un alistamiento en la milicia cristiana; la penitencia y la extremaunción tienen algo de accidental o eventual; el orden y el matrimonio se ordenan directamente o al régimen de la vida social o a la propagación de la vida natural (3 q.65 a.1 c.). En ninguno de estos sacramentos, ni en lo que tienen de general ni en lo que tienen de especial, se descubre la idea de la incorporación en el Cuerpo Místico con el relieve con que se muestra en la Eucaristía.

Si, reformando el razonamiento de Santo Tomás, tomásemos como punto de referencia para la división y ordenación de los sacramentos la idea de la incorporación, habríamos de decir también, conforme a la mente del mismo Doctor Angélico, que esta incorporación alcanzaba en la Eucaristía su máxima perfección o plenitud. Enseña Santo Tomás que la Eucaristía es el más excelente entre todos los sacramentos, por tres razones: porque contiene sustancialmente a Cristo, porque es el fin al cual se ordenan los demás sacramentos y porque es la consumación de todos ellos (3 q.65 a.3 c.). Por consiguiente, si la razón formal de esta excelencia se busca en su virtud o eficacia de incorporar los hombres a Cristo, es obvio que esta virtud debe hallarse en su más alto grado en el que es el más excelente de los sacramentos. Y esto, por las tres razones apuntadas por Santo Tomás. La incorporación a Cristo ha de hallarse más especialmente en la Eucaristía, en que está personal y sustancialmente el mismo Cristo, término de la incorporación; y porque la incorporación propia de la Eucaristía es el fin al cual se ordena, como dispositiva o preparatoria, la incorporación propia de los demás sacramentos; y porque, finalmente, es la consumación y como el sello de todas las demás incorporaciones previas.

Una propiedad de la Eucaristía conviene señalar, que tiene especial conexión con la vida del Cuerpo Místico: la perpetuidad, continuidad o permanencia. Todos los otros sacramentos son actos aislados o transitorios. Tres de ellos, por razón del carácter que imprimen, son absolutamente incapaces de ser reiterados: el bautismo, la confirmación y el orden. También la extremaunción y el matrimonio son relativamente incapaces de reiteración: dentro de la misma enfermedad o en vida del cónyuge. La reiteración de la penitencia, en cuanto se supone necesaria, es algo ocasional y que no debía ser; por cuanto se hace necesaria con ocasión del pecado grave, que debía no haberse cometido. Todos estos sacramentos son, por tanto, actos pasajeros y como solitarios, que no pueden representar ni menos agotar el desenvolvimiento vital del Cuerpo Místico, que debe ser permanente y constantemente progresivo. Para fomentar este desenvolvimiento vital está ordenado el sacramento de la Eucaristía, que es el *pan nuestro de cada día* o el sustento cotidiano de la vida espiritual, y es también el sacrificio universal que incesantemente se ofrece al nombre de Dios desde el oriente al ocaso (Mal. 1,11).

Otra propiedad presenta la Eucaristía, comparada con los demás sacramentos, y es su carácter visiblemente social, contrapuesto a la índole individual y casi nominal, predominante en los demás. Ninguno de éstos recae en el cuerpo social de la Iglesia, sino sólo en individuos particulares, que son bautizados, confirmados, absueltos, extremaunciados, ordenados, casados. En cambio, la celebración de los misterios eucarísticos es función social de la Iglesia, y de suyo de toda la Iglesia, y es el único acto social que normalmente obliga a todos los fieles. Como sacramento es la Eucaristía un banquete, al cual toda la Iglesia está invitada y del cual toda ella debería participar en común; y como sacrificio es el acto supremo del culto divino, hecho en nombre y representación de la universal Iglesia; y bajo ambos aspectos es la actuación del Cuerpo Místico de Cristo socialmente considerado. Evidentemente, semejante actuación o función es propia y exclusiva de los misterios eucarísticos.

Entre todos los sacramentos, con el bautismo particularmente, por sus especiales relaciones con el Cuerpo Místico, debe compararse la Eucaristía. Santo Tomás, apoyándose en San Agustín—y pudiera también apoyarse en San Pablo—, escribe: «Ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius» (3 q.69 a.4 c.). En el bautismo, por tanto, se hallan los dos rasgos esenciales de la incorporación mística: la mutua inmanencia entre los miembros y la Cabeza y el influjo vital de la Cabeza en los miembros. La diferente manera como estos dos rasgos se realizan en el bautismo y en la Eucaristía permitirá apreciar más exactamente la significación propia de la Eucaristía con relación al Cuerpo Místico de Cristo.

La primera diferencia—y la más visible—se descubre luego en el mismo signo sacramental, que en el bautismo es un baño o lavatorio; en la Eucaristía, manjar y bebida; agua que lava en el bautismo, pan y vino que alimentan en la Eucaristía: loción bautismal externa, nutrición eucarística interna.

Otra diferencia, invisible a los ojos de la carne, pero trascendental a los ojos de la fe, se halla en la diversa manera como Cristo está presente y actúa en ambos sacramentos: por su virtud y operación en el bautismo, por su presencia real y personal en la Eucaristía. De estas dos diferencias fundamentales se derivan todas las demás.

La tercera señala la distinta manera como ambos sacramentos obran la incorporación mística. El bautismo, como *baño de la regeneración* espiritual (Tit. 3,5), es decir, como nacimiento a la vida sobrenatural (Jn. 3,3-7), inicia la incorporación; la Eucaristía, como mantenimiento del Espíritu, sustenta y desarrolla progresivamente la vida espiritual de los miembros ya incorporados, en orden a la perfección o madurez varonil que les corresponde dentro del Cuerpo Místico. Es decir, el bautismo es el acto inicial de la incorporación; la Eucaristía es su desenvolvimiento permanente y constante.

La cuarta diferencia es tal vez la más característica. El signo o símbolo bautismal, el baño, no expresa de suyo incorporación; el símbolo eucarístico, el pan que se come y el vino que se bebe, la expresan patentemente. De ahí que el bautismo producirá, sí, la incorporación, o, si se quiere, será incorporación por identidad o concomitancia, pero no lo será formalmente; la Eucaristía, en cambio, es formal y reduplicativamente incorporación. Y en este sentido, la Eucaristía es con especial propiedad el sacramento de la incorporación mística en el cuerpo de Cristo.

De la diversa manera de hallarse Cristo en ambos sacramentos se deriva otra diferencia. En el bautismo, en que la presencia de Cristo es sólo virtual, la incorporación en Cristo, por él producida, sólo es de suyo virtual o espiritual. En la Eucaristía, en cambio, en que la presencia de Cristo es real, personal y física, la incorporación, cuyo término está físicamente presente, es, además de espiritual, real, personal y física, es decir, plena y perfecta, en cuanto cabe. Otro título por el cual la Eucaristía es el sacramento de la plena incorporación en Cristo. En ella se verifica con sorprendente propiedad el que nosotros estemos en Cristo y Cristo en nosotros y el que nosotros vivamos por Cristo y de Cristo.

No es de olvidar otra diferencia característica entre el baño bautismal y el pan eucarístico. Mientras el bautismo es algo individual, la Eucaristía es un acto social. Aun cuando respecto de la Cabeza la incorporación obrada por ambos sacramentos fuera idéntica, no lo es respecto de los demás miembros del Cuerpo Místico. La Eucaristía es el banquete común y oficial de toda la Iglesia, que no sólo representa la solidaridad social entre todos los fieles, sino que también la mantiene viva, la consolida y aun la produce. Por esto la Eucaristía es el sacramento de la unidad social del Cuerpo Místico de Cristo.

De todas estas diferencias podemos concluir que la Eucaristía es no solamente el sacramento del cuerpo real de Cristo, sino también el sacramento de su Cuerpo Místico o el sacramento de la mística incorporación de los hombres *en Cristo Jesús*.

2. *La Eucaristía en los estadios del Cuerpo Místico*

La progresiva formación del Cuerpo Místico recorre multitud de estadios diferentes, que pueden distribuirse en dos series. En la primera, la incorporación y la vivificación de los hombres en Cristo es sólo ideal, radical o virtual; en la segunda se hace ya real, actual o formal.

En cada una de estas dos series pueden señalarse tres estadios principales, que son como tres momentos decisivos de la incorporación y vivificación.

Los tres momentos de la serie ideal son la encarnación, la muerte y la resurrección del Redentor. En la encarnación del Hijo de Dios, toda la humanidad se compendia y concentra en el nuevo Adán: es la incorporación jurídica del hombre viejo en el Hombre nuevo. En la muerte del Redentor, toda la humanidad, en El representada y con El inefablemente identificada, muere a una con

él: es la muerte jurídica del hombre viejo, incorporado al Hombre nuevo. En la resurrección, la humanidad entera resucita virtualmente con Cristo a vida nueva: el hombre viejo, despojada la vejez, se transforma idealmente en el hombre nuevo.

En la serie real existen dos momentos extremos: la justificación y la glorificación, separados por el período de la progresiva santificación. En la justificación se hace efectiva la incorporación real y actual de los hombres en Cristo: es el acto o momento inicial de la incorporación personal. En la glorificación, la incorporación de los miembros, llegados a su madurez o perfección, se hace definitiva: es la feliz consumación de la incorporación y de la vida. Entre estos dos momentos corre el espacio en que la incorporación se consolida y se desenvuelve progresivamente la vida de los miembros: es el período de formación del Cuerpo Místico.

La Eucaristía, si bien tiene estrecha conexión con todos los estadios del Cuerpo Místico en ambas series, pertenece especialmente a este período de formación encerrado entre los dos momentos extremos de la segunda serie. Es la Eucaristía el sacramento destinado por Dios a la formación del Cuerpo Místico de Cristo. Instituida bajo la formalidad característica de alimento, es el manjar y la bebida con que se nutren los miembros místicos de Cristo en razón de alcanzar su pleno desenvolvimiento orgánico y biológico. Nutrido por la carne y la sangre de Cristo, su Cuerpo Místico pasa de la niñez espiritual al estado de perfecto varón. Valiéndonos de las palabras de San Pablo, podemos decir que, gracias al sustento eucarístico, *todo el cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su plena formación en virtud de la caridad* (Ef. 4,16).

Pero la Eucaristía, además de sacramento, es también sacrificio. Mas para poder apreciar justamente lo que, bajo esta nueva modalidad, representa la Eucaristía dentro de la concepción integral del Cuerpo Místico, se hace necesario recordar en sus rasgos esenciales la que podemos llamar Soteriología mística de San Pablo.

3. *La Eucaristía dentro de la Soteriología de San Pablo*

Se ha dicho que la Eucaristía es una prolongación de la encarnación y una reproducción de la muerte del Redentor. Y, según San Pablo, la redención se cifra y como polariza en la encarnación del Hijo de Dios y en su muerte de cruz. Con esta sencilla yuxtaposición de términos se vislumbran ya los inmensos alcances soteriológicos de la Eucaristía. Pero cabe otra yuxtaposición de términos, más profunda y reveladora. Es la Eucaristía la carne y la sangre de Cristo. Y, otra vez según San Pablo, la encarnación del Hijo de Dios es su participación de la carne y de la sangre del hombre, y su muerte redentora es la inmolación de su carne y el derramamiento de su sangre. La carne y la sangre, vínculo de solidaridad o comunión del Hijo de Dios con el hombre en la encarnación. La carne y la sangre, víctima del sacrificio en que es inmolado el Redentor, solidarizado con la raza prevaricadora de Adán. La misma carne y sangre solidarizada con la humanidad y sacrificada en la cruz, dada en la última cena a los hombres como manjar y bebida espiritual. Esta unidad de la carne y de la sangre en la encarnación, en la muerte redentora y en la Eucaristía, ilumina a modo de relámpago las profundidades abismales de los misterios eucarísticos. Mas para que esta visión de conjunto, demasiado fulgurante, no deslumbre nuestros flacos ojos, aplicaremos la luz más templada del análisis, guiados por las enseñanzas de San Pablo, el gran maestro del misterio de Cristo.

Primeramente, la carne y la sangre en la encarnación. Escribe el Apóstol a los Hebreos: *Pues los hijos tenían entre sí la comunión de carne y sangre, también él igualmente participó de las mismas* (2,14). Para entender todo el alcance de estas misteriosas palabras hay que recordar lo que a ellas precede. Después de mencionar la muerte de Cristo, padecida en nombre y en beneficio de todos (2,9), habla San Pablo de la misteriosa consumación que *por medio de los padecimientos* alcanzó *el autor de la salud* de los hombres (2,10). Base de esta consumación es la solidaridad del Redentor con los redimidos. *Porque*—prosigue el Apóstol—*tanto el que santifica como los que son santificados, de uno vienen todos, por cuya causa no se avergüenza de llamarlos hermanos* (2,11). Para expresar esta solidaridad, variando la imagen de hermanos en la de hijos, aplica a Cristo aquellas palabras que de sí dijo Isaías: *Heme aquí a mí y a los hijos que Dios me dio* (2,13; Is. 8,18). Como consecuencia de esta necesidad que tenía el Redentor de solidarizarse con los hombres en razón de alcanzar la consumación que le habilitase para la obra de la redención, concluye San Pablo: *Por tanto, pues estos hijos que Dios le dio, los hombres, estaban entre sí solidarizados con la comunión de carne y sangre, con la participación de la carne y de la sangre, quiso él solidarizarse con ellos en la encarnación haciéndose hombre.* Consumado con esta comunión de carne y sangre, quedaba el Redentor capacitado para la obra de la redención, o, como prosigue el mismo Apóstol, *para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte, es decir, al diablo, y libertar a todos aquellos que con el miedo de la muerte estaban durante toda su vida sujetos a la esclavitud* (2,14-15).

A la luz de este pasaje se entienden mejor otros dos, tan dispares en la forma como afines en el fondo. En la misma Epístola a los Hebreos, hablando de la encarnación, escribe el Apóstol: *Por lo cual, al entrar en el mundo, dice: «Sacrificio y ofrenda no quisiste, pero me diste un cuerpo a propósito; holocausto y sacrificios por el pecado no te agradaron, entonces dije: Heme aquí presente»* (10,5-7; Sal. 39,7-8). Este cuerpo a propósito para ser ofrecido en sacrificio en sustitución de los sacrificios por el pecado (10,10) es la carne semejante a nuestra carne de pecado y hecha víctima por el pecado, de que habla el mismo San Pablo escribiendo a los Romanos: *Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado*

y como víctima por el pecado, condenó el pecado en la carne (8,3). Carne solidarizada con nuestra carne de pecado y apta por ello para ser víctima por el pecado es la que, según San Pablo, recibió el Hijo de Dios al hacerse hombre.

La carne y la sangre también en el sacrificio de la redención: en la cruz lo mismo que en la encarnación. Lo que los textos aducidos insinúan se expresa categóricamente en otros pasajes de las Epístolas de San Pablo.

Frecuentemente vincula San Pablo el sacrificio de la redención al cuerpo o a la carne de Cristo. Dice a los Romanos: *También vosotros quedasteis muertos a la ley por el cuerpo de Cristo* (7,4). A los Efesios: *El es nuestra paz: el que de los dos hizo uno..., anulando en su carne la enemistad* (2,14-15). A los Colosenses: *Os ha reconciliado* [con Dios] *en el cuerpo de su carne por medio de la muerte* (1,22). A los Hebreos: *Hemos sido santificados mediante la oblación del cuerpo de Jesu-Cristo de una vez para siempre* (10,10). Y lo mismo que San Pablo afirma San Pedro: *El, al subir al madero, llevó sobre sí en su cuerpo nuestros pecados* (I, 2,24).

Mucho más frecuente es todavía la mención de la sangre redentora. Escribe el Apóstol a los Romanos: *Dios, mediante la fe, expuso a Jesu-Cristo como monumento expiatorio en su sangre, para demostración de su justicia* (3,25). Y poco después: *Justificados ahora en su sangre, seremos por él salvados de la cólera* (5,9). A los Efesios: *En él tenemos la redención por su sangre* (1,7). Y más adelante: *Ahora en Cristo Jesús vosotros, los que un tiempo andabais lejos, habéis sido aproximados por la sangre de Cristo* (2,13). A los Colosenses: *Por medio de él tuvo a bien Dios reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz* (1,20). En la Epístola a los Hebreos hasta siete veces se menciona la sangre redentora (9,12; 9,14; 10,19; 10,29; 12,24; 13,12; 13,20). Escribe, por ejemplo, el Apóstol: ... *Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará vuestra conciencia de obras muertas...* (9,14). Parecidas expresiones se hallan también en los escritos de San Pedro (I, 1,2; I, 1,19) y de San Juan (I, 1,7; Apoc. 1,5; 5,9; 7,14; 12,11; 19,13).

Cotejemos ahora todas estas afirmaciones del grande Apóstol. Según él, carne y sangre toma el Hijo de Dios en el seno virginal; carne y sangre, o cuerpo y sangre, ofrece el Redentor en el Calvario: comunión de carne y sangre en la encarnación, comunión de carne y sangre en la redención: de carne y sangre destinadas primero al sacrificio, inmoladas y ofrecidas luego en sacrificio. En este contexto o ambiente teológico, ¡qué plenitud y profundidad de sentido adquieren aquellas declaraciones del mismo Apóstol! *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?* Esta sangre de Cristo, este cuerpo de Cristo, son la carne y sangre que el Hijo de Dios tomó en la encarnación, la carne y sangre que el Redentor ofreció en el sacrificio de la cruz:

vínculo de solidaridad del Hijo del hombre con el linaje humano, víctima solidaria, que representa y concentra la humanidad entera.

Repetimos y acumulamos atolondradamente las palabras, incapaces de expresar acertadamente la íntima conexión y unidad de esta triple comunión de carne y sangre: comunión jurídica o solidaridad de naturaleza y de pecado en el misterio de la encarnación, comunión sacrifical o solidaridad de muerte en el misterio de la redención, comunión sacrifical y sacramental o solidaridad de vida en el misterio de la Eucaristía; triple comunión, o más bien tres fases o momentos de una misma comunión, iniciada en Nazaret, sellada en el Calvario, consumada en el altar, que son tres fases de la progresiva incorporación de los hombres en el Cuerpo Místico de Cristo, todas tres realizadas en la carne y en la sangre del Redentor.

San Pablo expresa la unidad del Cristo místico con dos imágenes, que se esclarecen y completan mutuamente: la del cuerpo u organismo humano y la del matrimonio (Ef. 5,22-32). Es para él idéntico o indiferente decir que Cristo y los hombres son como la cabeza y los miembros de un mismo cuerpo, o que Cristo es el esposo y la Iglesia es esposa. Citando aquellas palabras del Génesis (2,24): *Por esto abandonará el hombre al padre y a la madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne*, añade solemnemente: *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia* (Ef. 5,31-32). Dentro de esta nueva imagen reaparecen las tres fases de la comunión de carne y sangre entre Cristo y los hombres: comunión iniciada en la encarnación a manera de esponsales o desposorios; comunión sellada en la cruz por vía de alianza o contrato matrimonial; comunión consumada en la Eucaristía, simbolizada por la consumación conyugal.

¡Grandes misterios! ¡Misterios de amor! Hablando de estos místicos desposorios dice el Apóstol: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella* (Ef. 5,25). Y el amor nos lleva al corazón, y el amor de Cristo al Corazón de Cristo, y el amor de Cristo en la Eucaristía al Corazón de Cristo eucarístico. Dice San Agustín, enseñando la manera de recibir el cuerpo de Cristo: «Noli parare fauces, sed cor» (*Serm.* 112,5: ML 38,645): preparad el corazón, porque en él quiere establecer Cristo su morada, como vosotros tenéis la vuestra en el Corazón de Cristo: preparad vuestro corazón a su Corazón.

No hemos llegado aún al fondo del misterio, no hemos agotado todavía toda la significación de la fórmula paulina: *comunión con el cuerpo de Cristo*. Esta comunión se inició en la encarnación: fue nuestra primera incorporación en Cristo. Esta misma comunión se ratificó o selló en la muerte de cruz: fue la inmolación común y solidaria de toda la humanidad en Cristo y con Cristo. Sobre esta doble comunión o con relación a ella, ¿qué puede representar la *comunión con el cuerpo de Cristo* en la Eucaristía, así la comunión sacrifical como la comunión sacramental?

Para escudriñar estos altísimos misterios tomaremos como guía al gran Doctor de Hipona, quien, a pesar de ciertas apariencias, que suelen engañar, tal vez sea el que más profundamente ha penetrado el misterio del cuerpo y de la sangre de Cristo. Tres afirmaciones suyas recogeremos, frecuentemente repetidas en sus escritos, que vienen a ser como las premisas y la conclusión de un raciocinio.

Primera afirmación: en Cristo crucificado estaba toda la humanidad, que a una con El fue crucificada. Citaremos, por vía de muestra, unos pocos ejemplos. «Ecclesia in illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur» (ML 33,545). Refiriéndose a aquellas palabras del salmo 21: *Verba delictorum meorum,* dice: «Quomodo *delictorum* in illo, nisi quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo?» (ML 36,453). Recordando aquellas sentidas palabras del divino Redentor *tristis est anima mea usque ad mortem,* exclama: «Illic nos eramus... Transfiguravit enim in se corpus humilitatis nostrae...; et vetus homo noster confixus est cruci cum illo» (ML 37,1850).

Segunda afirmación: la carne de Cristo en la Eucaristía es la carne de la víctima inmolada en la cruz. Dice San Agustín, hablando de los judíos: «Prophetas legerunt, et Christum occiderunt. Sed quando occiderunt, tunc nobis cenam nescientes praeparaverunt. Parata iam cena immolato Christo... missi sunt apostoli, ad quos missi fuerant ante prophetae. Venite ad cenam» (ML 38,643). «Nos de cruce Domini pascimur, quia corpus ipsius manducamus» (ML 37, 1290. Cf. *De Trin.,* 4,14,19: ML 42,901).

Tercera afirmación, conclusión de las dos precedentes: en la Eucaristía, al recibir el cuerpo de Cristo, recibimos no solamente su cuerpo natural, sino también su Cuerpo Místico. Dice San Agustín: «Panis ille... corpus est Christi... Si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit: *Unus panis unum corpus multi sumus.* Sic exposuit sacramentum mensae dominicae» (ML 38, 1099-1100). «Commendavit nobis [Dominus] in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam facit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et, per misericordiam Dei, quod accipimus, nos sumus» (ML 38,1103; 46,835). «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis; ad id quod estis, *Amen* respondetis, et respondendo subscribitis... Esto membrum corporis Christi, ut verum sit *Amen*» (ML 38,1247). «Hoc est sacrificium christianorum: *multi unum corpus in Christo.* Quod etiam sacramento altaris... frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur» (ML 41,284). «Per hoc [Christus] et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre» (ML 41,298). «Ergo Eucharistia panis noster quotidianus est... Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus» (ML 38,389).

Tratemos de precisar el pensamiento de San Agustín, que es el pensamiento de San Pablo y el pensamiento de Cristo. Distingamos la comunión sacrifical y la comunión sacramental.

La comunión sacrifical es la inefable comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, en el sacrificio del altar no menos que en el sacrificio de la cruz. En virtud de esta comunión, la Iglesia y cada uno de los fieles son ofrecidos y se ofrecen a sí mismos por Cristo, con Cristo y en Cristo: oblación pasiva y oblación activa, cada una de las cuales da lugar a consideraciones tan consoladoras como provechosas.

Comunión sacrifical pasiva. No se trata de pías ficciones; lo que se pide es actuar y avivar la fe. Hay que abrir los ojos del alma para hallarnos y contemplarnos a nosotros mismos representados, incluidos, existentes en la víctima que se inmola y en el sacerdote que la ofrece: solidarizados con Cristo y con todos los hombres *en Cristo Jesús.* Esta existencia o presencia nuestra en el sacrificio eucarístico será ideal, espiritual, moral, jurídica; mas no por esto deja de ser propia y verdadera. Quien haya logrado esta visión, quien esté íntimamente penetrado de esta verdad, se mirará a sí mismo con los ojos muy diferentes, se sentirá espiritualmente transfigurado, como hostia santa, inmolada y ofrecida y consagrada a Dios, como crucificado y muerto al mundo. Las consecuencias ascéticas de semejante visión son incalculables.

Mas no basta esta visión pasiva; la comunión sacrifical con el cuerpo y la sangre de Cristo ha de ser también activa. Ante todo hay que pronunciar el *Amén* de que habla San Agustín; es decir, hay que suscribir, ratificar, aprobar, hacer propia y dar por buena nuestra representación, inclusión, presencia o existencia en la víctima inmolada y en el Corazón del Sacerdote oferente. Y con nuestra reacción o actuación propia y personal hemos de hacer que lo que allí es ideal se haga real, que lo global se haga individual, que lo jurídico sea también psicológico o vital. Hemos de aportar allí nuestra vida para que sea inmolada, nuestro dolor para que sea ofrecido a Dios, todo nuestro ser para que sea crucificado con Cristo. Allí se ha de verificar la sentencia del Apóstol: que *los que son de Cristo,* los que con él están solidarizados, los que han entrado en comunión con el cuerpo y con la sangre de Cristo, *crucificaron su carne con los vicios y concupiscencias* (Gál. 5,24). Y con esta espiritual crucifixión se avivará el sentimiento o la sensación de la estrecha solidaridad que nos liga a todos los hombres, allí también presentes, lo mismo que nosotros, *en Cristo Jesús.* Crucifixión espiritual o mortificación cristiana, solidaridad fraternal o caridad, son las dos derivaciones ascéticas de nuestra comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo o las dos grandes lecciones morales de la doctrina del Cuerpo Místico de Jesu-Cristo.

Si misteriosa es la comunión sacrifical con el cuerpo y la sangre de Cristo, tal vez lo sea más todavía la comunión sacramental. Dejadas otras consideraciones más obvias, aunque más regaladas, como sería de ver en la comunión con los ojos de la fe la blanca hostia teñida en la sangre de la víctima eucarística, reclaman toda nuestra

atención aquellas osadas expresiones de San Agustín, verdaderas fulguraciones de su genio. «Si aquel pan es el cuerpo de Cristo, nosotros somos este pan y este cuerpo que recibimos»; «Si en este sacramento puso el Señor su cuerpo y su sangre, eso mismo, cuerpo suyo y sangre suya, nos hizo también a nosotros; pues lo que recibimos, esto somos nosotros»; «Si, pues, sois cuerpo de Cristo y miembros suyos, este misterio de vuestra incorporación puesto está en la mesa del Señor: vuestro misterio recibís». ¿Cómo hay que entender estas misteriosas afirmaciones? ¿Qué hay de verdad en ellas? ¿Cómo traducirlas a nuestro torpe y prosaico lenguaje sin desfigurarlas o rebajarlas? Tiemblan las manos al emprender esta labor de precisión o aquilatamiento; pero es fuerza intentarlo.

Recordemos los principios antes establecidos. Respecto de nuestra incorporación en Cristo, nuestra existencia es doble: física, real, personal en nosotros mismos; jurídica, ideal, mística en Cristo Jesús. No son propiamente dos existencias independientes, sino dos aspectos o modalidades de una misma existencia o vida nuestra. Estas dos modalidades de nuestra existencia no sufren la separación o la distancia; se reclaman mutuamente, se buscan, aspiran a la fusión y a la unidad. Este encuentro, esta superposición o coincidencia o compenetración de la doble existencia se realiza con la comunión sacramental, al juntarse en uno nuestra carne y sangre con la carne y sangre de Cristo. Esta junta no es, por así decir, heterogénea, entre elementos dispares o incoherentes. ¿Cómo juntar en uno nuestra carne de pecado con la carne santísima del Hijo de Dios? Lo contaminado y lo santo se repelen. Pero hay en la carne de Cristo algo que, sin dejar de ser suyo, es también nuestro: es nuestra existencia ideal o mística incorporada o encarnada en Cristo. En esta mística existencia nuestra empalma o encaja, si vale la frase, nuestra existencia física, como en algo homogéneo o congénere. Variando la imagen, podríamos decir que, existiendo en el organismo del Cristo místico una célula que es nuestra, injertada en ella nuestra carne o nuestra existencia personal, prende felizmente, y se incorpora a la vid, se nutre de su savia y vive de su vida. O podría decirse que nuestra existencia mística en Cristo es como un dibujo o esbozo, sobre el cual, con la comunión sacramental, se extienden los colores, que dan a la imagen relieve, movimiento, vida y hermosura.

No sé si esas explicaciones aclaran o enturbian el pensamiento de San Agustín. Una cosa, empero, es cierta, y es que, en la mente del gran Doctor, todos estos misterios se basan o radican en otro misterio: el de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Sin esta presencia, los misterios eucarísticos serían piadosas fantasías, cuando no extrañas quimeras. Las dudas o temores de algunos sobre que San Agustín atenúa o deja en la sombra, si ya no es que la desconoce, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, es una grosera ofensa inferida no menos a su genio poderoso que a su incontaminada ortodoxia. Oíganse, por ejemplo, estas declaraciones, que recuerdan al discípulo de San Ambrosio: «Tolle verbum: panis est et vinum; adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud, quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum, et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis *Amen*. *Amen* dicere, subscribere est» (ML 46,836).

Pero más que defender innecesariamente al santo Doctor, nos interesa aprender de su magisterio. Oigamos, para terminar, estas palabras, que compendian su pensamiento: «Christus ergo Dominus noster, qui obtulit patiendo pro nobis, quod nascendo accepit ex nobis—doble comunión o solidaridad soteriológica en la encarnación y en la muerte—, princeps sacerdotum factus in aeternum, sacrificandi dedit ordinem..., corporis utique et sanguinis sui... Hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce; hoc in calice, quod manavit ex latere... Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi»—comunión eucarística—(ML 46,827). Y de la comunión eucarística de los santos dice en otro lugar: «Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se» (ML 38,1248). Reconoce y encarece San Agustín la gran potencia santificadora de la doble comunión eucarística, derivación o prolongación de la doble comunión soteriológica. Realmente no se halla en la ascética cristiana otra potencia más eficaz de santificación que la comunión sacrifical y sacramental con el cuerpo y la sangre de Cristo, si esta comunión se acepta y mantiene lógicamente y se vive plenamente. Dentro de la comunión eucarística es donde se desenvuelven y florecen las grandes devociones cristianas a Jesu-Cristo crucificado, al Corazón sagrado del Redentor y al Corazón inmaculado de la Virgen María, Madre y Corredentora de los hombres.

Conclusión

Acabamos de insinuar las derivaciones mariológicas de los misterios eucarísticos. Quien tiene constantemente clavado en su corazón el interrogante de los problemas mariológicos, no puede menos de atender a estas repercusiones de los misterios eucarísticos en la Mariología. Mucho se ha dicho, y mucho más queda por decir, sobre las relaciones de la Eucaristía con la Virgen Madre de Dios; ahora sólo indicaremos unos pocos rasgos, o más salientes o más olvidados.

Hemos considerado preferentemente la Eucaristía como *comunión con la carne y con la sangre de Cristo*. La carne y la sangre de Cristo es lo que propiamente se ofrece al Padre en el sacrificio eucarístico y lo que se da a los fieles en el sacramento del altar; el alma y la divinidad están allí sólo por concomitancia. Pues estos dos elementos característicos de la Eucaristía son los que precisamente dio María a Cristo, y se los dio de su propia carne y sangre, maternalmente, virginalmente, con más propiedad y plenitud que jamás madre alguna comunicó a su hijo su propia sustancia y su

propia vida. La carne y sangre de Cristo, la carne y sangre del sacrificio y del sacramento eucarístico, es carne y sangre de María.

Y si la carne y sangre es el vínculo de la comunión o solidaridad de Cristo con los hombres, María fue también la que vinculó a la carne y sangre de Cristo la solidaridad, en virtud de la cual recapitulaba en sí, como dice San Ireneo, todo el linaje de Adán. En nombre de Israel y de toda la humanidad dio María su asentimiento al mensaje del ángel, e investida con esta representación universal, la nueva Eva engendró al nuevo Adán, la Mujer engendró al Hombre, transfiriendo en él la representación solidaria de toda la humanidad. Y pues la carne y sangre y la comunión de carne y sangre con los hombres fue la que habilitó al Hijo de Dios para ser el Redentor de los hombres, María fue la que, juntamente con Dios Padre, dio a Cristo *un cuerpo a propósito* para el sacrificio de la redención (Hebr. 10,5), que había de reproducirse en el altar. Y en esta reproducción incruenta del sacrificio cruento, en que juntamente con Cristo son místicamente inmolados todos los hombres, solidariamente incorporados a la víctima divina, renuévase también la inmolación de María al pie de la cruz, la compasión maternal del Corazón de la Corredentora.

Si la Eucaristía es carne y sangre de Cristo, si es comunión con la carne y sangre de Cristo, si es comunión sacrifical y sacramental, si es comunión de muerte y de vida, todo esto es fruto de la maternidad de María, de su acción de Corredentora, del amor de su corazón. En la renovación diaria del sacrificio eucarístico, ¿recordamos, como se debe, este tinte mariano, esta trascendencia mariológica de la Eucaristía?

CAPITULO IV

Sacramentalidad del matrimonio cristiano según la Epístola a los Efesios 5,22-32

I. Exposición del argumento

Cuando San Pablo, refiriéndose al matrimonio, dice que *Sacramentum hoc magnum est,* evidentemente no pretende afirmar con esta frase y en virtud de la palabra *sacramentum* que el matrimonio es sacramento y gran sacramento; la voz latina de la Vulgata es traducción de la griega μυστήριον, que aquí no significa directamente sacramento, sino misterio, secreto sagrado, símbolo misterioso. El carácter sacramental del matrimonio cristiano hay que deducirlo de todo el pasaje 5,22-33, por un raciocinio delicado, aunque no tan sutil y complicado como alguno pudiera figurarse. «Desde entonces, la cuestión principal es saber si nuestro texto nos permite concluir que el matrimonio cristiano, en el momento en que se contrae, confiere la gracia santificante. Ningún teólogo católico ha sostenido la afirmativa con más sutileza escolástica y erudición escriturística que

el P. Palmieri». Pero «para que el argumento tomado de Ef. 5,22-32, fuera decisivo, habría que demostrar: 1.º, que el simbolismo indicado por Pablo no es una creación de su espíritu y una relación mística hallada por él *(ego autem dico),* sino que existe verdaderamente *a parte rei* por el hecho de una voluntad positiva de Dios; 2.º, que este símbolo no es un simple tipo profético, sino que Dios ha hecho de él un signo práctico y conmemorativo; 3.º, que la gracia vinculada al matrimonio no se deriva solamente de las nuevas obligaciones inherentes al estado conyugal—como sucede con el estado religioso, por ejemplo—, sino que se confiere *instrumentalmente* por el rito mismo del contrato matrimonial *in fieri.* Ahora bien, todo esto no está sino *insinuado en nuestro texto*»[18].

Difícilmente pudiera plantearse el problema con más precisión que lo hace el P. Prat en las palabras que acabamos de copiar. El punto principal de la cuestión, con todas las dificultades a él inherentes, está aquí señalado con el dedo. Tomando, pues, como base el problema así planteado, examinaremos primeramente si «el matrimonio cristiano, en el momento en que se contrae, confiere la gracia santificante»; en segundo lugar, si en esta colación de la gracia se verifican las tres condiciones exigidas por el P. Prat para que el contrato matrimonial sea verdadero sacramento.

* * *

Para que el matrimonio confiera sacramentalmente la gracia es menester y basta que la signifique prácticamente. Dos puntos, pues, hay que probar: que el matrimonio es signo de la gracia y que esta significación es no especulativa, sino práctica y eficaz.

1. Que el matrimonio signifique de alguna manera, a lo menos especulativamente, la gracia, no ofrece apenas dificultad; conviene, empero, declararlo fundamentalmente, pues el pleno conocimiento de esta primera significación teórica prepara la demostración de la otra significación práctica.

Es símbolo de la gracia el matrimonio en lo que tiene de más esencial, no sólo en el contrato que lo realiza y en el vínculo que lo constituye, sino también, y más expresivamente todavía, en el amor que le da origen, en la unión conyugal que lo consuma y en la fecundidad que lo corona.

El principio del matrimonio es el amor. Cuando se contrae el matrimonio con toda la rectitud y limpieza que su dignidad reclama, no es un contrato vulgar de intereses materiales, ni menos un desahogo de pasiones groseras; es un pacto de amor, amor mutuo de los esposos y amor de los hijos que se esperan. Y entre los afectos humanos, ninguno más puro, ni más fuerte, ni más santo que el amor. Es un hecho no bastante advertido que el amor y la pasión crecen o menguan en sentido inverso; por eso la prenda más firme de la fidelidad conyugal es el amor. El *amor libre* ni es libre ni es amor.

[18] P. F. PRAT, S. J., *La Théologie de Saint Paul* par.2.ª l.5 c.2 (París 1913) p.391-392.

El fruto del matrimonio son los hijos. Quien se haya penetrado de la dignidad del hombre comprenderá toda la excelencia del matrimonio. Un hombre solo vale más que todo lo restante de la creación material. Si toda fecundidad es una participación de la potencia divina, la fecundidad del matrimonio, en la cual ha de intervenir siempre la omnipotencia creadora de Dios, es en cierta manera una colaboración con el acto más noble de la actividad divina, la creación de un ser intelectual.

Entre el amor y la fecundidad del matrimonio está la consumación, sello del amor y principio de la fecundidad. Por eso cuando no nace del amor ni promueve la fecundidad es una profanación abominable. Y por eso también, más generalmente, abusar para fines indignos de lo que Dios ha ordenado para la consumación del matrimonio es trastornar los designios sapientísimos de la divina Providencia, es profanar lo más santo que Dios ha establecido en la naturaleza. Por eso es acreedora a la admiración y gratitud de todos los hombres la Iglesia católica, que tan fielmente ha velado por la santidad del matrimonio y tan de raíz ha precavido siempre y condenado cuanto le es contrario.

La gracia es, a su vez, un desposorio de Dios con el hombre; por eso el matrimonio es símbolo de la gracia. Y es así que la gracia es un pacto de amor que une con vínculo estrechísimo a Dios con el alma. Su principio es el amor eterno e inmenso del corazón misericordiosísimo de Dios. Su fruto es la santidad moral y la vida eterna. Su consumación es el abrazo de la caridad, que junta al hombre con Dios y une a todos los hombres entre sí en un alma y un corazón, o, mejor, es la unión inefable de los fieles entre sí y con Dios en el Cuerpo Místico de Cristo.

Por eso el *Cantar de los Cantares* es un epitalamio divino. Al querer cantar el poeta, divinamente inspirado, el amor de Dios a su pueblo, el amor de Cristo a la Iglesia, el concierto de paz y amistad entre Dios y el hombre, no supo representarlo más exacta y hermosamente que con la imagen de un desposorio.

De lo dicho se ve la aptitud intrínseca del matrimonio para simbolizar la gracia de Cristo; pero hay más: Dios, al instituir el matrimonio, miraba y pretendía esta significación del matrimonio. Así interpreta San Pablo la narración del Génesis. El *gran misterio* de aquellas palabras *erunt duo in carne<m> una<m>* (Gén. 2,24), que Cristo hace decir al mismo Dios (Mt. 19,4), es su significación figurativa de la unión de Cristo con la Iglesia: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christ<um> et in Ecclesia<m>* (Ef. 5,32).

* * *

2. Y llegamos ya al punto difícil de la cuestión: la eficacia práctica de esta significación de la gracia por el matrimonio. Que el matrimonio, como todo estado de vida a que Dios destina a los hombres, exija el auxilio de la gracia divina para el fiel cumplimiento de sus obligaciones, es cosa manifiesta; pero no es menos manifiesto que

esta colación de la gracia dista muchísimo de ser sacramental. Será sacramental cuando se confiera en virtud de la misma significación. De cualquiera manera que se explique la causalidad de los sacramentos, esta causalidad está vinculada a su significación; de suerte que causalidad y significación no son dos tendencias independientes o meramente coordinadas, sino subordinadas y como fundidas entre sí, de tal manera que la significación cause y la causalidad se ejerza en virtud de la significación. Cuando esta compenetración de las dos tendencias se verifique, entonces la significación será práctica y sacramental.

¿Se da en el matrimonio la gracia en virtud de su misma significación?

Es capital y decisiva en la significación del matrimonio una especie de inversión, que conviene poner de relieve: es cierta reacción del objeto sobre el signo, de la unión conyugal de Cristo con la Iglesia sobre el matrimonio que la significa. El matrimonio en sí mismo, y, por tanto, todo matrimonio, era figura de la unión inefable de Cristo con su Iglesia; pero era figura imperfecta, deficiente. La realidad sobrepujó a la figura. El amor de Cristo a su esposa es infinitamente más puro, más ardiente, más eficaz, pues el amor prepara y dignifica a la esposa; el fruto es inmensamente más precioso, pues es la generación de un hijo de Dios, de un nuevo Cristo; y la consumación de esta unión es incomparablemente más estrecha, pues es la formación de un mismo cuerpo, y la comunicación de un mismo Espíritu, y la participación de una misma vida. Ahora bien: Dios quiere que este exceso de la realidad revuelva, reaccione sobre la misma figura; no contento con la significación simbólica que de suyo tiene todo matrimonio, quiere que el matrimonio cristiano aumente, corrobore, levante esa fuerza significativa para que sea imagen más perfecta de la unión de Cristo con la Iglesia. En otras palabras: quiere Dios que el matrimonio, que había sido semejanza, figura de la unión de Cristo con su Iglesia, sea a su vez entre cristianos imagen y copia de esta inefable unión.

Que Dios quiera esto, a saber: que el matrimonio cristiano se conforme enteramente con el místico matrimonio de Cristo y la Iglesia, resulta claro de las palabras de San Pablo: *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae... Sicut Ecclesia subiecta est Christo, ita et mulieres viris suis. Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam* (Ef. 5,23-25). Nótese la inversión. Aquí la autoridad de Cristo, cabeza de la Iglesia, se convierte ahora en dechado de la autoridad del varón, cabeza de la mujer. El amor de Cristo a la Iglesia y la subordinación de la Iglesia a Cristo son modelo de las mismas relaciones conyugales de amor y subordinación en el matrimonio cristiano. Ahora bien: estas y las demás relaciones conyugales, esenciales al matrimonio, eran las que daban a éste su valor representativo de la unión de Cristo con su Iglesia, y éstas son precisamente las que aquí quiere San Pablo, o, mejor dicho, el mismo Dios, que se modelen según el altísimo ejemplar que les pone delante.

Ahora bien: esta nueva conformidad del matrimonio cristiano con tan divino ideal incluye necesariamente una elevación, una nobleza que de suyo no tiene y que sólo de la gracia puede recibir. Estos nuevos quilates de las relaciones conyugales son su elevación al orden sobrenatural. En efecto, las infinitas ventajas que hace el místico matrimonio de Cristo y la Iglesia al del varón y la mujer son todas de orden sobrenatural. Santísimo es y divino el amor que lleva a Cristo a tomar a la Iglesia por esposa; santísima e inefable la consumación de esta unión por el Espíritu Santo: *Qui adhaeret Domino, unus Spiritus est* (1 Cor. 6,17); santísimos y celestiales los frutos de bendición y de vida eterna que engendra esta unión: *Mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius..., ut fructificemus Deo* (Rom. 7,4). Por tanto, para que el matrimonio cristiano imite y reproduzca en sus relaciones más esenciales el matrimonio de Cristo y la Iglesia, necesita absolutamente ser levantado sobre sus propias fuerzas por el auxilio de la gracia de Dios. Dios, por consiguiente, que quiere esta elevación del matrimonio cristiano, debe llenar la deficiencia natural con la gracia sobrenatural; debe completar y perfeccionar su semejanza con el matrimonio de Cristo; debe realzar con la gracia sus elementos significativos. Esto quiere decir que la significación del matrimonio es para el matrimonio cristiano título de la gracia o, lo que es lo mismo, que la significación especulativa se ha convertido en práctica y sacramental.

* * *

A esta consideración fundamental hay que agregar otras no menos dignas de atención.

Primeramente es notable el contraste entre las exhortaciones de San Pablo, dirigidas a los esposos, y las otras que siguen, dirigidas a los hijos y los padres, a los siervos y los amos. Al paso que estas últimas no salen de la esfera de la moral, las primeras se elevan a consideraciones misteriosas de la más alta Teología. Aconseja San Pablo a los esposos amor, concordia, respeto, no simplemente porque es justo y Dios así lo manda, ni por los premios o castigos que sancionan la observancia de la ley, sino para que realicen en sí el modelo divino que Dios les pone delante en la mística unión de Cristo con la Iglesia. No se trata, pues, meramente de gracias necesarias para el cumplimiento de los deberes anejos al estado conyugal, sino de gracias necesarias para hacer efectiva la semejanza entre el matrimonio cristiano y su divino dechado.

En segundo lugar, es digna de consideración la misteriosa identidad entre el matrimonio espiritual de Cristo con la Iglesia y la unidad del Cuerpo Místico de Cristo: *el gran misterio* que descubre San Pablo en el matrimonio. *Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim unquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam: quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.*

Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christ<um> et in Ecclesia<m>. Nótese el proceso de raciocinio de San Pablo. Toma como fundamento la cita del Génesis (2,24), sobre todo las últimas palabras: *erunt duo in carne una*, o más exactamente, *in carnem unam* (εἰς σάρκα μίαν), en cuya unión o unidad ve San Pablo simbolizado el *gran misterio* del Cuerpo Místico de Cristo. Luego como miembros que somos de este Cuerpo Místico, Cristo nos mira como *de carne eius et de ossibus eius*. Y porque toda la Iglesia constituye este cuerpo, por eso Cristo *nutrit et fovet eam*. Hasta aquí el proceso directo; luego sigue la inversión. En el matrimonio cristiano, el varón debe amar y tratar a la mujer como a *cuerpo suyo y carne suya* y como a *sí mismo*, no porque eso lo lleve de suyo la unión conyugal, sino principalmente porque esta unión simboliza el *gran misterio* del Cristo místico, y a su vez halla en este mismo misterio un ideal de amor conyugal, al cual debe conformarse: *nutrit et fovet eam* [carnem suam, uxorem suam], *sicut et Christus Ecclesiam*.

Esta relación misteriosa y sacramental del matrimonio con el Cristo místico recibe nueva luz y fuerza de otra relación misteriosa y sacramental también, aunque más evidente, entre el bautismo y el Cuerpo Místico de Cristo: *In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus* (1 Cor. 12,13). *Quicumque... in Christ<um>* (εἰς Χριστόν) *baptizati estis, Christum induistis... Omnes vos unu<s>* (εἷς) *estis in Christo Iesu* (Gál. 3,27-28). *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christu<m> Iesu<m>, in morte<m> ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem: ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius: simul et resurrectionis erimus* (Rom. 6,3-5). Por el bautismo, pues, según San Pablo, nos revestimos de Cristo y como nos sumergimos en Cristo, hasta el punto de quedar como injertados en El y formar con El todos un solo cuerpo y una sola persona moral; y la razón misteriosa de estos efectos maravillosos está en que por el bautismo nos asociamos con una intimidad inefable a su muerte, a su sepultura y a su resurrección y vida nueva, y en esto consiste el carácter simbólico y valor sacramental del bautismo. Por el matrimonio no entra el cristiano a formar parte del cuerpo de Cristo; pero se ha de acordar que ya es miembro de Cristo, y ha de mirar a su esposa, como Cristo a la Iglesia, como a carne de su carne y hueso de sus huesos. Ni es de olvidar tampoco la relación que establece San Pablo entre el bautismo y la preparación y atavío de la Iglesia como esposa de Cristo: *Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo [vitae], ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata* (Ef. 5,25-27). La incorporación en Cristo y la unión conyugal de Cristo con su Iglesia, que el bautismo produce, el matrimonio la imita y reproduce. La causalidad, aunque diversa, existe en ambos sacramentos.

Toda la argumentación que precede ha ido dirigida a demostrar el punto verdaderamente capital de esta controversia; es a saber: la fuerza práctica vinculada a la significación simbólica del matrimonio cristiano. Quien examine los argumentos con que muchas veces demuestran los teólogos el carácter sacramental de algún sacramento verá que directamente no prueban otra cosa que su virtud de significar y producir la gracia; esto admitido, no puede menos de admitirse su institución divina [19]. Para mayor claridad, con todo, examinemos brevemente las tres condiciones que exige el P. Prat y exigen todos los teólogos en el matrimonio y en todo sacramento para que se verifique su carácter sacramental. Simbolismo sagrado ya lo reconoce el P. Prat en el matrimonio; pero no acaba de convencerse, por las palabras de San Pablo a los Efesios, de que este simbolismo sea: primero, intentado por Dios; segundo, eficaz; tercero, ritual.

1. El simbolismo del matrimonio hemos visto que es doble: uno, común a todo matrimonio, inherente al matrimonio en sí mismo, y otro, propio del matrimonio cristiano. El primero, antecedente a la unión de Cristo con la Iglesia, es una mera representación figurativa de este místico enlace; el otro, consiguiente a esta inefable unión, es una reproducción práctica de ella por medio de la gracia. Que la primera significación la intentase Dios o en todo matrimonio o, a lo menos, en el matrimonio de Adán y Eva, ya lo hemos demostrado anteriormente. Lo que podría dudarse es si este simbolismo del matrimonio de Adán y Eva es técnicamente típico o solamente alegórico. Quizás lo más exacto será decir que este simbolismo antecedente es en el caso de Adán y Eva verdadero tipo en el sentido bíblico de la palabra, y en los otros matrimonios es un símbolo alegórico aplicable al desposorio de Cristo con la Iglesia en virtud de su intrínseca aptitud para representarle. Ya esto admitido, la duda que puede quedar es meramente exegética; es a saber, si las palabras de San Pablo *sacramentum hoc magnum est...* solas se refieren directamente al simbolismo figurativo o al simbolismo práctico. No dudamos en conceder que la significación directa e inmediata de este *sacramento* es figurativa, y en este sentido ha procedido nuestra argumentación: «El matrimonio de Adán y Eva es figura, aunque deficiente, del místico desposorio de Cristo con su Iglesia: la realidad ha sobrepujado la figura. Dios ha querido, invirtiendo los términos, que este exceso de santidad y gracia redunde y como reaccione sobre el matrimonio cristiano, para que éste sea imitación y reproducción de la unión de Cristo con la Iglesia». Así el desposorio de Cristo está en medio, entre el matrimonio primitivo, que le anuncia típicamente, y el matrimonio cristiano, que le imita sobrenaturalmente. Todo según el beneplácito divino.

[19] «Sin duda, una vez probada la producción eficaz de la gracia, la institución divina se deduciría, naturalmente, del hecho que a Dios solo pertenece vincular la gracia a un rito exterior; y la promulgación por Cristo seguiríase por vía de corolario, pues Jesu-Cristo es el mediador único y universal de la nueva alianza» (P. PRAT, l.c., p.390-391).

2. Que el simbolismo del matrimonio cristiano sea eficaz es lo que principalmente hemos intentado demostrar; baste recordar, para satisfacer a la condición exigida por el P. Prat, que esta eficacia del matrimonio no la hemos derivado de las obligaciones del estado matrimonial, lo cual no bastaría para asegurar su carácter sacramental, sino de su misma significación simbólica, consiguiente al místico desposorio de Cristo con la Iglesia, la cual significación, impuesta por Dios, es un título eficaz de la gracia necesaria para la realización de tan divino simbolismo.

3. Que esta eficacia sea inherente al mismo rito matrimonial es una consecuencia de lo dicho anteriormente. El rito sacramental del matrimonio es el contrato de los esposos. Ahora bien: en este contrato se halla, radicalmente a lo menos, la significación práctica de la unión de Cristo con la Iglesia. Como el vínculo conyugal es símbolo de la unión permanente de Cristo con los fieles en el Espíritu Santo, así el contrato matrimonial es símbolo de la alianza y mutua entrega de Cristo y de los fieles en el momento de la justificación, en que el hombre da su consentimiento a la gracia que Cristo le ofrece. Esto, aunque indirectamente, significan las palabras de San Pablo: *Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo [vitae], ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam* (Ef. 5,25-27). Este divino contrato simboliza el contrato matrimonial, que por eso es rito sacramental. Si alguna dificultad queda todavía sobre si esa significación y causalidad del rito matrimonial es mediata o inmediata, directa o indirecta, física o moral, no es ya propia del matrimonio, sino común a todo sacramento, dificultad por cierto espinosísima, pero meramente escolástica, y que, por tanto, en nada desvirtúa la demostración positiva de un hecho—el carácter sacramental del matrimonio—basada en un documento de la revelación divina.

II. Crítica del argumento

La argumentación hasta aquí expuesta, redactada hace treinta años [20], ha sido desde entonces objeto de frecuentes y atentas reflexiones, y también de amigables discusiones. Consignar aquí el resultado de toda esta labor crítica podrá tal vez contribuir a aquilatar o apreciar en su justo valor esta argumentación bíblico-teológica. Nuestra crítica habrá de ser parte negativa o eliminativa, parte positiva o lealmente investigadora.

Sirva de punto de partida la solemne afirmación de San Pablo: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christ<um> et in Ecclesia<m>*. Se afirma categóricamente el *simbolismo*, y gran simbolismo, del matrimonio. Consta, por tanto, la verdad y la grandeza de este simbolismo. Pero ¿en qué radica o de qué depende semejante grandeza?

Examinando la naturaleza del símbolo, descubrimos en él tres

[20] *Razón y Fe*, 42 (1915, 11) 315-322.

elementos constitutivos: 1.º, el símbolo en sí mismo o la realidad en que recae, como en sujeto, la denominación de símbolo; 2.º, la realidad simbolizada, término de la significación simbólica; 3.º, la relación de signo o de representación entre el símbolo y lo simbolizado, es decir, entre el sujeto y el término de la significación simbólica. La grandeza del simbolismo matrimonial ha de radicar necesariamente en alguno de estos elementos o en varios de ellos a la vez, y en esta grandeza simbólica habrá de hallarse, si es que se da, la sacramentalidad del matrimonio, según San Pablo.

Examinemos cada uno de estos elementos constitutivos del símbolo y veamos si se descubre en ellos la sacramentalidad del matrimonio.

El sujeto del simbolismo o la realidad en que recae la denominación de símbolo es el matrimonio en sí considerado: realidad verdaderamente noble y excelsa, cuya grandeza no puede menos de contribuir a la grandeza del simbolismo. Es el matrimonio institución divina, destinada a la procreación del hombre, y de la cual depende la existencia misma del género humano. En él hay que considerar no solamente la generación fisiológica, sino los múltiples y variados actos humanos que en él intervienen y las relaciones morales que de él se derivan. Y junto a su nobleza está su enorme dificultad, así por parte de las cargas que por él se asumen como por parte de la concupiscencia que continuamente forcejea por profanarle. Y Dios, autor del matrimonio, exige en él santidad. Y esta santidad, en el estado actual del hombre, no es posible sin la gracia de Dios, gracia sanante y gracia elevante. Consiguientemente, el matrimonio es de parte del hombre un título que exige la gracia, título capaz de mover a Dios para que la otorgue. Esta exigencia de la gracia entraña en sí cierta causalidad moral respecto de Dios, en cuanto puede hablarse de causalidad de la criatura respecto del Criador. ¿En esta eficacia o causalidad moral inherente al matrimonio consistirá su sacramentalidad? Ciertamente que no, y por dos razones. Primeramente, semejante causalidad es común a todo matrimonio, aun entre gentiles, que no puede ser sacramento. Además, no toda causalidad moral es sacramental, sino solamente la radicada en el simbolismo; y esta que hemos considerado nada tiene que ver con el simbolismo matrimonial afirmado por San Pablo.

El término del simbolismo o la realidad simbolizada es aquí la economía de la gracia o de la salud humana, expresada bajo la imagen de místicos desposorios de Cristo con la Iglesia, como explícitamente lo afirma el Apóstol; y no puede dudarse de que la alteza de esta divina realidad es la razón principal por la cual ve San Pablo en el matrimonio un *gran sacramento*. Pero toda la excelsa grandeza de este *gran sacramento* no es, ni puede ser, la sacramentalidad propiamente dicha del matrimonio. La razón es clara. Llama San Pablo *gran sacramento* no precisa o exclusivamente al matrimonio cristiano, único capaz de sacramentalidad, sino al primer matrimonio de Adán y Eva, o, si se quiere, a todo matrimonio o el matrimonio generalmente considerado.

Hasta aquí no hemos hallado la sacramentalidad del matrimonio. Hemos hallado en él ciertamente una causalidad moral respecto de la gracia y también una excelsa significación simbólica de la misma gracia. Eficacia y simbolismo son, sin duda, los dos rasgos característicos o constitutivos intrínsecos del sacramento; mas no basta para la sacramentalidad la coexistencia simultánea de estos dos elementos, si son divergentes o están desvinculados; es necesaria, además, su convergencia o conexión; se requiere que la misma eficacia radique en el simbolismo, o que el simbolismo sea eficaz. ¿Será posible hallar en el matrimonio cristiano esta fusión o compenetración del simbolismo con la eficacia? Si en las palabras de San Pablo descubrimos una eficacia derivada del simbolismo o un simbolismo eficaz, habremos hallado en ellas la sacramentalidad del matrimonio cristiano; de lo contrario, será fuerza concluir que no es posible fundar en ellas un argumento sólido a favor de la sacramentalidad del matrimonio.

Queda por examinar el tercer elemento del símbolo, es decir, la relación del sujeto con el término o del signo con la realidad significada.

Esta relación puede ser doble, según que el símbolo sea puramente especulativo o sea también práctico. La del signo especulativo es de pura representación; la del signo práctico es, además, de eficiencia, por cuanto el signo contribuye de alguna manera a la producción de la realidad significada. Signo puramente representativo es, por ejemplo, el humo, que delata la presencia del fuego; signo práctico es un testamento, que no solamente da a conocer los bienes legados, sino que produce, además, un derecho a la apropiación de estos bienes. Se pregunta, pues: ¿el matrimonio cristiano, según San Pablo, es signo puramente representativo de la gracia o es, además, signo práctico o eficaz que confiera derecho a su adquisición? Tal es el problema fundamental.

Ante todo, para evitar confusiones o vacilaciones, conviene zanjar la cuestión de la causalidad, física, moral o intencional, de los sacramentos. Sea lo que fuere de la cuestión en general, es evidente que en los sacramentos de orden moral, cuales son el matrimonio y la penitencia, es incongruente buscar causalidad física. Si en el bautismo puede discutirse si la causalidad del agua, que es de orden físico, es física o moral, en cambio, en el contrato matrimonial o en la absolución sacramental, que son realidades morales, es una incoherencia buscar causalidad física. Realidades morales (o intencionales) no pueden ejercer otra causalidad que la moral (o intencional). De ahí que, si se demuestra que el contrato matrimonial en virtud de su simbolismo confiere derecho a la gracia, se habrá demostrado la causalidad moral y, consiguientemente, la sacramentalidad del matrimonio cristiano. De donde el problema concreto: ¿afirma San Pablo que el gran simbolismo que él descubre en el matrimonio confiere a los esposos cristianos derecho a la gracia divina?

Es innegable, como lo hemos probado anteriormente, que San Pablo habla de una reacción, o inversión, o repercusión del gran simbolismo matrimonial en el matrimonio cristiano; es decir, que los místicos desposorios de Cristo con la Iglesia, simbolizados por el matrimonio en general, invirtiendo los papeles, se convierten en símbolo o dechado o prototipo del matrimonio cristiano. No vamos a repetir lo dicho anteriormente, pero podemos tal vez precisar más.

En el matrimonio podemos distinguir dos cosas: por una parte, el contrato o el vínculo conyugal; por otra, la vida matrimonial subsiguiente, que es un conjunto o una serie no interrumpida de actos humanos y morales. La relación de los místicos desposorios de Cristo con el contrato conyugal y con la vida matrimonial es diametralmente opuesta. Respecto del contrato es pasiva: es de la realidad simbolizada al símbolo, del trasunto al dechado; respecto de la vida matrimonial es activa: es del símbolo a la realidad simbolizada, del dechado al trasunto. Tal es la afirmación de San Pablo y la voluntad de Dios: que la vida matrimonial de los esposos cristianos se amolde, como a su dechado, a los desposorios de Cristo con la Iglesia, lo mismo que estos desposorios tomaron como ejemplar o modelo el contrato matrimonial. Más concretamente, quiere Dios y ordena San Pablo que *así como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo* (Ef. 5,24), y que los varones amen a sus *esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella* (5,25).

Este ideal de santidad conyugal no puede realizarse sin el socorro de la gracia divina, sanante y elevante. Es, por tanto, un título que exige la gracia, y, consiguientemente, ejerce causalidad moral en orden a la concesión de la gracia. Por otra parte, esta exigencia de la gracia no estriba en una necesidad inherente a todo matrimonio, sino en la necesidad de realizar en la vida conyugal cristiana el simbolismo del contrato o del vínculo matrimonial. El simbolismo representativo se ha convertido en símbolo práctico o eficaz. En otros términos: Dios impone a los esposos cristianos la obligación de realizar, llenar o cumplir en la vida conyugal el *gran sacramento* del contrato matrimonial. Esta obligación, imposible de cumplir sin el socorro de la gracia divina, confiere derecho a la misma gracia. Este derecho, a su vez, como generalmente todo derecho, ejerce causalidad moral (o intencional) respecto de lo que es su término u objeto, que aquí es la gracia. Negar semejante derecho, negar su eficiencia moral, negar que esté radicado en el mismo simbolismo matrimonial, no parece posible. Por otra parte, exigir otra eficacia para la sacramentalidad del matrimonio parece enteramente arbitrario.

En suma: el matrimonio, todo matrimonio, es un *gran sacramento*. Pero este gran simbolismo es algo ideal. Hasta aquí no hay sacramentalidad. Mas desde el momento en que Dios quiere eficazmente que este gran simbolismo se haga real y efectivo en la vida conyugal de los esposos cristianos, el contrato matrimonial entre cristianos se convierte en título que da derecho a la gracia, en cuya producción o concesión ejerce, por tanto, verdadera causalidad moral. Simbolismo eficaz o eficacia radicada en el simbolismo: en esto consiste, y no en otra cosa, la sacramentalidad. Y esta sacramentalidad se halla, según San Pablo, en el matrimonio cristiano.

LIBRO IX

JUSTIFICACION Y GRACIA

CAPITULO I

La justificación en San Pablo

INTRODUCCIÓN

La polémica fácilmente empequeñece los problemas. Por esto tal vez la doctrina de San Pablo acerca de la justificación no ha revelado aún todas sus magnificencias, porque ha sido objeto más bien de controversias que de serenas investigaciones. Interrumpamos, pues, la controversia y concentremos todo nuestro trabajo en la paciente investigación, a lo menos para no tener que repetir de nuevo lo que ya está dicho y declarado y demostrado hasta la saciedad. Los problemas discutidos entre católicos y protestantes los tendremos presentes, no como objetivo preponderante de nuestro estudio, sino más bien como interrogantes que estimulen nuestra labor investigadora.

Pero si huimos de unas controversias, nos encontramos con otras, a las cuales, no obstante, asistiremos, no como contendientes, sino como atentos espectadores. Su pensamiento sobre la justificación lo expuso San Pablo principalmente en sus reñidas controversias contra los judaizantes que la falseaban. ¿Cuáles fueron estas controversias?

La Teología de San Pablo se desenvuelve en dos planos diferentes: uno inferior, la redención de los hombres por Cristo; otro superior, la recapitulación de todas las cosas con Cristo. La Teología de la redención por Cristo se desenvuelve preferentemente en las cuatro grandes Epístolas; la de la recapitulación en las Epístolas de la cautividad. ¿Alcanza también esta diferencia a las controversias sobre la justificación? Lo que ya de suyo era de suponer, lo comprueban los hechos. Cuatro Epístolas señaladamente encarnan estas controversias: dos de ellas, a los Gálatas y a los Romanos, se mueven en el plano inferior; las otras dos, a los Colosenses y a los Efesios, en el plano superior. A estas cuatro dedicaremos particularmente nuestra atención, sin desdeñar las repercusiones que las mismas controversias hallaron en las dos Epístolas a los Corintios y en la Epístola a los Filipenses. Mas antes será oportuno examinar la conexión y las relaciones entre las cuatro Epístolas principales.

Estas Epístolas forman dos binarios paralelos. En el plano inferior se halla el binario Gálatas-Romanos; en el superior, el binario

Colosenses-Efesios. Procuremos precisar el elemento común a los dos binarios y el doble elemento diferencial que los distingue.

El elemento común a entrambos binarios es el carácter o criterio más o menos judaico o judaizante de los adversarios, contra los cuales el Apóstol de Jesu-Cristo tiene que mantener el concepto auténtico y cristiano de la justificación.

El elemento diferencial que separa los dos binarios es la diversa índole de los adversarios, con quienes en cada uno de ellos tiene que contender el Apóstol. En el binario Gálatas-Romanos tiene que luchar con judaizantes cerrados e intransigentes, que vinculan la justificación a la ley de Moisés. En el segundo tiene que habérselas con semijudíos o judaizantes degenerados, que amalgamaban la ley con extrañas especulaciones, que ellos denominaban filosofía. Esta diversidad de los contrincantes determinaba el diferente giro y tono de la controversia, más jurídica en el primer binario, más especulativa o trascendente en el segundo.

Además, dentro de cada binario, las primeras Epístolas, Gálatas y Colosenses, paralelas entre sí, son más personales y batalladoras, a diferencia de las segundas, Romanos y Efesios, que son más impersonales y expositivas.

Esta condición o carácter de las cuatro Epístolas determina el orden de nuestra investigación e impone la división de nuestro trabajo en dos partes principales. La primera, manteniéndose en el plano inferior, investigará en dos secciones sucesivas el pensamiento de San Pablo sobre la justificación en las dos Epístolas del primer binario, a los Gálatas y a los Romanos. La segunda, remontándose al plano superior, estudiará el mismo pensamiento en las otras dos Epístolas del segundo binario, a los Colosenses y a los Efesios. Este estudio gradual y progresivo nos permitirá apreciar la evolución del pensamiento paulino, si no la interna o genética, por lo menos la externa o histórica. Las fases de la lucha motivaron en el Apóstol, ya que no el desenvolvimiento de su pensamiento íntimo, sí, por lo menos, su manifestación epistolar.

I. LA JUSTIFICACIÓN EN LAS EPÍSTOLAS A LOS GÁLATAS Y A LOS ROMANOS

1. *En la Epístola a los Gálatas*

La controversia de San Pablo con los judaizantes acerca de la justificación no versa precisamente sobre la naturaleza de ésta, sino más bien sobre su origen o principio. Que la justificación sea de alguna manera el tránsito del estado de pecado al estado de justicia lo dan por supuesto igualmente él y ellos. El punto de la discusión, la manzana de la discordia, es el origen de la justificación, que para los judaizantes es la ley de Moisés, para Pablo la fe de Jesu-Cristo. Lo que ahora a nosotros más nos interesa no es este punto controvertido, sino el otro en que los contendientes convienen; no el origen de la justificación, sino su naturaleza. Mas como lo referente

a esta naturaleza lo declara San Pablo incidentalmente en función del origen, de ahí la conveniencia, por no decir la necesidad, de comenzar estudiando el punto controvertido.

A) *El origen de la justificación: dos Evangelios antitéticos.*—La profunda discrepancia entre Pablo y los judaizantes sobre el origen de la justificación radica en la respectiva concepción, diametralmente opuesta, del Evangelio. Al auténtico Evangelio del Apóstol contraponen los judaizantes, como él mismo dice, *un Evangelio diferente, que... no es otro Evangelio* (1,6-7), sino una falsificación del Evangelio de Jesu-Cristo. ¿En qué consistía esta falsificación del Evangelio?

Para los judaizantes, la base o el punto de arranque era la división o separación entre la gentilidad e Israel: entre la gentilidad, privada de la justicia y de la salud, y el pueblo de Israel, depositario y heredero de la justicia y de la salud mesiánica. Para ellos lo que constituía a Israel pueblo de Dios, lo sustantivo y esencial, era la ley de Moisés. A la ley había precedido la promesa hecha a Abrahán, que se había de cumplir en el Mesías; pero entre Abrahán y el Mesías se interponía Moisés, entre la promesa y su cumplimiento se interponía la ley, que recogía y se apropiaba la promesa, y era el régimen que el Mesías había de mantener, consolidar e imponer triunfalmente a la gentilidad. Y en la ley lo más importante y sustancial era la circuncisión. Admitían ellos que en la descendencia de Abrahán y por la acción del Mesías la gentilidad sería bendecida, pero sólo pasando por la circuncisión de la carne y sometiéndose enteramente a la ley de Moisés, es decir, judaizándose completamente. Tal era la concepción de los judaizantes: para ellos era una misma cosa el Israel de la carne y el Israel de Dios, que no era sino el Israel de la ley. La ley para ellos era lo principal, a lo cual todo lo demás quedaba supeditado y condicionado, incluso la promesa de Abrahán y la salud del Mesías, y, por tanto, el Evangelio de Jesu-Cristo. Su lema era: *Si no os circuncidáis conforme al uso de Moisés, no podéis ser salvos* (Act. 5,1).

Diametralmente opuesta era la concepción de Pablo. Para él los extremos básicos o iniciales de la división no eran la gentilidad e Israel, sino el Israel de la carne y el Israel de Dios, o, en otros términos, la ley y la promesa. Entre estos dos extremos, el sustancial, permanente y definitivo era la promesa hecha a Abrahán, que desembocaba, convergía y se concentraba toda en la Descendencia singular: Cristo, en quien se cifraba y compendiaba toda la descendencia del gran patriarca y por quien habían de ser bendecidos todos los hijos de Abrahán. La incorporación a Cristo era el único medio para participar de las bendiciones de la promesa; y lo que efectuaba esta incorporación era la fe, por la cual los creyentes se hacían hijos de Abrahán y herederos de la promesa. Respecto de la promesa y de la fe, la ley era una institución accesoria, provisional, pasajera, como lo son los andamios en la construcción de un edificio. La ley no se interponía entre la promesa y el Evangelio, sino que quedaba al margen. Es que para Pablo la ley era un régimen de esclavitud, de coacción, de menor edad; más aún, era un resbaladero de prevaricaciones, un principio de maldición, un estadio incipiente e imperfecto, unos *rudimentos impotentes y miserables* (4,9), equiparables bajo muchos conceptos a las mismas instituciones gentílicas. Por consiguiente, al cumplirse en Cristo la promesa, la ley debía desaparecer. Ya los gentiles no debían hacerse judíos, sino que unos y otros, despojándose de su gentilidad y de su judaísmo, debían ser absorbidos por una institución superior: el Evangelio, la incorporación a Jesu-Cristo, la fe. Para el Apóstol existían dos alianzas: una condicionada y transitoria, simbolizada en Agar la esclava; otra absoluta y eterna, simbolizada en Sara la libre. A la primera pertenecían los hijos de Abrahán según la carne; a la segunda, los hijos de la promesa o según el espíritu. La primera era el Israel de la carne; la segunda, el Israel de Dios. En la primera imperaba la ley de Moisés, que se imponía por la circuncisión; en la segunda reinaba la fe en Jesu-Cristo, que se abrazaba por el bautismo. Para la primera la cruz era un escándalo (5,11); para la segunda la cruz era la señal distintiva y la gloria de los creyentes (6,14-17).

Tal era el Evangelio de Pablo, el auténtico Evangelio de Jesu-Cristo, contrapuesto al Evangelio desnaturalizado de los judaizantes. A la luz de este Evangelio podremos conocer la naturaleza de la justificación, que se alcanza no por la ley de Moisés, sino por la fe de Jesu-Cristo.

B) *Naturaleza de la justificación.*—La justificación es, evidentemente, el tránsito del estado de pecado al estado de justicia: el paso entre dos extremos opuestos, que se realiza, según los judaizantes, por la ley; según San Pablo, en virtud de la fe. Como ya hemos notado, la controversia de Pablo con los judaizantes no versaba sobre la naturaleza de la justicia, sino sobre el origen o principio de la justificación. De ahí se colige una consecuencia importantísima, que nos servirá de criterio seguro para conocer lo que San Pablo entiende por justicia o comprende como perteneciente al estado de justicia. Si la justicia se obtiene por la fe, viceversa, todo cuanto se adquiere o alcanza por la fe, o es la justicia misma o bien algo que la acompaña o caracteriza. En otros términos: si, según la tesis paulina, la justicia es efecto de la fe, viceversa, todo lo que se presenta como efecto de la fe, en la demostración de la tesis, debe considerarse como de alguna manera perteneciente a la justicia. Si, para probar su tesis de que la justicia viene por la fe, se apoyase San Pablo en algunos efectos de la fe que nada tuvieran que ver con la justicia, su argumentación sería un burdo paralogismo. Veamos, pues, cuáles son los efectos que el Apóstol vincula a la eficacia de la fe.

Decía Pablo a Cefas: *Morí a la ley para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado, pero vivo... ya no yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo* (2,19-20). A la eficacia de la fe atribuye el Apóstol la vida, tan

enfáticamente encarecida. Luego la justicia es vida, o anda acompañada de la vida. Más adelante arguye así a los Gálatas: *Si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar, entonces realmente de la ley procedería la justicia* (3,21). La correspondencia de los dos términos *vivificar* y *justicia,* como equivalentes y sustituibles, muestra a las claras que para San Pablo justificar era lo mismo que vivificar y que la justicia era vida.

Esta justicia vivificante lleva consigo la infusión del Espíritu. Urge San Pablo a los Gálatas con estas apremiantes preguntas: *Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿Recibisteis el Espíritu en virtud de las obras de la ley o bien por la fe que habéis oído?... El que os suministra, pues, el Espíritu..., ¿hace eso en virtud de las prácticas de la ley o bien por la fe que habéis oído?* (3,2-5). En la justificación, por tanto, juntamente con la justicia se recibe el don del Espíritu Santo. No es menos expresiva esta otra declaración: *Cristo nos rescató de la maldición de la ley... a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe* (3,13-14). Y combinando la vida con el Espíritu, o presentando la vida como efecto del Espíritu, dice después: *Si por el Espíritu vivimos, por el Espíritu también caminemos* (5,25).

Efecto es también de la fe la unión e incorporación en Cristo Jesús y la consiguiente participación en la filiación divina. Escribe el Apóstol: *La ley ha sido nuestro pedagogo en orden a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas, venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo. Porque todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, habéis sido revestidos de Cristo. No hay ya judío ni gentil..., pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús* (3,24-28). Y poco después añade: *Cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el cielo de cabe sí a su propio Hijo, hecho hijo de mujer, sometido a la sanción de la ley, para rescatar a los que estaban bajo la sanción de la ley, a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva. Y pues sois hijos, envió Dios desde el cielo de cabe sí a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: Abba! ¡Padre! De manera que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por intervención de Dios* (4,4-7). Y es tan estrecha esta unión con Cristo, que es una comunión con su muerte y con su vida: *Con Cristo estoy crucificado... Cristo vive en mí* (2,19-20).

En virtud de la unión con Cristo y de la acción del Espíritu, a la justificación sigue una vida justa, llena de obras de justicia: *Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad* (5,6). *La fructificación del Espíritu es: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia... Los que son de Cristo, crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias* (5,22-24).

Como corona de todo, concluye el Apóstol que la justicia por la fe es cosa tan excelsa y tan superior a cuanto imaginaba el judaísmo, que en realidad es una *nueva creación* (6,15). Que es lo que más expresamente escribía a los Corintios: *Si uno está en Cristo, es una nueva creación* (1 Cor 5,17).

Esta nueva creación muestra aún mayor nobleza cuando se consideran sus vislumbres divinas, es decir, sus relaciones trinitarias. De suyo, la justicia se halla en el orden puramente humano, sea jurídico, moral o psicológico. Mas la justicia que nace de la fe, por la divina filiación que la relaciona con Dios Padre se eleva al orden teológico; por la incorporación y vida en Cristo Jesús adquiere esmalte cristológico; por la presencia y acción del Espíritu Santo reviste carácter pneumatológico.

Sin entrar en discusiones, porque no son necesarias, cotejemos brevemente con esta concepción paulina de la justificación y de la justicia por la fe las interpretaciones protestantes. Que a la nueva creación, triplemente divina, preconizada por el Apóstol, no satisface la justicia forense y meramente imputada de los antiguos luteranos, es demasiado manifiesto. La mayoría de los modernos protestantes han hecho en este punto justicia a la doctrina católica definida en el concilio de Trento. Ni satisface mejor la moderna teoría de la justicia escatológica, que, negando toda realidad a la justificación de presente, remite o aplaza toda su realización a los tiempos de la parusía. Dos razones dan cuenta fácilmente de semejante interpretación, último reducto de la justicia imputada luterana. Primera: San Pablo habla constantemente en presente o en pretérito; es, por tanto, un contrasentido entender sus expresiones del tiempo futuro. Segunda: la Epístola a los Gálatas es una de las Epístolas de San Pablo menos escatológicas; más aún, en toda ella [1] difícilmente se descubrirá un solo rasgo propiamente escatológico. Y baste haber apuntado estas razones, que, si fuera necesario, podrían desenvolverse ampliamente.

2. *En la Epístola a los Romanos*

Con mayor amplitud y con más serenidad declara San Pablo en su Epístola a los Romanos el hecho y la naturaleza de la justificación. En sus rasgos fundamentales o esenciales coincide esta declaración con la contenida en la Epístola a los Gálatas; pero a estos rasgos esenciales se añaden, en la Epístola a los Romanos, otros no menos interesantes, que son ora la base, ora el coronamiento de la justificación. Proyectada sobre un fondo más negro, la justificación expuesta a los Romanos alcanza alturas más luminosas, que descubren nuevos horizontes. La diferente índole de estos nuevos elementos diferenciales exige que unos precedan, otros sigan, a la exposición de los elementos comunes a entrambas Epístolas.

Elementos diferenciales previos.—Es, ante todo, característico y exclusivo de la Epístola a los Romanos el nombre mismo de *justificación* (δικαίωσις) empleado dos veces (4,25 y 5,18). Es también característica de la misma Epístola, si bien no exclusiva, otra denominación afín: la de δικαίωμα, que, si el uso lo autorizase, debería traducirse *justificamiento.* La diferencia entre ambas denomi-

[1] Gál. 5,5, que creemos, con todo, que no tiene sentido escatológico.

naciones consiste, generalmente, en que mientras δικαίωμα significa el acto concreto o su resultado, δικαίωσις, en cambio, significa la acción en abstracto o la producción del acto.

En esta justificación, el punto de partida o término *a quo* es el previo estado de pecado, que el Apóstol pinta con negros colores, principalmente en los siete primeros capítulos de la Epístola. Para abreviar, sólo notaremos que en este estado previo se distinguen claramente tres momentos: el inicial, que es el pecado mismo; el final, que es su castigo; el intermedio, que es la justicia vengadora de Dios, provocada por el pecado y provocadora del castigo. En el momento inicial, el pecado, llamado también delito, iniquidad, impiedad, inmundicia..., determina el doble reato de culpa y de pena. En el intermedio, la ira de Dios arma su justicia vengadora, que fulmina la sentencia de condenación. En el final, la pena del pecado es, por una parte, la muerte en toda su amplitud: la temporal y la eterna, la del espíritu y la de la carne; y por otra, la impotencia moral a que se halla reducido el hombre: el hombre viejo, cuyas concupiscencias, desatadas, radicadas en la carne rebelde, convierten la misma ley de Dios en instrumento de pecado. Miserable esclavitud, que hace exclamar al Apóstol: *¡Desventurado de mí! ¿Quién me libertará de este cuerpo de muerte?* (7,24).

El paso del pecado a la justicia lo describe así el Apóstol, contraponiendo la justificación a la condenación fulminada por el pecado de Adán: *Y no como por uno que pecó, así fue el don; porque la sentencia, arrancando de uno solo, remata en condenación; mas el don, partiendo de muchas ofensas, se resuelve en justificación* (5,16). Más comprensiva es esta otra fórmula: *La ley del Espíritu,* [*, que lo es de la justicia y*] *de la vida, en Cristo Jesús, me libertó de la ley* [*de la carne, que lo es*] *del pecado y de la muerte* (8,2).

La verdad y realidad de la justicia, fruto de la justificación, si no constase ya en estas fórmulas, tan precisas y categóricas, fácilmente se demostraría por otras numerosas expresiones del mismo Apóstol. Para él, por la justificación quedamos liberados del pecado, que antes nos esclavizaba. Dos veces lo repite casi a continuación una de otra: *Habiendo sido vosotros esclavos del pecado, ... fuisteis... libertados del pecado* (6,17-18); *erais esclavos del pecado, ... mas ahora* [*fuisteis*] *libertados del pecado* (6,20-22). Para él también por la justificación quedamos constituidos justos: *pues como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los que eran muchos, así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos* (5,19). Si realmente por el pecado de Adán quedaron los hombres constituidos pecadores, no menos por la obediencia de Cristo quedarán constituidos realmente justos. Además, la justificación lleva consigo la reconciliación con Dios. Dice el Apóstol: *Justificados ahora en su sangre, seremos por El salvados de la cólera. Porque, si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con mucha más razón, una vez reconciliados, seremos salvos en su vida... Por Jesu-Cristo Señor nuestro, por quien ahora obtuvimos la reconcilia-*

ción (5,9-11). Con razón podía exclamar triunfalmente San Pablo: efectuada la justificación, *ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús* (8,1).

Elementos comunes.—Con estos antecedentes adquieren mayor relieve y significación los elementos comunes a entrambas Epístolas, que, como ya conocidos, bastará recorrer rápidamente.

Que la justificación sea vida o comprenda la vida resalta más claramente aún en la Epístola a los Romanos. La justificación es llamada *justificación de vida* (5,18). La gracia ha de reinar *por la justicia para vida eterna* (5,21). Los justos deben considerarse como *muertos por el pecado, pero vivos para Dios* (6,11), es decir, *como de muertos vueltos a la vida* (6,13). *Porque la ley del Espíritu* [*es ley de la justicia*] *y de la vida* (8,2). El *espíritu es vida a causa de la justicia* (8,10).

La presencia y la acción del Espíritu Santo en los justos la expresa muchas veces y de variadas maneras el Apóstol. *Justificados, pues*—dice—, *en virtud de la fe, mantengamos la paz con Dios... Porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (5,1.5). *El Espíritu de Dios habita en vosotros...* (8,9-11).

Con el don del Espíritu relaciona San Pablo la filiación adoptiva: *Porque cuantos son llevados por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios. Porque no habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor, sino que habéis recibido un Espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: Abba! ¡Padre! El mismo Espíritu une su testimonio al de nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios* (8,14-16).

También con el Espíritu relaciona el Apóstol nuestra incorporación en Cristo Jesús: *Que si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ese tal no es de El. Y si Cristo está en vosotros, ... el Espíritu es vida a causa de la justicia* (8,9-10).

Por fin, al mismo Espíritu atribuye San Pablo el cambio radical, operado en nosotros por la justificación, de la anterior impotencia para cumplir toda la ley a la actual posibilidad de realizar plenamente en nosotros el ideal de justicia en ella contenida. Dice así: *Lo que era imposible a la ley, por cuanto estaba reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y como víctima del pecado, condenó el pecado en la carne, para que la justicia de la ley se realizase plenamente en nosotros, los que caminamos no según la carne, sino según el Espíritu* (8,3-4).

Nuevos elementos diferenciales.—A los elementos de la justificación hasta ahora señalados, o menos relevantes o comunes con la Epístola a los Gálatas, hay que añadir otros más importantes y elevados, que caracterizan la justificación de la Epístola a los Romanos. Dos son los principales: la doble conexión de nuestra justicia con la justicia de Dios y con la justicia del nuevo Adán, Jesu-Cristo. A éstos se agregan otros tres, sólo brevemente apuntados:

la significación de la justicia en el reino de Dios, su carácter sagrado de santidad y su expresión en el simbolismo bautismal. Completaremos esta serie recogiendo varios rasgos dispersos en la Epístola, referentes al triple estadio de la justificación.

La justicia de Dios en nuestra justificación.—Lo que había enunciado al proponer el tema de la Epístola, es a saber, que en el Evangelio se revela la justicia de Dios (1,17), lo desarrolla San Pablo magníficamente en el capítulo 3 (21-26): *Mas ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, abonada por el testimonio de la ley y de los profetas; pero una justicia de Dios mediante la fe de Jesu-Cristo, para todos y sobre todos los que creen, pues no hay distinción. Porque todos pecaron, y se hallan privados de la gloria de Dios; justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que se da en Cristo Jesús, al cual expuso Dios como monumento expiatorio, mediante la fe en su sangre, para demostración de su justicia, a causa de la tolerancia de los pecados pasados, en el tiempo de la paciencia de Dios, para la demostración de su justicia en el tiempo presente, a fin de mostrar ser El justo y quien justifica al que radica en la fe en Jesús.* La plenitud pletórica de este pasaje, verdadero punto de arranque y síntesis maravillosa de la Teología de San Pablo, exigiría un libro entero para su declaración. Mas no se necesita tanto para poner de relieve lo que ahora nos interesa: que nuestra justicia es efecto y participación de la justicia de Dios.

Ante todo, es de notar la junta paradójica de dos elementos antitéticos: la gracia y la justicia. Es que la redención de Cristo, por la cual somos justificados, es a la vez efecto de la gracia o del amor de Dios y obra de justicia. La gracia es el principio de la redención; la justicia es su esencia. Cualquiera de estos dos elementos que se suprima queda mutilada la redención de Cristo.

El relieve de la justicia en este pasaje salta a la vista. Hasta cinco veces se menciona la justicia de Dios, y dos veces nuestra justificación. Pero ¿qué significa aquí la justicia de Dios? Pese a todas las discusiones o vacilaciones, nacidas de prejuicios, el mismo San Pablo lo dice categóricamente al afirmar que Dios es *justo y justificante.* Si Dios es *justo, justicia de Dios* no puede ser sino la justicia inmanente con que Dios es justo. Y si Dios es *justificante, justicia de Dios* no puede ser sino la justicia eficiente con que Dios justifica al creyente. Esto es claro. Ya no lo es tanto el modo con que esta doble justicia de Dios obra nuestra justificación. Examinemos atentamente las palabras del Apóstol, sin escandalizarnos de las obras de Dios y sin atenuarlas con inoportunos docetismos.

Que la justicia de Dios castiga nuestros pecados es evidente a quien no quiera cerrar los ojos a la luz. Y los castiga hasta con ostentación y con alarde: *para demostración de su justicia,* que parecía quedar comprometida *a causa de la tolerancia de los pecados pasados, en el tiempo de la paciencia de Dios.* Y los castiga en nosotros y los castiga en Cristo: en nosotros, en cuanto estábamos incorporados a Cristo; y en Cristo, en cuanto Cristo, por manera tan

inefable como verdadera, nos tenía encerrados en sí. Nuestros pecados eran para Cristo pecados ajenos; pero Cristo quiso apropiárselos y tomar sobre sí su tremenda responsabilidad. Maravillosamente dijo de Cristo San Agustín que «fuit delictorum susceptor, sed non commissor» (ML 36,849). Admiremos y adoremos los misterios del amor divino, pero no nos escandalicemos de ellos. Si nunca se muestra tan excelsa la gloria de Cristo como cuando más se humilla por nosotros, también podemos decir que nunca aparece tan esplendorosa la incontaminable santidad del Redentor como cuando se digna tomar sobre sí el pecado de la humanidad prevaricadora. Y al tomar sobre sí nuestros pecados, se presenta ante la justicia de Dios como *víctima por el pecado* (8,3), y como tal, recibe en sí por nosotros, y nosotros recibimos en El, la sanción justamente merecida por el pecado. Y al recibir la sanción, nosotros en Cristo dimos plenaria satisfacción a la justicia de Dios; y una vez satisfecha la justicia de Dios, quedamos justificados. Dios *justo* ha acreditado ya su justicia inmanente; ahora toca a Dios *justificante* ejercer en nosotros su justicia eficiente, comunicándonos su justicia. La misma gracia que le había movido a darnos un Redentor, que en representación nuestra diese satisfacción a su justicia, le impulsa también a hacernos participantes de su misma justicia, es decir, a crear en nosotros una justicia que fuera imagen y como reproducción de su justicia. Suponer que esta justicia, obrada por Dios en nosotros, es una sombra o ficción de justicia que nos deja tan pecadores como antes de recibirla, como imaginaron los protestantes, es un docetismo intolerable, tan indigno de Dios y de Cristo como contrario a las más categóricas declaraciones del Apóstol. ¡Menguada potencia la de la justicia de Dios y menguado valor el de la sangre de Cristo si no produjeran en el hombre sino esa quimera de justicia imputada! Cristo crucificado, monumento expiatorio en su sangre, expuesto por Dios ante el cielo y la tierra para demostración de su justicia, ¿había de simbolizar y exhibir solamente el desbordamiento de la justicia vengadora, y no el de su justicia benéfica y justificante? La potencia de Dios, gobernada por su sabiduría e impulsada por su amor, no había de hacer alardes y derroches para crear sombras vanas.

La justicia del nuevo Adán en nuestra justificación.—Conocido es el pasaje del capítulo 5 (12-21), en que el Apóstol, comparando a la vez y contraponiendo a Cristo con Adán, muestra que, como el pecado de Adán fue juntamente pecado de toda la humanidad, en él representada, así la justicia de Cristo fue también justificación de todos los hombres, en El incorporados. Este pasaje suele aducirse para demostrar la existencia y naturaleza del pecado original; mas para San Pablo la obra funesta de Adán no es más que un punto de comparación; lo que él pretende principalmente declarar es la acción justificadora de Cristo. Para abreviar, reproduciremos solamente las expresiones más significativas y terminantes, suficientemente claras además. Dice, pues: *Por la obra de justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida. Pues...*

por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos (18-19). Mas para que no se creyera que la acción de Cristo, amoldando o acomodando su eficacia a la de Adán, se reducía simplemente a neutralizarla, advierte San Pablo: *Si por el delito de uno solo reinó la muerte por culpa de este solo, mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por uno solo, Jesu-Cristo* (17). Se impone otra vez la reflexión. La obra funesta de Adán fue una realidad. ¿La obra bienhechora de Cristo se había de reducir a una ficción irreal? ¿Podía sobrepujar, como afirma el Apóstol, o siquiera contrarrestar a la terrible eficacia del pecado una justicia postiza y falsamente imputada? ¿Qué hubiera dicho San Pablo si los judaizantes hubieran rebajado de tan indigna manera la persona y la obra del nuevo Adán?

Con la acción de Adán y de Cristo guarda estrecha conexión la antítesis entre *hombre viejo* y *hombre nuevo*. El *hombre viejo* es la humanidad degenerada, herencia del viejo Adán, inficionada por el pecado original y vehementemente inclinada al pecado actual; el *hombre nuevo* es la humanidad rehabilitada, creación del nuevo Adán, justificada del pecado original y actual y capacitada para las obras de justicia. En la Epístola a los Romanos solamente se menciona el *hombre viejo: Nuestro hombre viejo fue con El crucificado, para que sea destruido el cuerpo del pecado* (6,6). La mención explícita del *hombre nuevo* queda reservada a las Epístolas de la cautividad.

Relacionando y como entroncando nuestra justicia con su excelso origen, la justicia del nuevo Adán y la justicia del mismo Dios, nos ha revelado el Apóstol su gloriosa nobleza. Otros rasgos, aunque menos salientes, le dan nuevo realce.

Justicia y santidad.—Santidad es la limpieza consagrada a Dios. El hombre justificado por la sangre de Cristo, purificado ya de sus pecados, queda dispuesto para entrar en contacto con Dios. Escribe San Pablo: *Como [antes] entregasteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y a la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros como esclavos a la justicia para la santidad... Libertados del pecado y esclavizados a Dios, tenéis vuestro fruto en la santidad* (6,19-22). Y más adelante añade: *Os recomiendo ... que presentéis vuestros cuerpos como víctima viviente, santa, agradable a Dios, que ha de ser vuestro culto espiritual. Y no os amoldéis a ese mundo, antes transformaos con la renovación de vuestra mente* (12,1-2).

La justicia en el reino de Dios.—Dice el Apóstol: *No es el reino de Dios comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo* (14,17). Estas significativas palabras son compendio a la vez e ilustración de aquellas otras que encabezan el capítulo 5: *Justificados, pues, en virtud de la fe, mantengamos la paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien... nos gozamos estribando en la esperanza de la gloria de Dios... Porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo.* La *justicia,* con que somos *justificados,* obra en nosotros la *paz* y

reconciliación con Dios, a la cual sigue el *gozo* en el *Espíritu Santo;* y en esto está la esencia misma del reino de Dios. La importancia de estos dos textos, sea dicho de paso, está en que conectan la Teología de San Pablo con la Teología de los Sinópticos, cuya idea madre es el reino de Dios.

La justificación simbolizada en el bautismo.—Es singularmente bello el simbolismo bautismal con que el Apóstol representa la justificación del creyente. Dice a los Romanos, como recordándoles una cosa ya sabida: *¿Ignoráis acaso que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Así que fuimos sepultados juntamente con El por el bautismo en orden a la muerte, para que, como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos* (6,3-4). El rito primitivo del bautismo por inmersión sugiere al Apóstol la idea de muerte y sepultura. Pero esta muerte y sepultura sacramental, por la cual queda muerto y sepultado el hombre viejo, es para el creyente, como para Cristo su muerte y sepultura, el punto de partida y el principio de resurrección y vida nueva; resurrección y vida que no son sino la *justificación de vida* (5,18), que el creyente adquiere por su incorporación *en Cristo Jesús.*

Triple estadio de la justificación.—Quedaría incompleta y expuesta a ser falseada la noción de justificación si no se notasen y distinguiesen los diferentes estadios que en su proceso histórico recorre sucesivamente. A tres principalmente pueden reducirse estos estadios, que podemos denominar, a lo menos para entendernos, *radical, formal* y *consumado.* Tal vez de la confusión de estos tres estadios se ha originado el concepto errado de los protestantes, antiguos y modernos, acerca de la justificación. San Pablo no declaró en un solo texto este triple estadio de la justificación; pero el cotejo de diferentes textos pone de manifiesto inequívocamente su pensamiento. Recojamos estos textos dispersos.

Sobre la justificación *radical,* que se realizó en la muerte y por la muerte del Redentor y recayó sobre la humanidad entera globalmente considerada, dice el Apóstol: *Siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo* (5,10). Con mayor precisión y claridad escribe a los Corintios: *Dios nos reconcilió consigo por mediación de Cristo..., como que Dios en Cristo reconciliaba el mundo consigo, no tomándole a cuenta sus delitos* (2 Cor. 5,18-19).

Pero esta justificación inicial, si justificó radical o virtualmente a la humanidad, no alcanzó a los hombres individual o personalmente considerados, cuya justificación *formal* o actual se realiza normalmente por la fe y el bautismo. De este segundo estadio escribe el Apóstol a los Romanos: *Uno mismo es el Dios que justificará a la circuncisión en virtud de la fe y a la incircuncisión por medio de la fe* (3,30). El tiempo futuro *justificará* y la intervención de la fe muestran que esta justificación no es la misma realizada de una vez para siempre en el Calvario. Más claramente aún, escribiendo a los Corintios, después de anunciar la reconciliación realizada ya por

Cristo, habla de una nueva reconciliación, que está todavía por realizar: Dios—dice—*puso en nosotros el mensaje de la reconciliación... Os rogamos en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios* (2 Cor. 5,19-20).

El estadio de la justificación formal no es definitivo todavía: a él ha de seguir el de la justificación consumada. Esta consumación importa dos cosas: por una parte, la justificación necesita ser estabilizada o asegurada, sustrayéndose a la posibilidad de reincidir en el pecado; por otra, necesita ser completada con la plena expansión de la vida que la acompaña. Dice el Apóstol a los Romanos: *Nosotros gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción filial, por el rescate de nuestro cuerpo. Porque en esperanza es como hemos sido salvados* (8,23-24). Esta última expresión es reveladora. La salud de Cristo es, sin duda, un hecho pretérito y una realidad presente; pero lo pretérito y lo presente no es más que el comienzo; la mayor y mejor parte está reservada al porvenir: es una salud en perspectiva, toda orientada hacia la eternidad; una salud en flor, cuyo fruto ha de ser la vida eterna (6,22).

La justicia imputada de los antiguos protestantes no es más que la confusión de los dos primeros estadios: de la justificación radical con la justificación formal. La justicia escatológica de los modernos no es sino la confusión de los dos últimos estadios: de la justificación formal con la justificación consumada. Aun cuando no mediaran otras ventajas, era necesaria la distinción de estos tres estadios, para no venir a dar en semejantes extravíos, falsificando el concepto paulino de la justificación.

II. La justificación en las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios

1. *En la Epístola a los Colosenses*

Hay que comenzar constatando un hecho curioso: en toda la Epístola no se menciona una sola vez ni la justicia ni la justificación, ni siquiera el adjetivo masculino *justo;* sólo una vez se habla de *lo justo* (4,1), refiriéndose al salario debido a los jornaleros. ¿Qué se sigue de aquí? ¿Que al tratar de la justificación habrá que prescindir de la Epístola a los Colosenses? No es ésta la consecuencia legítima, dado que, si no se menciona el nombre, se habla de la cosa, que interesa más que el nombre. La consecuencia lógica es otra, y es que los protestantes no enfocaron acertadamente el problema de la salud de Cristo, al concentrarlo en el aspecto jurídico de la justificación. Aun cuando no hubieran falseado lastimosamente su concepto, al darle la desmesurada preponderancia que le dieron, desquiciaron el problema de la salud.

Para orientarnos en el estudio de la Epístola a los Colosenses desde nuestro punto de vista, no necesitamos conocer en sus últimos pormenores las doctrinas malsanas que en ella combate el Apóstol; bástanos saber que eran una extraña amalgama de prácticas judaicas y de especulaciones fantásticas, que se presentaban con el pomposo nombre de filosofía. Con ellas se pretendía dar al hombre lo que la redención de Cristo sola no podía dar: pureza de vida, perfección, plenitud, sabiduría, religiosidad. Semejantes pretensiones indignaron justamente a San Pablo, que con ellas veía rebajarse la persona y la obra del único Redentor. Se trataba, por tanto, de los efectos de la redención en la vida moral y espiritual del hombre, es decir, de la justificación, tomada en su sentido real y plenario. Veamos, pues, lo que sobre la justificación así entendida enseña el Apóstol a los Colosenses.

El hecho de la justificación lo describe en estos términos: *A vosotros, como estuvieseis muertos por los delitos y por la incircuncisión de vuestra carne, [Dios] os vivificó con Cristo, perdonándoos todos los delitos* (2,13). El paso de los delitos al perdón o remisión y de la muerte a la vida es lo que en las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos constituía el hecho de la justificación bajo el doble aspecto jurídico y vital. Habla, por tanto, el Apóstol de verdadera justificación.

Es interesante notar que con la justificación entra el hombre en el reino de Cristo. Dice San Pablo: Dios Padre *nos libertó de la potestad de las tinieblas, y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados* (1,13-14). Con la remisión de los pecados pasa el hombre de la potestad de Satanás al reino de Cristo. Ya hemos notado anteriormente que en la Epístola a los Romanos se presenta la justicia como elemento esencial del reino de Dios. No hay que despreciar este punto de contacto, que es uno de los numerosos indicios internos de la autenticidad paulina de la Epístola a los Colosenses.

Otro contacto, no menos significativo, es la antítesis, sólo iniciada en la Epístola a los Romanos, entre el hombre viejo y el hombre nuevo, que ahora adquiere su pleno desenvolvimiento. Dice así: *Mortificad, pues, vuestros miembros terrenos..., ya que os habéis despojado del hombre viejo con sus fechorías, y revestido del nuevo, que se va renovando, en orden al pleno conocimiento, conforme a la imagen del que lo creó* (3,5.9-10). Según esto, justificarse es despojarse del hombre viejo para revestirse del nuevo. Pero esta novedad no es algo fijo y estabilizado, que pueda envejecer, sino una constante y creciente renovación. Esta renovación no se desenvuelve solamente en el orden moral, sino también en el orden intelectual, como que tiene por objetivo llegar al pleno conocimiento o, según la fuerza de la expresión original (εἰς ἐπίγνωσιν) a una *gnosis* superior y trascendente. Y el modelo o ideal del hombre nuevo es el mismo Dios, que lo creó, a cuya imagen se va progresivamente amoldando.

Otro carácter de la justificación es la plenitud, contrapuesta a la vacuidad de los rudimentos enseñados por los filosofantes de Colosas. Escribe el Apóstol: *Mirad no haya quien os arrebate como presa so color de filosofía y vana falacia conforme a la tradición de los hombres, según los rudimentos del mundo, y no según Cristo. Por-*

que en El mora de asiento toda la plenitud de la deidad corporalmente, y vosotros en El estáis cumplidamente llenos (2,8-10). Al imaginario *pleroma* o plenitud que buscaban aquellos soñadores por medio de una filosofía, que no era sino una vana falacia, humana, mundana, rudimental, contrapone el Apóstol la plenitud de Cristo, en quien reside todo el *pleroma* de la deidad soberana real y verdaderamente, de la cual plenitud participan cumplidamente los creyentes.

En la justificación así entendida distingue aquí San Pablo, más claramente aún que en la Epístola a los Romanos, los tres estadios antes notados. El *inicial* o *radical*, cuando escribe: Dios os *vivificó con Cristo, perdonándoos todos los delitos, borrando el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria, y la quitó de en medio clavándola en la cruz* (2,13-14). El estadio *formal*, cuando dice a los Colosenses: Fuisteis *sepultados con Cristo en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados mediante la fe en la poderosa acción de Dios, que le resucitó a El de entre los muertos* (2,12). El definitivo y *consumado*, cuando añade: *Porque moristeis, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo se manifestare, que es vida vuestra, entonces también vosotros seréis con El manifestados en gloria* (3,3-4). Pero lo más característico de la Epístola a los Colosenses es que los tres estadios aparecen juntos en un solo pasaje. *Tuvo a bien Dios*—dice—... *reconciliar por medio de Cristo todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz... Y a vostros, que erais un tiempo completamente extraños y enemigos en vuestro pensamiento por las malas obras, ahora, con todo, os ha reconciliado en el cuerpo de su carne por medio de la muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprensibles en su acatamiento, con tal que permanezcáis cimentados y estables en la fe e inconmovibles de la esperanza del Evangelio que oísteis* (1,19-23).

A la justificación sigue, según el Apóstol, la vida justa, que enlaza, por así decir, el segundo estadio con el tercero. Es maravillosa la pintura que hace San Pablo de esta vida cristiana, cuyos altísimos ideales de perfección son capaces de avergonzar nuestra tibieza. *No cesamos de rogar por vosotros y pedir que alcancéis el pleno conocimiento de su voluntad, en toda sabiduría e inteligencia espiritual, a fin de que sigáis una conducta digna del Señor, puesta la mira en agradarle enteramente, fructificando en toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios, fortalecidos con toda fortaleza según el poder de su gloria en orden a adquirir toda paciencia y longanimidad con gozo, haciendo gracias al Padre...* (1,9-12). ¡Se ve que reflejaba el pensamiento de San Pablo aquel *pecca fortius* del heresiarca sajón! Añadía el Apóstol: *A Cristo anunciamos, amonestando a todo hombre y enseñando a todo hombre en toda sabiduría, para presentar a todo hombre perfecto en Cristo* (1,28). ¡Con qué énfasis encarece que la perfección cristiana es para *todo hombre!* A todos exhorta, cuando agrega: *Así, pues, si resucitasteis con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; aspirad a las cosas de arriba, no a las que están sobre la tierra* (3,1-2). ¡Y qué efervescencia espiritual suponen en los fieles estas palabras!: *La palabra de Cristo more en vosotros opulentamente, en toda sabiduría; enseñándoos y amonestándoos unos a otros, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando con hacimiento de gracias en vuestros corazones a Dios. Y todo cuanto hiciereis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, haciendo gracias a Dios Padre por mediación de El* (3,16-17).

Tal es la idea de la justificación en la Epístola a los Colosenses, que, aunque sustancialmente idéntica a la de las Epístolas anteriores, ofrece, con todo, algunas novedades, principalmente los dos rasgos de *plenitud* y *hombre nuevo.* Mas, fuera de éstos, existen otros elementos nuevos, que conviene señalar.

El más saliente de todos es el carácter o tonalidad intelectual o, si se quiere, trascendente de la justificación. Como los *intelectuales* de Colosas habían trasladado el problema de la justificación del plano jurídico al de la filosofía moral y religiosa, nada tiene de extraño que el Apóstol, fiel a su consigna de hacerse todo a todos, aceptase la lucha en este terreno y opusiese filosofía a filosofía e intelectualismo a intelectualismo. Por esto en toda la Epístola encarece y promete a los Colosenses la sabiduría y les desea que alcancen *toda la riqueza de la plena convicción de la inteligencia, hasta llegar a un pleno conocimiento del misterio de Dios,* [*que es*] *Cristo, en el cual se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos* (2,2-3). Hoy San Pablo no hubiera reprobado el magnífico desarrollo que va tomando la ciencia de la espiritualidad cristiana. El sano intelectualismo ha sido siempre el distintivo de la Teología católica. De ahí la importancia de Santo Tomás de Aquino.

No menos que el intelectualismo resalta en la Epístola a los Colosenses la intensa tonalidad cristológica de la justificación. Cierto que San Pablo, que hacía gala de no querer saber otra cosa que Jesu-Cristo, no conoce otra justificación que la que proviene de la sangre y de la fe de Jesu-Cristo; pero no es menos cierto que en esta Epístola, cuya idea básica es precisamente la primacía de Jesu-Cristo, recalca el Apóstol con singular insistencia y ahínco que la justificación, bajo todos sus aspectos, no se concibe sino en función de Jesu-Cristo. Si la justificación es remisión de los pecados, no se obtiene tal remisión sino en Cristo Jesús (1,13-14); y si es vivificación, no lo es sino por ser participación de la vida misma de Cristo (2,13); y si es plenitud, no lo es sino por derivación de la plenitud soberana de Cristo (2,8-10); y el reino adonde hemos sido trasladados con ella es el reino de Cristo (1,13); y el hombre nuevo con que en ella hemos sido revestidos es el mismo Jesu-Cristo; *donde* —como magníficamente escribe el Apóstol—*no hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino todas las cosas y en todos Cristo* (3,11). *Cristo todas las cosas:* hermosa expresión sintética de lo que el mismo Pablo había escrito a los Corintios: *Sois lo que sois en Cristo Jesús, el cual fue hecho por*

Dios para nosotros sabiduría, y también justicia, santificación y redención (1 Cor. 1,30).

Otro rasgo, finalmente, tal vez más curioso, distingue la justificación declarada a los Colosenses, y es cierta superación, en el sentido que modernamente suele darse a esta palabra. Un caso concreto de esta superación merece consignarse. En la Epístola a los Gálatas, a los judaizantes que decían: *Si no os circuncidáis..., no podéis ser salvos* (Act. 15,1), replica San Pablo, repeliendo crudamente toda idea de circuncisión: *Mirad, yo, Pablo, os digo que, si os circuncidáis, Cristo de nada os aprovechará* (Gál. 5,2). En la Epístola a los Romanos ya admite cierta circuncisión espiritual, *la circuncisión del corazón, en espíritu y no en letra* (Rom. 2,29). En la Epístola a los Colosenses, perdidos ya los escrúpulos, dice resueltamente: *En Cristo también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha por mano de hombre, con eliminación del cuerpo de la carne, con la circuncisión de Cristo* (2,11). Como se ve, el concepto de circuncisión ha seguido un proceso de superación. Y la circuncisión de Cristo no es otra cosa que la justificación.

No sólo en los diferentes aspectos y estadios de la justificación hemos hallado siempre a Cristo, sino que estos tres rasgos distintivos se resuelven también en Cristo. La justificación anunciada a los Colosenses puede, por tanto, expresarse con esta fórmula: justificación en Cristo Jesús.

2. *En la Epístola a los Efesios*

Como en la Epístola a los Romanos, también en la Epístola a los Efesios el Apóstol, dejando el tono batallador, expone con amplitud y serenidad las bendiciones celestes de los hombres en Cristo Jesús. Sin perder enteramente de vista a los falsos doctores de Colosas, levanta sus ojos para contemplar el misterio de Cristo, cuyas divinas magnificencias nos revela. Y entre estas magnificencias ocupa lugar preferente la justificación de los fieles en Cristo Jesús.

El orden exige que primeramente señalemos los elementos comunes de la Epístola a los Efesios, así con el grupo Gálatas-Romanos como con la Epístola a los Colosenses; sobre este fondo común resaltarán mejor los rasgos característicos de la justificación propuesta a los Efesios.

A) *Elementos comunes con Gálatas-Romanos.*—Comenzando por el hecho de la justificación, concebida como perdón y remisión de los pecados, escribe el Apóstol: *En Cristo tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados* (1,7). *Dios en Cristo os perdonó a vosotros* (4,32). Cristo anuló la ley mosaica, muro de división entre judíos y gentiles, para *reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz* (2,16).

La remisión y reconciliación andan acompañadas de una infusión de vida nueva: *Dios, rico como es en misericordia, por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos vivificó con la vida de Cristo* (2,4-5).

Con la justificación va también unida la filiación adoptiva. Dios, dice San Pablo, *nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesu-Cristo* (1,5). Y lo que decretó eternamente lo cumplió en el tiempo. Por esto añade el Apóstol: *Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios* (2,19). Porque no hay sino *un solo Dios y Padre de todos* (4,6), *de quien toma su nombre toda familia en los cielos y en la tierra* (3,15).

El aspecto pneumatológico es más rico que en las precedentes Epístolas. Como en éstas, el Espíritu Santo está relacionado con la paternidad de Dios y con nuestra filiación adoptiva: *Pues por Cristo tenemos abierta la entrada... en un mismo Espíritu al Padre* (2,18). Pero, además, es como el vínculo de unidad y el principio vital del Cuerpo Místico de Cristo; pues, como con frase lapidaria dice San Pablo, no hay sino *un solo cuerpo y un solo Espíritu* (4,4); que es lo que había escrito a los Corintios: *Porque en un solo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados en razón de formar un solo cuerpo* (1 Cor. 12,13). Mas sobre todo, el Espíritu es como el sello o la marca de la justificación, pues *fuisteis sellados con el Santo Espíritu de la promesa* (1,13); en consecuencia, *no contristéis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis marcados para el día del rescate* (4,30). Luego sacaremos la consecuencia de este carácter del Espíritu Santo.

Que la justificación se verifique por medio de nuestra incorporación en Cristo, huelga demostrarlo, dado que la Epístola a los Efesios es por antonomasia la Epístola del Cuerpo Místico. Sólo recogeremos aquella expresión que sintetiza toda la Epístola, es a saber, que el gran misterio de Dios y de Cristo, el consejo arcano de su voluntad, se cifraba en *recapitular todas las cosas en Cristo* (1,10).

También el aspecto sagrado de la justificación, es decir, la santidad, alcanza suficiente relieve en la Epístola a los Efesios. Dios, dice San Pablo, *nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia* (1,4). Es digna de notarse la precisión de las palabras. Como antes hemos advertido, la santidad consta esencialmente de dos elementos: uno, como material, que es la limpieza inmaculada; otro, como formal, que es su relación o contacto con Dios. Estos dos elementos aparecen en la expresión *inmaculados en su presencia*, que son, por tanto, como una exacta definición de la palabra precedente *santos*. Esta misma santidad, con sus dos elementos esenciales, la hallaremos luego en otro pasaje más característico.

Reaparece también en nuestra Epístola la idea de *nueva creación*, enunciada en las Epístolas a los Gálatas y segunda a los Corintios: *Porque de Dios somos hechura*—ποίημα, dice el texto original, que bien pudiera traducirse *poema*—, creados en Cristo Jesús a base de obras buenas, que preparó Dios de antemano para que caminásemos con ellas (2,10).

Estas obras buenas se presentan como fruto de la justicia, que, como en la Epístola a los Romanos, se presenta bajo la imagen de la luz. Hermosamente escribe el Apóstol: *Erais un tiempo tinieblas;*

mas ahora luz en el Señor. Caminad como hijos de la luz—porque el fruto de la luz consiste en toda bondad y justicia y verdad—, examinando y discerniendo qué cosa sea agradable al Señor; y guardaos de tener parte en las obras infructuosas de las tinieblas (5,8-11. Cf. Rom. 13,12-14).

B) *Elementos comunes con la Epístola a los Colosenses.*—Además de la afinidad general entre las dos Epístolas gemelas por su intensa tonalidad cristológica, a cuatro pueden reducirse los principales rasgos comunes a entrambas: la imagen del hombre nuevo, la plenitud, la efervescencia espiritual y la intelectualidad.

La imagen del *hombre nuevo* ofrece en la Epístola a los Efesios una particularidad importante, que es su conexión con la justicia. Dice el Apóstol: *Vosotros... en Cristo fuisteis amaestrados... a despojaros, respecto de vuestra vida precedente, del hombre viejo, que se corrompe siguiendo las concupiscencias de la seducción, y a renovaros en el espíritu de vuestra mente y revestiros del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad* (4,20-24). Ya antes, hablando de la incorporación de la gentilidad a Israel, había dicho que Cristo quiso *hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo* (2,15). Es digna de notarse la manera como concibe San Pablo esta incorporación. En ella no sólo los gentiles dejan de ser gentiles, sino también los judíos dejan de ser judíos; más aún: dejan de ser dos distintos, para convertirse y fundirse en uno solo, que los absorbe a entrambos, identificándolos consigo y haciendo de ellos un solo hombre nuevo, que no es sino el mismo Cristo. ¡Hermosa superación, por la cual Cristo, introduciéndose en las dos fracciones irreductibles de la humanidad, hace que ésta, unificada y realzada, se transforme en una nueva humanidad!

También la plenitud alcanza en la Epístola a los Efesios mucho mayor relieve. Escribe el Apóstol: Ruego por vosotros al Padre, *para que os conceda, según las riquezas de su gloria, que seáis firmemente corroborados por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, arraigados y cimentados en la caridad, a fin de que seáis capaces de comprender, con todos los santos, qué cosa sea la anchura, y longitud, y profundidad, y alteza, y de conocer, cosa que sobrepuja todo conocimiento, la caridad de Cristo, para que seáis colmados de toda plenitud, cuyo blanco [y límite] sea la plenitud [misma] de Dios* (3,16-19). ¡Plenitud cuyo tope no es otro que la plenitud de Dios! Poco después declara esta plenitud del Cuerpo Místico de Cristo en función de la plenitud propia de la Cabeza. Todas las gracias, dice, repartidas a los santos, tienen por objeto *la edificación del cuerpo de Cristo hasta que todos juntos lleguemos a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo* (4,12-13).

La efervescencia espiritual se declara como efecto de la plenitud del Espíritu Santo. *Llenaos*—dice—*del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos e himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre en el nombre de nuestro Señor Jesu-Cristo* (5,18-20). El principio de la efervescencia, que para los Colosenses era *la palabra de Cristo* (3,16), es para los Efesios la plenitud del Espíritu. Es que, si vale la frase, la Epístola a los Colosenses es más intelectual; la Epístola a los Efesios, más espiritual.

No ha desaparecido, empero, de ésta la tonalidad intelectual. Ruego a Dios por vosotros, dice San Pablo, que *os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación* (1,17-18).

En conclusión: exceptuando el tono intelectual, mucho más marcado en la Epístola a los Colosenses, los demás elementos comunes alcanzan mayor relieve en la Epístola a los Efesios, la cual, además, contiene otros elementos, apenas insinuados en aquélla, cuales son principalmente la justicia y la santidad, la acción del Espíritu y la filiación adoptiva.

C) *Rasgos más característicos de la Epístola a los Efesios.*—Aunque menos saliente o importante, hay que mencionar en primer lugar, como rasgo característico de la Epístola a los Efesios, la integridad y amplitud de su doctrina sobre la justificación. Combinando los rasgos propios del grupo Gálatas-Romanos con los de la Epístola a los Colosenses, nos da el Apóstol, escribiendo a los Efesios, una noción más completa y cabal de la justificación bajo todos sus aspectos principales.

Pero el rasgo, sin duda, más saliente, en harmonía con el carácter de toda la Epístola, es el aspecto eclesiológico de la justificación. No por ser tan conocidas son menos asombrosas las palabras del Apóstol, condenación categórica de todas las aberraciones protestantes: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacer parecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada* (5,25-27). De la plenitud doctrinal de estas palabras, imposible de agotar en un breve comentario, sólo unos pocos rasgos recogeremos, que hacen a nuestro propósito. Habla el Apóstol de la justificación (cuyos tres estadios se insinúan), presentándola como santificación (cuyos dos elementos se precisan), y más concretamente como santificación social o corporativa, cuyo origen se repone en el amor y en la redención de Cristo y cuyo momento decisivo se coloca en el bautismo (cuya definición se formula). Con semejante santificación, la Iglesia puede parecer ante el divino Esposo como esposa gloriosa, es decir, radiante de belleza, santa e inmaculada. Jamás había expresado San Pablo tan profunda y estéticamente la radical transformación o divina transfiguración que la justificación obra en el hombre.

Pero hay más aún. Esta santificación la presenta el Apóstol como

función de la capitalidad de Cristo. Conviene destacar este punto, acaso el más característico de la Epístola a los Efesios. De la incorporación de los hombres en Cristo había hablado ya San Pablo escribiendo a los Gálatas y a los Romanos; pero de la capitalidad de Cristo sólo habla en las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios, tres veces en cada una de ellas (Col. 1,18; 2,10; 2,19; Ef. 1,22; 4,15; 5,23). Pero con una diferencia, desde nuestro punto de vista, esencial. La capitalidad, según Santo Tomás (3 q.8 a.1 c), consta de tres elementos: la primacía, la perfección y el influjo vital. Ahora bien, de los tres textos a los Colosenses, los dos primeros hablan de la primacía de Cristo como cabeza; sólo el tercero insinúa levemente su influjo vital. En cambio, de los tres textos a los Efesios, los dos últimos, por lo menos, expresan el influjo vital de la Cabeza sobre todo el Cuerpo Místico. En el segundo dice: *Por la caridad crezcamos en todos sentidos para ser como El, que es la Cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, bien concertado y trabado, gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su plena formación en virtud de la caridad* (4,15-16). En el tercero añade: *Cristo es cabeza de la Iglesia, Salvador El de su cuerpo... Porque nadie jamás aborreció su propia carne, sino que la mantiene y regala: como Cristo también a la Iglesia, puesto que somos miembros de su cuerpo* (5,23.29-30). En función de esta capitalidad activa o eficiente, la justificación es la santificación vital que los miembros reciben de la Cabeza, a la cual se adhieren por la fe y el bautismo.

Otro rasgo característico, muy importante bajo otro aspecto, es el de la gracia santificante, casi en el sentido técnico de la Teología católica, que, acaso por primera vez, aparece en la Epístola a los Efesios. Dice San Pablo que Dios nos bendijo conforme a su predestinación *para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos agració en el Amado, en el cual tenemos la redención por su sangre; la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia, que derramó en nosotros hasta rebosar...* (1,6-8). Dos veces menciona San Pablo la *gracia*: la *gracia con la cual nos agració* y la *gracia que derramó en nosotros;* tanto en una como en otra, la palabra misma *gracia* significa o bien la liberalidad de Dios, que nos favorece con sus dones, o bien los dones que provienen de la liberalidad de Dios. El primer sentido (o matiz) cuadra mejor a *la gloria de su gracia;* el segundo, a la *gracia que derramó.* No hay que buscar, pues, el sentido de gracia santificante en la palabra *gracia;* donde ha de buscarse tal vez es en el verbo *agració* (ἐχαρίτωσεν). El verbo χαριτόω significa *agraciar* en el doble sentido de *favorecer* o de hacer *grato y amable* (con el matiz de *plenitud* expresado por la desinencia -όω). Si en la frase que analizamos *agració* significa simplemente *favoreció,* no hay que buscar en el verbo el sentido de gracia santificante; pero si significa *hizo gratos* (o *amables),* entonces la *gracia* implícita en el verbo *agració* no puede ser sino la gracia santificante, que

no es sino la *gratia gratum faciens.* Ahora bien, creemos que este sentido, posible, es el que mejor cuadra con el contexto. Tres razones nos inducen a ello. Primera: lo insólito del verbo, que no se halla en todo el Nuevo Testamento sino dos veces: en este lugar y en Lc. 1,28, en que el participio del perfecto pasivo κεχαριτωμένη se aplica a la Virgen María. Para expresar el sentido de *favorecer* tenía San Pablo a la mano el verbo περισσεύω, que tantas veces emplea, y lo usa inmediatamente después, y que era más apto para expresar la plenitud desbordante del favor o beneficio. Segunda: la expresión igualmente insólita del complemento *en el Amado,* que es una manifiesta alusión a la voz del Padre en el bautismo y en la transfiguración del Salvador, y significa, por tanto, el Hijo, en quien el Padre tiene todas sus complacencias. Y si así es, *ser agraciado en el Amado* es lo mismo que ser en El y por El objeto del divino agrado, que es propio de la gracia santificante. Tercera: *la remisión de los pecados;* que luego se menciona, es suprimir con el pecado el impedimento de las complacencias divinas en nosotros. Es, consiguientemente, muy probable que el verbo *agraciar* equivalga en términos teológicos a *infundir la gracia santificante, que nos hace gratos y amables a Dios.*

Conclusión

Si queremos concretar los resultados de nuestra investigación, la primera conclusión, y la más importante, es la unidad sustancial del concepto de justificación en las cuatro Epístolas que hemos examinado. Y esta unidad de doctrina es uno de tantos indicios internos que delatan la identidad de autor. No se trata de plagios superficiales, tan fáciles de descubrir como de cometer, sino de la continuidad de un mismo pensamiento que se domina y se expresa con la libertad de quien maneja bienes propios.

Pero en esta continuidad de pensamiento hemos constatado un desenvolvimiento progresivo, motivado por el choque con la realidad. El problema dominante en el grupo Gálatas-Romanos es el contraste entre la ley y la fe; en el grupo Colosenses-Efesios, el conflicto entre la gnosis y la revelación, o, en términos más modernos, entre la Teosofía y la Teología. De ahí el carácter más jurídico de la justificación en el primer grupo, más intelectual o vital en el segundo; o, si se quiere, más judaico o romano en el primero, más helénico en el segundo. Si tanto en el uno como en el otro es la justicia que se alcanza por Cristo y en Cristo, es decir, por la redención de Cristo y por la incorporación en Cristo, no puede, empero, dudarse que el influjo vital de Cristo como cabeza en los miembros de su Cuerpo Místico es más hondo en el segundo grupo que en el primero. Si la justificación de Gálatas-Romanos puede llamarse simplemente cristiana, la de Colosenses-Efesios podría denominarse cristológica.

Mas en una y otra fase, la justificación se presenta como el efec-

to principal en el hombre de la redención de Cristo y de su capitalidad. Los justos son aquellos en quienes se logra de hecho el fruto de la sangre redentora y los que con toda verdad y propiedad pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo. La justicia, colocada entre los dos extremos, de la fe y de la salud, es el principio de las obras justas, a las cuales se promete la vida eterna: fe, justicia, vida, admirablemente combinadas en aquel texto de Habacuc (2,4), predilecto de San Pablo: *El justo vivirá por la fe* (Rom. 1,17; Gál. 3,11; Heb. 10,38). Si la justicia es hija de la fe, la vida eterna es *la corona de la justicia* (2 Tim. 4,8).

CAPITULO II

La justificación en Rom. 5,16-19

Para hallar en San Pablo el concepto básico de la justificación, ningún pasaje más apto que Rom. 5,16-19. En él, y casi exclusivamente [2], recurre el término de *justificación* [3], conjugado con los de *justicia* y *justo*, doblemente contrapuesto a la *condenación* heredada de Adán y a la *justicia* de Cristo, de donde se deriva nuestra justificación. Además, este pasaje a primera vista parece favorecer las teorías protestantes, antiguas y modernas, sobre la justificación; aunque, bien examinado, en realidad las condena. No será, pues, excesiva la atenta diligencia que pongamos en su estudio.

Seguiremos este orden: 1.º, presentaremos sinópticamente el pasaje, fielmente traducido, para que puedan apreciarse sus numerosos puntos de contacto y correspondencias; 2.º, examinaremos si de él pueden deducirse lógicamente las teorías protestantes; 3.º, por el texto mismo y por su contexto inmediato demostraremos todo lo contrario; 4.º, ensayaremos una exacta exegesis teológica del pasaje, que nos dé el sentido preciso de los términos principales.

[2] *Justificación* = δικαίωσις sólo ocurre en Rom. 4,25, y 5,18.

[3] Al lado del término δικαίωσις, poco frecuente, se halla otro más usado, δικαίωμα, cuyos sentidos podrían distribuirse de la siguiente manera:

I. *Sentido legal:* actuación de la potestad legislativa:
1. Mandamiento justo o de cosas justas = Lc. 1,6; Heb. 9,1; 9,10.
2. Objeto o contenido justo de la ley = Rom. 2,26; 8,4.
3. Acto justo = Apoc. 19,8; Rom. 5,18 (?).
4. Acto que repara la injusticia = Rom. 5,18 (?).

II. *Sentido judicial:* actuación de la potestad judicial:
1. Sentido activo: acto (del juez) absolutorio = Rom. 5,16 (?).
2. Sentido pasivo: estado que sigue (en el reo) a la absolución = Rom. 5, 16 (?).

III. *Sentido intermedio:* actuación legislativa en orden a la judicial:
Decreto, norma de la sentencia judicial, sancionando el delito = Rom. 1, 32; Apoc. 15,14.

I

16 Y no, como por uno que pecó, fue el don:

Porque	17 Pues si	18 Así, pues, como	19 Pues como
la sentencia,	por *el delito*	por *el delito*	por *la desobediencia*
arrancando			
de uno solo,	de uno solo	de uno solo	de un solo hombre
remata	reinó	recae sobre	fueron
		todos los hombres	constituidos
en CONDENACIÓN;	LA MUERTE	LA CONDENACIÓN,	PECADORES
	por culpa		los que eran
	de este solo,		muchos,
mas	mucho más	así también	así también
	los que reciben		
	la sobreabundancia	por la obra	
el don,	de *la gracia*	de *justicia*	por *la obediencia*
	y *del don*		
partiendo			
de muchas ofensas,		de uno solo viene	de uno solo
se resuelve		sobre todos los hombres	serán constituidos
en JUSTIFICACIÓN.	de LA JUSTICIA	LA JUSTIFICACIÓN	JUSTOS
	reinarán		
	en la vida	de vida.	
	por uno solo,		
			los que son muchos.
	Jesu-Cristo.		

Todo el pasaje, en sus términos esenciales, puede resumirse en esta forma:

Por parte de Adán:

16 *La sentencia contra uno — en condenación de todos;*
17 *Por el delito de uno — la muerte de todos;*
18 *Por el delito de uno — la condenación de todos;*
19 *Por la desobediencia de uno — todos pecadores.*

Por parte de Cristo:

16 *El don de Dios — en justificación de todos;*
17 *El don de Dios — es don de justicia para todos;*
18 *Por el acto de justicia de uno — la justificación de todos;*
19 *Por la obediencia de uno — todos justos.*

Como se ve, cuatro veces repite San Pablo el mismo pensamiento o pensamientos conexos. La correspondencia de los términos, o el cotejo de los términos correspondientes, ha de ser, aquí más que nunca, el criterio para aquilatar su exacto sentido. En esta especie de paralelismo cuádruple, sinónimo a la vez y antitético, los miembros paralelos se han de iluminar recíprocamente. Lo que en unos pueda ser oscuro se esclarece a la luz de los otros. El descuido de este criterio elemental podría acarrear graves errores.

II

¿En este pasaje puede apoyarse la justificación forense e imputada de los antiguos protestantes o la justificación escatológica de los modernos?

A primera vista así parece.

Primeramente, la justificación preconizada por San Pablo parece forense y simplemente imputada. Forense: así parecen indicarlo los términos de *delito, sentencia, condenación, justificación,* que gracias a ello adquiere el sentido *de absolución judicial.* Imputada: dado que nuestra justificación procede de la justicia de Cristo, que, no siendo nuestra, solamente se nos imputa como si lo fuese, y nuestra justicia se deriva de la obediencia de Cristo, que se nos imputa como si fuera nuestra. Confírmase además este carácter de mera imputación por la correspondencia antitética de nuestra justificación con la precedente condenación, que no es sino simple imputación del delito de solo Adán.

Por otra parte, aun cuando se demostrase la realidad intrínseca de la justificación, semejante realidad no sería presente o actual, sino futura o escatológica, es decir, reservada al tiempo de la parusía o de la resurrección final. Así parecen demostrarlo los futuros empleados por San Pablo: *reinarán en la vida y serán constituidos justos.*

¿Son eficaces esas razones para probar lo que se pretende?

Primeramente, que nuestra justificación pueda en alguna manera llamarse forense, no ofrecería dificultad si el término *forense* no fuera demasiado humano y, por así decir, grueso. Llámese judicial o, mejor, jurídica, y no tenemos la menor dificultad en admitir tal denominación. Pero es que la disparidad entre católicos y protestantes no reside en la legitimidad de esa denominación, sino en su exclusividad, esto es, en que la justificación sea o no exclusivamente jurídica o judicial o forense; y esta exclusividad ya no se prueba por las palabras de San Pablo, que afirma que nuestra justificación pertenece al orden jurídico, pero no que pertenezca exclusivamente a este orden. Por este lado, pues, no logran los protestantes lo que pretendían.

¿Es meramente imputada la justificación, en el sentido protestante? Precisemos el estado de la cuestión. El problema no está en el hecho mismo de la imputación, sino en la propiedad, que le atribuyen los protestantes, de ser mera imputación, que nada real e interno poduce en el hombre justificado, es decir, que es algo extrínseco, sobrepuesto o postizo, pura ficción jurídica sin ninguna realidad. Aun suponiendo, pues, que San Pablo afirme la imputación, ¿afirma también que semejante imputación es puramente ficticia o irreal? En otros términos, suponiendo que la justificación equivale a *absolución* judicial, ¿afirma San Pablo que tal absolución nada hace en el pecador absuelto? Y esto es lo que debían probar los protestantes, y esto es lo que no prueban, porque no es esto lo que afirma San Pablo.

Y hay que notar aquí una palmaria contradicción en que incurren los protestantes. Mientras que a la condenación derivada de Adán le atribuyen profunda realidad, muchísimo mayor que la que le conceden los católicos, en cambio, a la justificación recibida de Cristo, puramente ficticia, no le dan realidad alguna. Para admitir semejante disparidad habrían de hallar en San Pablo afirmaciones que la apoyasen: habría de afirmar el Apóstol que la obra reparadora de Cristo no equiparaba enteramente a la obra funesta de Adán, sino que le era inferior. ¿Y es esto lo que dice el Apóstol? ¿No dice más bien todo lo contrario?

Por tanto, no prueban los protestantes su doble tesis de una justificación exclusivamente forense y puramente imputada. No pretendemos más por ahora sino constatar que no hallan en San Pablo el menor apoyo para su tesis.

La moderna teoría de la justificación escatológica admite la realidad de la justificación, pero la relega al porvenir, al segundo advenimiento de Cristo. Su argumento es el doble futuro empleado por el Apóstol. ¿Vale semejante argumento? Para lograr su intento, los escatologistas deberían probar dos cosas: que el futuro usado por San Pablo tiene sentido absoluto, y no relativo, y que además se refiere concretamente a la parusía de Cristo. ¿Y han probado estas dos cosas? Sobre todo, ¿existe este doble sentido en los dos futuros empleados por San Pablo? En otras palabras: estos futuros, para tener sentido escatológico, habrían de no poder tener otro sentido razonable u otra explicación plausible. Ahora bien, independientemente del sentido escatológico, estos dos futuros pueden admitir una

explicación satisfactoria. Y doble, para mayor abundamiento. Por una parte, el futuro *serán constituidos justos* puede tener como punto de referencia *la obediencia* de Cristo, respecto de la cual es posterior nuestra justificación. Y esto bastaba. Pero, además, sabido es que los bienes mesiánicos, aun en la parte ya realizada, se denominan frecuentemente *futuros* (τὰ μέλλοντα). Sin ir más lejos (cf. Gál. 3,23; Col. 2,17; Hebr. 2,5; 9,11; 10,1), en este mismo capítulo acaba de decir San Pablo que Adán es el *tipo del futuro* (5,14). Por consiguiente, la justificación, como elemento principal de estos *bienes futuros,* bien puede expresarse por tiempo futuro. Por otra parte, en el futuro *reinarán en la vida,* cuyo sujeto es *los que reciben la justicia,* se pueden hacer dos hipótesis: o se distingue la justicia y la vida o se identifican. En la primera hipótesis, la futurición, que afecta a la vida, nada tiene que ver con la precedente justicia, cuya futurición, por tanto, no se demuestra. En la segunda hipótesis se verán forzados los protestantes a admitir el carácter vital de la justicia y no solamente hermanar, sino fundir en uno solo dos conceptos que ellos tienen por irreductibles e irreconciliables; y el carácter predominantemente y aun exclusivamente forense de la justificación se habrá borrado; y la tan decantada imputación tendrá que aplicarse a una cosa tan incapaz de imputación extrínseca como es la vida.

Consecuencia de todo lo dicho: que ni la justificación meramente imputada ni la escatológica hallan el menor apoyo en el pasaje que estudiamos. Esto, negativamente. Veamos ahora si positivamente podemos demostrar lo contrario.

III

Estudiaremos separadamente, para mayor claridad, los dos problemas principales: el de la justicia real e interna, no ficticiamente imputada, y el de la justicia actual, no escatológica. Y en cada uno de los dos problemas examinaremos primero el texto y luego el contexto inmediato, que, para mayor brevedad, limitaremos casi exclusivamente a los capítulos 5 y 6 de la misma Epístola. Bastará esto, aun con esta limitación, para hacer ver la solidez de la doctrina católica.

Justicia real e interna.—La justificación es el acto (la acción o la forma) por el cual el pecador queda justificado. Esto es evidente; lo que se discute es si la justicia, efecto de la justificación, es real e interna o bien meramente imputada y extrínseca. Para determinarlo, conforme al método antes señalado, hemos de examinar si la justificación, mencionada en los versículos 16 y 18, recibe alguna luz de las expresiones paralelas de los versículos 17 y 19, y también del término antitético *condenación,* mencionada en los versículos 16 y 18 y precisada en las expresiones correspondientes de los versículos 17 y 19.

La expresión del versículo 17 es: *los que reciben la sobreabundancia... del don de la justicia.* Ahora bien, cada uno de los cuatro

términos que componen esta expresión pugna con el concepto de justicia ficticiamente imputada y extrínseca, si ya no se violenta el valor de las palabras. Porque semejante justicia no es propiamente justicia, sino una sombra de justicia; menos aún puede calificarse de don digno de Dios; mucho menos todavía puede hablarse de sobreabundancia de justicia, cuando ni a justicia llega; y muchísimo menos puede decirse que tal justicia se recibe, cuando el justificado propiamente no recibe nada, sino que se queda tan pecador como antes. La justificación, por consiguiente, para que la ponderación de San Pablo no resulte irrisoria, debe ser efectiva e interna. El hombre feo no se embellece por ponerse una careta hermosa, y sería un insulto decirle, para lisonjearle, que con la hermosa careta ha quedado hermoseado.

Menos susceptible aún de ser interpretada en sentido protestante es la otra expresión paralela: *serán constituidos justos,* que recuerda la terminología aristotélica, y en virtud de la cual la justicia se concibe como constitutivo del pecador justificado, es decir, del que por la justicia que recibe deja de ser pecador y queda constituido justo. Con dar el trato de rey al que no es rey no se le constituye rey. Las cosas se constituyen lo que son por los constitutivos de que constan. Constituir justo no puede significar sino hacer realmente justo.

Consideremos ahora la oposición entre justificación y condenación. Esta condenación, explicada en las expresiones paralelas *reinó la muerte* y *fueron constituidos pecadores,* implica el doble reato de culpa y de pena, ambos tristemente reales e internos. Luego la justificación, que se le contrapone, si no ha de ser un juego de palabras, necesariamente ha de ser real e interna. Notemos, en particular, que la frase *fueron constituidos pecadores* expresa el pecado como elemento constitutivo interno del pecador. El mismo valor, por tanto, ha de tener, como antes indicábamos, la frase antitética *serán constituidos justos.* La lógica se impone.

Urge, además, otra consideración. Para que a la justificación se le diera el mismo valor real e interno que se da a la condenación, bastaba que la reparación de Cristo fuera igual y contraria al estrago causado por Adán. El estrago real e interno no podía repararse o contrarrestarse sino con una justificación igualmente real e interna. Pero es el caso que San Pablo no dice que la obra de Cristo deshizo simplemente o neutralizó la obra de Adán, sino que la sobrepujó con incomparable ventaja. Porque dice: *No cual fue el delito, así también fue el don;* y repite: *No como por uno que pecó, fue el don.* ¿Y tendría sentido razonable *la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia,* si a un pecado real se opusiese una justicia irreal y ficticia, si a una condenación devastadora se opusiese una justificación imputada?

Omitimos la razón que suele aducirse, a saber, que, aun tomando la justificación en el sentido minimista de absolución judicial, quedaba comprometida la verdad y aun la seriedad de Dios juez si

tal absolución dejaba al pecador tan atado con los vínculos del pecado como lo estaba antes de ella: como lo sería en lo humano la de un reo que, después de absuelto, quedase encadenado en la cárcel lo mismo que antes de su absolución.

Examinemos ahora el contexto.

Dice San Pablo que con la justificación *fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo..., por quien ahora obtuvimos la reconciliación* (5,10-11). Añade que *fuimos libertados del pecado* (6,18; 6,22). Afirma, sobre todo, que *hemos muerto al pecado* (6,2); que estamos *muertos para el pecado, pero vivos para Dios* (6,11); que hemos de caminar *en novedad de vida* (6,4), *como de la muerte retornados a la vida* (6,13); que tenemos el fruto de la justificación *en la santificación* (6,22); por fin, que *ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús* (8,1). Todas estas propiedades o efectos de la justificación, a saber, la reconciliación con Dios, la liberación del pecado, la muerte al pecado y la vida nueva para Dios, el fruto de la santificación y la inmunidad de toda condenación, verdaderamente no se compadecen con una justificación umbrátil y de pura denominación extrínseca.

Justicia presente o actual.—No menos claramente que la realidad de la justicia resalta su presente actualidad, así del texto que estudiamos como de su contexto inmediato.

En todo el texto existe un vigoroso contraste, paralelo a la vez y antitético, entre Adán, principio del pecado y de la muerte, y Cristo, principio de la justicia y de la vida. La raíz de este hecho, tan real como misterioso, es la no menos real y misteriosa solidaridad o comunión, primero de Adán y luego de Cristo, con toda la humanidad, que cada uno de los dos representa y tiene en sí concentrada o recapitulada. En virtud de esta solidaridad, el pecado de uno es pecado y principio de muerte, y la justicia de uno es justicia y principio de vida para todos los hombres. ¿Cuándo contraen los hombres el pecado y el reato de la muerte? En el momento mismo en que, al ser concebidos, entroncan en el linaje de Adán, es decir, que entran en solidaridad con él. Consiguientemente, por la misma razón, los hombres participan de la justicia de Cristo y se hacen acreedores a la vida eterna en el momento mismo en que entran en comunión o solidaridad con El, en que son a El incorporados. Ahora bien, este momento es el de la justificación por la fe y el bautismo. Luego desde el momento mismo de la justificación participa el hombre actualmente o de presente de la justicia de Cristo. Y vale más esta consideración si se recuerda que para San Pablo, Cristo es principio de justicia más poderosa y eficazmente que lo es Adán del pecado. La afirmación del Apóstol es categórica: *Si por el delito de un solo reinó la muerte por culpa de este solo, mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por un solo, Jesu-Cristo;* donde, si remite para el futuro el reino de la vida eterna, afirma que ya de presente recibe la justicia. La vida eterna es escatológica, pero no la justicia que la precede.

Pasemos ahora al contexto.

Los pasajes antes citados muestran no sólo la realidad, sino también la actualidad de la justicia. De la reconciliación dice San Pablo, como de cosa ya consumada, que *fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo* (5,10), *por quien*—añade—*ahora obtuvimos la reconciliación* (5,11). De la liberación del pecado afirma que estamos ya *ahora liberados del pecado* (6,22). Presente es también la muerte al pecado y la vida para Dios: *haceos cuenta*—dice—*que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios* (6,11); *antes presentaos a vosotros mismos a Dios como de la muerte retornados a la vida* (6,13). A éstos pueden añadirse otros muchos textos. Sirvan éstos de ejemplo: *Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesu-Cristo, por quien hemos obtenido con la fe el acceso a esta misma gracia, en la cual nos mantenemos* (5,12). *La gracia de Dios y la dádiva en la gracia de un solo hombre, Jesu-Cristo, sobreabundó en los que eran muchos* (5,15). *Nuestro hombre viejo fue con El crucificado, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya esclavos del pecado; porque el que murió queda absuelto del pecado* (6,67). *Porque el pecado no dominará sobre vosotros; dado que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia* (6,14). Pero mucho más significativos son otros textos, en que el mismo San Pablo distingue los dos estadios: el de la justificación presente y el de la consumación escatológica. He aquí algunos: *Justificados ahora en su sangre, seremos por El salvados de la cólera. Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con mucha más razón, una vez reconciliados, seremos salvos en su vida* (5,9-10). *Si hemos entroncado en Cristo por lo que es semejanza de su muerte, también entroncaremos en su resurrección* (6,5). *Ahora... tenéis vuestro fruto en la santidad, y el remate la vida eterna* (6,22). Lo que San Pablo separa no tenemos nosotros derecho a confundirlo.

Podemos, pues, concluir que la justificación ni es simplemente imputada, como pretendían los antiguos protestantes, ni tampoco escatológica, como prefieren los modernos, sino que es real y actual. No queda, con todo, agotada con esta doble conclusión la riqueza teológica del pasaje que estudiamos; será, por tanto, conveniente un nuevo estudio, más atento y detenido, que nos permita alcanzar un conocimiento menos somero del pensamiento de San Pablo sobre la justificación.

IV

Antes de proceder a la exegesis del pasaje es necesario un previo estudio filológico de los dos términos correlativos *condenación* y *justificación*.

La voz κατάκριμα (derivada del verbo κατακρίνω = *condenar*) sólo se halla tres veces en todo el Nuevo Testamento, y las tres en

la Epístola a los Romanos: dos en el pasaje que analizamos, otra poco después, en 8,1. Significa *condenación.* Pero la condenación puede concebirse de dos maneras: o como acto del juez, y entonces equivale a *sentencia condenatoria,* o bien como estado del reo, resultante de la sentencia, y equivale a *reato de pena.* Notemos, empero, que estos dos sentidos, lejos de excluirse, se connotan recíprocamente, dado que la sentencia condenatoria crea el reato de pena, y el reato de pena presupone la sentencia condenatoria. No será, con todo, inútil precisar cuál de los dos sentidos tiene en los textos paulinos, por la repercusión que pueda tener en el concepto correlativo de justificación. En 8,1 tiene evidentemente el segundo sentido de reato: *Ninguna condenación, pues, pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús.* Trátase, no de la sentencia pretérita de Dios, sino de sus efectos en los hombres. No es ya tan claro, a primera vista a lo menos, en los versículos 16 y 18 del capítulo 5. No obstante, con un poco de reflexión se descubre también en ellos el sentido de reato. En el 16 dice San Pablo: *La sentencia* (κρίμα) *remata en condenación.* Como aquí la *sentencia* es, en realidad, desfavorable (como determinada por el delito o la desobediencia, de que se habla en los tres versículos siguientes, y, conforme, además, al uso ordinario de San Pablo), equivale, si bien indeterminadamente, a sentencia condenatoria. Por consiguiente, si la expresión no ha de ser tautológica, la *condenación* en que remata la sentencia no puede ser sino su efecto, que es el reato de pena. El mismo sentido parece tener también en el versículo 18, donde se dice que *por el delito... la condenación.* Por de pronto, aquí no se habla explícitamente del juicio de Dios; es, por tanto, menos obvio el sentido de sentencia que el reato. Además, se habla del *delito,* que es la culpa y se halla en el reo; es, por consiguiente, más probable que la condenación se halla también en el reo, como efecto del delito. Estas razones, a base del hecho de que en 8,1 significa reato, parecen indicar que en los tres versículos tiene siempre el mismo e invariable sentido de efecto o resultado de la sentencia condenatoria.

La voz δικαίωμα (derivada del verbo δικαιόω = *justificar)* tiene dos sentidos marcadamente distintos: el *legal* y el *judicial,* y otro mixto o intermedio. En sentido legal está ligado con la función de la potestad legislativa; en el sentido judicial, con la función de la potestad judicial; en el mixto o intermedio se refiere a la potestad legislativa, en cuanto prescribe las normas a que debe atenerse la potestad judicial, y es la ley que sanciona el delito con determinada pena. En el sentido legal presenta cuatro modalidades distintas: 1.ª, puede significar el mandamiento de cosas justas (Lc. 1,6; Hebr. 9,1; 9,10; 2.ª, o bien el objeto o contenido justo de la ley (Rom. 2,26; 8,4); 3.ª, o el acto justo en general (Apoc. 19,8; Rom. 5,18?); 4.ª, o, finalmente, el acto con que se repara la injusticia (Rom. 5,18?). En el sentido judicial se contrapone a κατάκριμα y puede significar: o (activamente) el acto absolutorio del juez o (pasivamente) el efecto de la absolución en el reo, o sea el estado

inherente al reo ya absuelto, la extinción del reato de pena. A uno de estos dos sentidos debe referirse Rom. 5,16, que después determinaremos. En el sentido intermedio podría también significar o la ley que señala la sanción o la sanción señalada por la ley (Rom. 1,32; Apoc. 15,14). De las diez veces en que se halla en el Nuevo Testamento, siete corresponden a San Pablo (cinco en Rom. y dos en Hebr.), dos al Apocalipsis y una a San Lucas. Pero en el sentido judicial es exclusivo de San Pablo.

Al lado de δικαίωμα está la voz análoga δικαίωσις, que, de suyo, significa la *acción* cuyo resultado es δικαίωμα, como κατάκρισις es la acción que tiene por resultado κατάκριμα. Δικαίωσις es exclusiva de la Epístola a los Romanos (4,25; 5,18); como κατάκρισις lo es de la segunda a los Corintios (3,9; 7,3).

Y basten estas indicaciones generales, que la exégesis determinará o concretará en cada caso particular.

VERSÍCULO 16

El versículo 16 consta de una afirmación o proposición y de una demostración, que convendrá analizar separadamente. Para mayor precisión utilizaremos la versión latina Vulgata, retocada conforme al original griego.

Proposición.—Dice el Apóstol: *Et non sicut per unum <qui peccavit>, [ita et] donum.* La proposición es antitética; pero como al mismo tiempo es enormemente elíptica y también gramaticalmente incoherente, es menester, para poder apreciar los múltiples elementos de la antítesis, resolver o completar la elipsis y limar las incoherencias verbales.

Comencemos por las incoherencias. El primer extremo de la antítesis es *personal: per unum <qui peccavit>*; el segundo, *real: donum.* El primero es un complemento indirecto; el segundo, un nominativo. Como, evidentemente, pretende San Pablo contraponer dos extremos correspondientes, estas incoherencias verbales, que no existen en el pensamiento, deberán desaparecer. Y las mismas incoherencias nos guiarán para suplir lo que se supone o sobrentiende.

El primer extremo expresa el agente instrumental *(per unum)* y su acción funesta *(peccavit).* El agente instrumental supone otro agente principal, que de alguna manera (que convendrá precisar) no puede ser sino Dios. Y tanto el agente como su acción implican o connotan un efecto, que se calla, y que ha de corresponder o contraponerse a *donum.* En el segundo extremo, reducido a la sola palabra *donum,* se expresa el efecto, pero se calla la acción y el agente, así instrumental como principal, que han de corresponder a la acción y al agente del primer extremo. A la luz de estas observacioes, la frase debería desenvolverse de esta o semejante manera: «Y no como [fue el castigo de Dios, que vino] por obra de uno que pecó, [así fue también] el don [de Dios, que vino por obra de uno que obró justicia]». Quien conozca la mentalidad y el estilo de San Pablo tendrá por obvia esta explicación.

En esta frase así reconstituida, la antítesis entre ambos extremos es múltiple: parte explícita y parte implícita; parte real y parte personal. Es explícita la expresada en la frase elíptica del Apóstol; es implícita la contenida en las expresiones suplidas para completar la frase. Es real la referente a los efectos, a la acción que los produce y a la conexión entre la acción y los efectos. Es personal la que se refiere a los agentes, que no son solamente Cristo contrapuesto a Adán, sino también a su modo el mismo Dios, que actúa de diferente manera en ambos extremos. Aquí surge el problema: ¿cuáles son las antítesis en que recae el peso de la afirmación de San Pablo? Es interesante conocer esta tendencia de la afirmación, para apreciar mejor luego la tendencia de la demostración. El mismo Apóstol nos da la solución del problema. El peso evidentemente ha de recaer en los elementos que expresa y ha de reconocerse por el énfasis que da San Pablo a las palabras. Evidentemente *per unum* (y más particularmente la preposición *per)* y *donum*. De suyo, *per* sólo expresa la acción, y *donum* sólo el efecto. Mas, como estos dos extremos se corresponden lógicamente, *per* connota el efecto de la acción, y *donum* presupone la acción que produce el efecto. Donde es de notar que el griego no dice δῶρον (que es propiamente *donum)*, sino δώρημα (que morfológicamente corresponde a *donativum*, y que en castellano se traduciría menos inadecuadamente por *dádiva* o *donación)*. En fin, como *donum*, condensado en una sola palabra, tiene más relieve que cualquier elemento del primer extremo, en conclusión hay que decir que la expresión más exacta del pensamiento de San Pablo sería: «No cual fue el perjuicio (o castigo de Dios) acarreado por obra de uno que pecó, tal fue la dádiva otorgada por Dios en atención a la justicia de uno». Esto en cuanto a la estructura de la frase. Mas para la inteligencia de su sentido son necesarias otras dos observaciones.

Primeramente, el segundo extremo, condensado en *donum* (o *donativum)*, pertenece al orden de la gracia o misericordia liberal y gratuitamente otorgada, mientras que el primer extremo pertenece al orden de la estricta justicia. Y este contraste es tanto más saliente cuanto *donum* no se emplea en el Nuevo Testamento en sentido negativo, como simple perdón, sino en sentido positivo, como dádiva graciosamente dada. Esta generosa donación de un bien positivo bastaba por sí sola para desacreditar la teoría protestante de la justicia meramente imputada y ficticia, que, aun como tal, sería puramente negativa.

En segundo lugar, el contraste entre el castigo y el don no es, por así decir, cualitativo; porque es evidente que el castigo no es un don, y no diría San Pablo con tanto énfasis esa perogrullada; el contraste, por tanto, expresado por *non sicut*, es cuantitativo, esto es, del exceso del bien sobre el mal; es decir, que *el don* no se limitó a deshacer o contrarrestar el mal, sino que lo sobrepujó o superó con inmensas ventajas.

En suma, afirma San Pablo que el bien supera al mal por doble

motivo: porque es efecto de la gracia y porque, en razón de lo ilimitado de la generosidad divina, lo sobrepuja inmensamente.

Tal es la proposición o afirmación del Apóstol; veamos ahora cómo la demuestra.

Demostración.—Para apreciar la estructura de la frase, base indispensable de la interpretación, convendrá presentarla sinópticamente:

nam	*iudicium*	*quidem*	*ex uno*	*in condemnationem,*
	gratia	*autem*	*ex multis delictis*	*in iustificationem.*

Lo primero que llama la atención es la ambigüedad e incoherencia gramatical de *ex uno*, que corresponde paralelamente al *per unum*, que antecede, y al *ex multis delictis*, que sigue. De ahí la duda: ¿cuál de las dos correspondencias prevalece gramaticalmente? Si la primera, *ex uno* será masculino; si la segunda, será neutro y equivaldrá a *ex uno delicto*. Realmente, dada la mentalidad de San Pablo y su negligencia estilística, no es tan fácil decidirse. Con todo, como la correspondencia antitética con *ex multis delictis* es mucho más vigorosa, y además *ex uno* va precedido de *iudicium* y seguido de *in condemnationem*, parece más probable el sentido real (neutro = *ex uno delicto)* que el personal (masculino). De hecho, en este versículo no se insiste, como en los siguientes, en la pluralidad de los que fueron arruinados por Adán. De todos modos, y esto es ya evidente, si San Pablo expresase en *ex uno* la unidad personal de origen, supondría implícitamente la unidad real del delito, y esta unidad real es la que da coherencia lógica a toda la demostración. Podremos, por tanto, basarnos en ella para determinar el sentido de la demostración.

La demostración es, como la proposición, antitética: antítesis expresada por las partículas *quidem* y *autem* y por el sentido mismo de las palabras, que se contraponen antitéticamente: *gratia* a *iudicium*, *ex multis delictis* a *ex uno* [*delicto*], *iustificationem* a *condemnationem*. Mas antes de considerar la correspondencia antitética de los dos miembros de la demostración y examinar su valor demostrativo, es necesario analizar cada uno de los dos miembros.

Cada uno de los dos miembros consta de tres elementos: un hecho capital, expresado en nominativo *(iudicium* y *gratia)*, el origen o punto de partida de este hecho *(ex uno* y *ex multis delictis)* y el resultado o remate *(in condemnationem* e *in iustificationem)*.

En el primer miembro, *iudicium* (κρίμα) de suyo significaría solamente *sentencia judicial;* mas, dado el sentido peyorativo de toda la frase y el uso ordinario de la palabra en San Pablo, hay que concluir que, si bien imprecisa o vagamente, equivale a *sentencia desfavorable* o *condenación*. *Ex uno* es el pecado de Adán, que motiva la sentencia de Dios. *In condemnationem*, como anteriormente hemos notado, para que no sea una tautología con *iudicium*, expresa el resultado de la sentencia condenatoria, que no es sino el reato de pena, o sea, como luego se precisará, la muerte principalmente, la

temporal y la eterna. Entre el delito de uno y la condenación de todos se ha de interponer necesariamente, para la justicia de la condenación, el delito o reato de culpa de todos, que no es sino el pecado original. De este pecado universal ha hablado antes el Apóstol y hablará después; ahora lo calla, pero lo supone. En su mente estaba el gran principio: *per peccatum mors.* Resumiendo, recalca San Pablo que la condenación universal es efecto de una justa sentencia de Dios motivada por un solo delito o por el delito de uno solo.

En el segundo miembro, *gratia* (χάρισμα = *dádiva graciosa* o *gratuita)* destaca el hecho fundamental: que Dios no procede ya, como en la condenación, por estricta justicia, sino por generosidad o liberalidad misericordiosa. *Ex multis delictis* expresa admirablemente el punto de partida o los antecedentes de la *gratia,* que no fue el único pecado de Adán, sino además los innumerables pecados personales de los hombres, con lo cual se encarece el exceso cuantitativo de la *gratia* sobre el *iudicium,* dado que la *gratia* hubo de remediar no solamente el único pecado, que motivaba el *iudicium,* sino todos los pecados de la humanidad. *In iustificationem* expresa el resultado de la *gratia.* Semejante justificación debe entenderse no tanto subjetivamente de parte de Dios cuanto objetivamente de parte del hombre; es decir, no expresa el acto de Dios, sino el estado creado en el hombre, opuesto al reato precedente de culpa y de pena; en una palabra, la justicia con que el hombre se hace justo. Cinco razones persuaden esta significación objetiva de *in iustificationem.* Primera: la misma modalidad morfológica de la palabra, que es no δικαίωσις, sino δικαίωμα. Segunda: la contraposición con *ex multis delictis,* inherentes al hombre. Luego también la justificación contrapuesta a esos delitos se ha de hallar en el hombre. Tercera: que el acto de Dios, que podría expresarse por *in iustificationem,* está ya implícito en la palabra *gratia.* Cuarta: es impropio decir que la *gratia* se resuelve en un acto de justicia. El orden de la justicia y el de la gracia son radicalmente diversos; por tanto, la gracia podrá producir, y produce, el estado de justicia, que es un favor gratuito, pero no que pronuncia una sentencia por vía de justicia. Esto sería confundir dos órdenes esencialmente diferentes. Quinta: la correspondencia de *iustificationem* con *condemnationem,* que, como hemos visto, tiene sentido objetivo.

Declarados ya los dos miembros de la antítesis, no será ya difícil señalar su correspondencia antitética y su valor demostrativo.

La antítesis se halla materialmente en todos los elementos de los dos miembros, que, a excepción de las dos preposiciones *ex* e *in,* expresión de su paralelismo o correspondencia, son antitéticos en todas sus partes; pero formal y principalmente se halla en dos cosas: en la diversa naturaleza o tendencia entre *gratia* y *iudicium,* que ya hemos señalado, y en el exceso cuantitativo de *gratia* sobre *iudicium* y, consiguientemente, de *iustificationem* sobre *condemnationem.*

De ahí, finalmente, el valor demostrativo de esta doble antítesis, que no es sino la determinación precisa y concreta de la misma doble antítesis antes señalada en la proposición. Es decir: la doble antítesis, parte cualitativa y parte cuantitativa, significada vaga o generalmente en la proposición, queda comprobada por la antítesis, cualitativa también y cuantitativa, declarada precisa y concretamente en la demostración.

Con esto queda suficientemente claro el versículo 16. Y con este sentido queda corroborada nuestra argumentación precedente sobre la realidad interna de la justificación y de la justicia, contra las teorías protestantes. El examen de los versículos siguientes no hará sino confirmar esta exegesis y esta argumentación.

Versículo 17

El versículo 17, si mirado a bulto parece claro, cuando, empero, se quieren precisar sus pormenores resulta uno de los más oscuros y difíciles de San Pablo. Hay que analizarlo, pues, con sumo esmero, venciendo por partes sus dificultades.

Ante todo, conviene hacer visible su irregular estructura:

Si enim	*multo magis*
	abundantiam gratiae
unius delicto	*et donationis* [...] *iustitiae*
	accipientes
mors regnavit	*in vita regnabunt*
per unum:	*per unum Iesum Christum.*

Como la partícula causal *enim* y la expresión ilativa *multo magis* ofrecen particular dificultad, convendrá dejar su estudio para el fin.

En cada una de las dos partes del versículo se expresa una causa y un efecto. En la primera parte, más sencilla, la causa es doble: real, *unius delicto,* y personal, *per unum.* En el efecto *mors regnavit,* la muerte, que explica parcialmente el *in condemnationem* del versículo 16, es el reato de pena, que, como antes hemos notado, presupone el reato de culpa, que es la extensión universal del precedente *delicto.* El verbo metafórico *regnavit* expresa el imperio universal de la muerte. Por lo que dice y por lo que supone, esta primera parte reproduce el versículo 12: *Per unum... peccatum intravit..., et ita in omnes homines mors pertransiit,* <*propterea quod*> *omnes peccaverunt.*

En la segunda parte salta a la vista la mayor extensión de los términos correspondientes, como si quisiera San Pablo con el exceso de la expresión verbal hacer resaltar el exceso de la gracia y de la justicia sobre el delito, y el de Jesu-Cristo sobre Adán. Varias cosas merecen notarse. A *unius delicto* había de responder, como luego en el versículo 18, *unius iustitia;* en vez de esto, expresa lo que se contrapone a lo callado en la primera parte (que sería el pecado universal): la gracia y la justicia de los hombres. Para hacerse cargo de todo el énfasis de la expresión paulina, hay que advertir que no dice *accipientes iustitiam,* ni solamente *accipientes abundantiam*

iustitiae, sino, introduciendo el orden de la gracia y combinándolo con el de la justicia, dice: *abundantiam gratiae et donationis iustitiae accipientes.* Donde la transposición de la singularidad *(unius)* a la pluralidad *(accipientes)* prepara el cambio introducido en la frase siguiente, que no es, como exigiría el paralelismo, *vita regnabit,* sino *in vita regnabunt.* Con estos recursos algo primitivos hace resaltar el Apóstol no sólo que al reato precedente de la culpa se contrapone la justicia, y al reato de la pena la vida, sino, además, el incomparable exceso de la justicia y de la gracia sobre el delito, y el de la vida sobre la muerte. El énfasis con que habla imposibilita totalmente la concepción de una justicia ilusoria, puramente imputada. Y la distinción de tiempos que señala entre la presente posesión de la justicia y el futuro reinado de la vida imposibilita también la concepción de una justicia escatológica, reservada a la parusía del Salvador.

Una vez entendido lo material del versículo, será ya más fácil entender el nexo lógico: así el interno entre las dos partes, expresado por *multo magis,* como el externo con el versículo precedente, expresado por *enim.*

La expresión *multo magis,* que en absoluto podría ser un simple adverbio que modificase el verbo *regnabunt*—y entonces no ofrecería especial dificultad—, es aquí evidentemente ilativa, como lo persuade la condicional *si* de la primera parte y el uso ilativo de los versículos anteriores (9.10.15). En este supuesto, generalmente admitido, *multo magis* es lo mismo que *a fortiori, con mucho mayor motivo.* Hemos señalado antes un doble exceso, cualitativo y cuantitativo, del bien sobre el mal; ahora a este doble exceso se añade el exceso lógico. Pero hay que precisar sobre qué recae este nuevo exceso o superación. En ambas partes del versículo se expresa no sólo una causa y un efecto, sino también la procedencia y dependencia del efecto respecto de la causa. Dice, pues, el Apóstol: si de la causa mala (el delito de uno) procedió el efecto malo (el reinado de la muerte) por culpa de uno (Adán), con mucha mayor razón hay que afirmar que de la causa buena (la justicia de Cristo, la gracia de Dios y la comunicación superabundante de esta justicia y esta gracia a los hombres) procederá el efecto bueno (el reinado de los justos en la vida) por obra de un solo, que es Jesu-Cristo. El porqué de este *a fortiori* lo expresa implícitamente San Pablo en el doble exceso cualitativo y cuantitativo de la gracia y del don de la justicia sobre el delito, y también en el exceso personal de Jesu-Cristo sobre Adán. En otras palabras, el exceso lógico se basa en el exceso real y objetivo.

Este exceso lógico se convierte a su vez en motivo o base o premisa de argumentación para probar el exceso real afirmado en el versículo precedente, y esto indica la partícula causal *enim.* Viene a decir el Apóstol: «He afirmado que el don, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación. Y con razón. Porque mucho mayor es la eficacia del don o de la gracia para producir la justicia y la vida que la del delito de Adán y la de la sentencia de Dios basada en aquel delito para producir la condenación». Esta mayor eficacia, que justifica el *multo magis,* es también la que motiva y explica el *enim.*

Quizás con más claridad podríamos decir que San Pablo insinúa tres excesos del bien sobre el mal: el de la gracia y la justicia sobre el delito, el de la virtualidad o eficacia de la gracia y la justicia en orden a producir la vida sobre la causalidad del delito en orden a producir la muerte, y el lógico, basado en el exceso de la virtualidad para concluir de él la superioridad del efecto producido por la justicia y la gracia (que es la vida) sobre el efecto producido por el delito (que es la muerte).

Otro exceso descubrirá y lamentará el discreto lector, y es el de las excesivas sutilezas que se han cruzado en nuestro razonamiento. Pero no las hemos creado nosotros arbitrariamente: nos hemos limitado a señalar las inherentes al pensamiento del mismo San Pablo. Y era preciso señalarlas; porque no darse cuenta de ellas era no entender el pensamiento del Apóstol.

VERSÍCULO 18

Los tres versículos precedentes son una especie de paréntesis, nacido de un escrúpulo. Había dicho el Apóstol que Adán era *tipo del que había de venir,* esto es, de Cristo, segundo Adán. Pero, temeroso de que alguien pudiera sospechar que él equiparaba o igualaba a Cristo con Adán, intercala estos versículos, en que recalca el contraste y la superioridad del segundo Adán sobre el primero. Quietado ya el escrúpulo, prosigue reanudando el interrumpido paralelismo.

La estructura rítmica del versículo 18, caso extraño en San Pablo, casi no deja nada que desear, ni necesita de recursos tipográficos para que salte a la vista. Pero, en cambio, cada uno de los miembros paralelos, en vez de ser una oración normal, es un montón de complementos indirectos, sin verbo ni sujeto. Menos mal que el pensamiento es diáfano. Dice el Apóstol: *Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius <opus iustitiae> in omnes homines in iustificationem vitae.* Aunque claro, el versículo sugiere algunos problemas interesantes y no extremadamente difíciles o complejos.

En cada una de las dos partes hay que distinguir una causa o principio y un efecto o término. En la primera, el principio es doble: personal *(unius)* y real *(delictum).* A la unidad del principio personal responde la universalidad del término personal *(in omnes homines),* y al principio real responde el término real *(in condemnationem).* Otra vez entre el principio y el término se sobrentiende un medio, que explica el misterio de que el delito de uno sólo motive la condenación de todos. El versículo siguiente declarará este medio, que es la universalidad del pecado. Que *condemnationem* signifique aquí sentencia condenatoria o reato de pena causado por la

sentencia, es lógicamente indiferente, dado que lo uno implica o presupone lo otro. Y esto basta. Con todo, exegéticamente, por las mismas razones apuntadas en el versículo 16, es más probable el sentido de pena.

En la segunda parte, paralela a la primera, al doble principio, personal *(unius)* y real *(opus-iustitiae)*, responde el término personal *(in omnes homines)* y el término real *(in iustificationem vitae)*. Para cuya exacta inteligencia hay que declarar tres cosas: cuál sea el sentido de *opus-iustitiae*, cuál el de *iustificationem* y cuál el de *vitae*.

Opus-iustitiae (δικαιώματος) es una obra concreta y particular de justicia, un acto justo y meritorio (que en el versículo siguiente se determinará concretamente). Así lo persuaden la modalidad morfológica de δικαιώματος y la contraposición a *delictum*. Esto es claro. Lo que puede discutirse es si este *acto justo* reviste además la significación modal de *reparación*. ¿Presenta San Pablo el δικαίωμα de Cristo simplemente como *acto justo y meritorio*, o bien, además, como *acto de reparación* del delito de Adán? Dos cosas no pueden dudarse: la posibilidad de este sentido de *reparación* (cf. ARIST., *Eth. Nic.* 5,10) y el hecho de que, dentro de la mentalidad de San Pablo y conforme a la tradición patrística, la obra de Cristo es una verdadera *reparación* de la obra funesta de Adán. Si así fuese, como es probable, la teoría anselmiana de la redención concebida como reparación tendría más firme apoyo en San Pablo.

La palabra *iustificationem*, que, contrariamente al versículo 16, es aquí δικαίωσις significa más bien el acto de Dios que justifica, es decir, la voluntad de perdonar el pecado y de conferir el don de la justicia. Pero como al acto ha de responder el término, implícitamente se supone o connota el término, que es el perdón otorgado y la justicia realmente conferida. Así concebida, la justificación es la acción correlativa a la recepción de la justicia y de la gracia, de que se habla en el versículo anterior *(abundantiam... iustitiae accipientes)*.

El genitivo *vitae* es una adición gramatical, a que parece no responder nada en la primera parte. A *in condemnationem* se contrapone *in iustificationem vitae*. ¿Qué significa *vitae*? ¿Es la vida espiritual que acompaña a la justicia, o más bien la resurrección corporal y la vida eterna, fruto y galardón de la justicia? ¿O es todo esto a la vez? Hay que reconocer que todos estos sentidos son posibles, ya que San Pablo en esta misma Epístola, en lo que antecede y en lo que sigue, habla de la vida inherente a la justicia y de la vida ulterior que de ella se deriva, que es la resurrección y la vida eterna. Con todo, como *in iustificationem vitae* corresponde paralelamente a *in condemnationem*, que, como ya hemos notado anteriormente, es en realidad el reato de pena, que no es sino la muerte temporal y la eterna, hay que concluir que *vitae* se refiere, principalmente a lo menos, a la resurrección y a la vida bienaventurada. Ahora que, por una parte, esta vida ulterior presupone la vida espiritual presente,

y, por otra, San Pablo, más que de aspectos exclusivos de una realidad, suele hablar de la realidad integral.

El que esta *justificación de vida* se extienda a todos los hombres no ofrece especial dificultad. Claro está que, aunque de hecho no todos los hombres la reciban, a todos, empero, está de suyo destinada, con tal de que cumplan las debidas condiciones. Como para ser incluido en la condenación es menester ser incorporado a Adán por la generación natural, así para ser incluido en la justificación de la vida es necesario ser incorporado a Cristo por la regeneración espiritual.

Todo el versículo está encabezado por *igitur*, que no es aquí una partícula propiamente ilativa o consecutiva, sino un simple lazo de unión de este versículo con el final del 14, como saltando por encima de los tres versículos parentéticos 15-17.

VERSÍCULO 19

Este importantísimo versículo es un foco de luz potente que ilumina todas las oscuridades reales de este pasaje y toda la Soteriología de San Pablo. Afortunadamente, San Pablo ha construido este período con una regularidad que suprime las escabrosidades y dificultades exegéticas de tantos otros pasajes. La exacta correspondencia de las dos partes entre sí y de todo el versículo con el anterior nada deja que desear.

En la primera parte, *inoboedientiam* explica y concreta el término correlativo del versículo 18 *delictum*. Se trata, por tanto, del delito cometido por Adán al transgredir el precepto de Dios, de un acto singular. Y por este pecado, con ser acto singular de un solo hombre, *fueron constituidos pecadores los que son muchos*, es decir, la multitud del género humano. La palabra *constituidos*, que parece de cuño aristotélico, expresa maravillosamente la realidad del pecado original, que al hombre le constituye o hace verdaderamente pecador, como si él mismo hubiera cometido aquel pecado de desobediencia. Por esto pudo decir antes (v.12) el Apóstol que *todos pecaron* al cometerse el primer pecado.

Esta solidaridad de todos los hombres en la comisión del primer pecado, es decir, la universalidad del pecado original, es el medio, de que antes hemos hablado, entre el pecado de uno y la condenación de todos. Si el pecado fuera exclusivo de aquel uno, en justicia no podría recaer la sentencia de condenación sobre todos; mas desde el momento que el pecado de uno es en realidad pecado de todos, puede Dios justamente condenar a todos por el pecado de uno. Lo categórico de la afirmación de San Pablo es un argumento apodíctico de la tesis católica sobre el pecado original y su universalidad.

Antitéticamente a la *desobediencia* de Adán, y paralelamente al *acto justo* del versículo anterior, dice San Pablo que *por la obediencia de uno serán constituidos justos los que son muchos*. Esta obediencia, que en otros pasajes (Filp. 2,8; Heb. 10,5-9) tanto encarece

el Apóstol, es el acto con que el Salvador acató y aceptó el mandamiento o voluntad del Padre (Jn. 12,18; 14,31; 17,4...) de que redimiese al mundo. La contraposición, aun verbal, de *obediencia* a *desobediencia* parece confirmar la modalidad de *reparación,* que antes hemos considerado probable en el *acto justo de Cristo.* El futuro *serán constituidos* indica futurición o posterioridad de la justificación de los *muchos* respecto del acto de obediencia de Cristo, que lógicamente, por lo menos, la precede. La realidad de esta justificación, expresada con el mismo verbo *ser constituidos,* no puede ser menor que la del pecado o condición de pecadores, de que se habla en la primera parte del versículo. Si *ser constituidos pecadores* implica un pecado real e intrínseco, no menos intrínseco y real ha de ser la justicia con que los hombres *serán constituidos justos.* Los *muchos* que *serán constituidos justos* son todos los hombres en el mismo sentido, antes declarado, en que alcanza a todos la *justificación de vida:* en la intención de Dios, todos los hombres absolutamente; en la realidad, todos aquellos que realicen las condiciones requeridas, es decir, que con la regeneración sean incorporados a Cristo.

Una dificultad sugieren estas declaraciones de San Pablo, que parecen favorecer y aun afirmar la justicia imputada de los protestantes. En efecto, como el pecado de Adán se imputa a todos los hombres, sin que ellos intervengan con acto alguno suyo personal, así igualmente la justicia de Cristo se imputa a todos los hombres, sin que ellos contribuyan con ningún acto personal a esta justificación. Luego de alguna manera hay que admitir la justicia imputada.

Como primera respuesta, bastaría para resolver la dificultad notar la doble disparidad que, aun dentro de la concepción protestante, existe entre la imputación del pecado de Adán y la de la justicia de Cristo. En efecto, por la imputación del pecado de Adán quedan los hombres constituidos real e intrínsecamente pecadores: luego habrán de admitir los protestantes que por la imputación de la justicia de Cristo quedan igualmente constituidos real e intrínsecamente justos, es decir, con justicia real e intrínseca, y no meramente ficticia, como ellos afirman. Además, si para la imputación del pecado de Adán no se requiere de parte del hombre ningún acto propio y personal, en cambio, según los mismos protestantes, para la imputación de la justicia de Cristo se requiere la fe. No puede, por tanto, urgirse la paridad indicada por San Pablo, sujeta, naturalmente, a ciertas condiciones, que no es posible olvidar.

Pero no contentos con esta solución sumaria, estudiemos más profundamente la realidad, que tal vez nos dé la partícula de verdad, lastimosamente desfigurada por los protestantes, y que si acaso no convenga llamar imputación por culpa de los protestantes, que han desprestigiado este término, sea una misteriosa extensión, derivación o prolongación de la justicia de Cristo en los hombres.

El error protestante no está en la simple *imputación,* término corriente en Teología moral, sino en las propiedades o modalidades que ellos atribuyen a la imputación, y que pueden reducirse a estas

cuatro: 1.ª, ellos imputan al hombre no el *acto justo* de Cristo, sino la *justicia habitual* con que Cristo es justo y que ellos consideran como forma que nos hace a nosotros justos; 2.ª, ellos imputan al *individuo* lo que sólo a la *masa global* puede de alguna manera imputarse; 3.ª, consideran la justicia de Cristo como justicia *formal* nuestra y no como meramente *radical* o *virtual;* 4.ª, añaden que con esta imputación, ficticia y *falsa,* queda el hombre tan pecador como antes. Despójese de esas modalidades la imputación y habrá perdido todo su veneno: no será ya la imputación protestante, condenada por el concilio Tridentino.

Según la doctrina católica, la justicia de Cristo se nos aplica, o, si se quiere, se nos imputa, de dos maneras: primeramente, por cuanto por los méritos de Cristo se produce en nosotros la justicia, que es justicia real e intrínseca, por la cual real e intrínsecamente, como causa formal, quedamos constituidos justos, con lo cual no se nos imputa la justicia con que Cristo es justo, sino que se nos aplican, en cierto modo como si fueran nuestros, los méritos del acto de justicia con que Cristo nos redimió; en segundo lugar, por nuestra solidaridad con Cristo o nuestra incorporación en Cristo, la justicia misma de Cristo se hace de alguna manera justicia nuestra en el doble estadio de la redención: en el estadio inicial, realizado en la muerte misma del Redentor, por cuanto la satisfacción dada a Dios por Cristo es también satisfacción dada de alguna manera por toda la humanidad, en El representada y misteriosamente concentrada, y en el estadio de la justificación individual y en las obras justas que a ella siguen, por cuanto nuestra justicia y nuestras obras justas quedan realzadas por su comunión o solidaridad con Cristo, esto es, por cuanto la vida de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo participa del divino influjo de la Cabeza. En virtud de esta misteriosa solidaridad, nuestra justicia y nuestros actos justos no sólo son nuestros, sino también del mismo Cristo, que, al apropiárselos, les da un nuevo realce y valor que en sí mismos no tienen, no sólo en cuanto proceden de nosotros y de nuestras energías naturales, pero ni siquiera en cuanto proceden de la gracia actual o habitual inherente a nosotros. En suma, que, en atención a la justicia de Cristo, Dios nos otorga el don de la justicia, y luego esta misma justicia nuestra y las obras de justicia que de ella proceden las considera como algo de Cristo, avalorado y como divinizado por llevar el sello o el tinte de Cristo, el Hijo de su amor. Tal es la doctrina católica, que es la doctrina misma de San Pablo, que nada tiene que ver con la grotesca caricatura protestante.

CAPITULO III

La justificación por la fe en la Epístola a los Gálatas

Los protestantes han mirado siempre con singular complacencia la Epístola de San Pablo a los Gálatas, que ellos han considerado como la *carta magna de la libertad cristiana,* como acta o documento que acredita y justifica la manumisión o liberación de las Iglesias *evangélicas,* no sólo respecto de la ley mosaica, sino también y principalmente respecto de la Iglesia romana, que había, según ellos, reincidido en el judaísmo. Esta pretensión de los protestantes da cierta importancia siniestra a la Epístola a los Gálatas. Hoy día, en que la actividad gloriosamente desplegada por la Iglesia romana obliga al protestantismo a una agitación febril y obstinada, no será fuera de propósito examinar la Epístola a los Gálatas desde el punto de vista en que la han colocado los protestantes.

Seguramente, para poner de manifiesto lo vano e infundado de las pretensiones del protestantismo, bastaban y sobraban algunas reflexiones de carácter general. Admitimos con plena confianza que San Pablo proclame y enaltezca en esta Epístola el gran principio de la libertad cristiana. Mas ¿dónde dice el Apóstol, ni en esta carta ni en ninguna otra, que ella es como el documento o instrumento jurídico de esta libertad? Por otra parte, acaso ninguna de las Epístolas del grande Apóstol es tan difícil e intrincada, de estilo tan abrupto, de tono tan apasionado. Escrita a una Iglesia particular en momentos excepcionales de crisis aguda, no es, evidentemente, la más a propósito para apreciar y regular, como si fuera criterio único y exclusivo, la vida normal de la Iglesia. Además, aun dentro de los principios protestantes, al lado de la Epístola a los Gálatas hay que colocar las otras Epístolas de San Pablo, y todo el Nuevo Testamento, y toda la Escritura divina. Aislar un documento parcial, y aun darle excesiva importancia, con detrimento de los demás, no es un buen principio de sana crítica histórica y filosófica. Por fin, además de la Escritura está la tradición divina, está el magisterio vivo de la Iglesia, que los protestantes, sin duda, recusan, porque les estorba, pero que la Escritura misma acredita y recomienda como el magisterio principal de la Iglesia, instituido por el mismo Jesu-Cristo.

Así es. Sin embargo, como la Epístola a los Gálatas, sin salir de ella, es por sí misma una refutación enérgica y decisiva de los principios protestantes, vale la pena de no desperdiciar tan favorable ocasión con que nos brindan nuestros mismos adversarios. En ella se mostrará San Pablo no el primer protestante, como a las veces se ha pretendido, sino su más resuelto antagonista.

No vamos a examinar todos los puntos doctrinales en que el protestantismo se aparta del catolicismo; nos bastará examinar uno de sus principios fundamentales, relacionado con la libertad, cuya proclamación se halla en la Epístola a los Gálatas: la justificación por sola la fe sin necesidad de buenas obras; liberación y exención por la cual somos, dicen, libertados del yugo de la ley.

Veamos, pues, si este principio fundamental de la *libertad evangélica* se halla reivindicado en la Epístola a los Gálatas. Si en esta *carta magna de la libertad cristiana* se sostiene este principio, habrá que reconocer y proclamar la verdad y la santidad del protestantismo; pero si no..., fuerza es contentarnos con ser lo que eran nuestros mayores antes del siglo XVI. San Pablo es quien ha de dirimir la controversia. Será juez inteligente e imparcial.

* * *

A primera vista parece San Pablo enseñar categóricamente la doctrina protestante de la justificación por sola la fe sin necesidad alguna de buenas obras. He aquí sus palabras pronunciadas en Antioquía: *Nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores venidos de la gentilidad, entendiendo, con todo, que no es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno* (Gál. 2,15-16). Retengamos la fórmula esencial, que resume todo el pensamiento del Apóstol: *el hombre es justificado no por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo.* En la cual podemos distinguir cuatro elementos que la integran: 1.º, la *justificación* que el hombre alcanza; 2.º, las *obras* cuya eficacia justificante se niega; 3.º, la *ley* a la cual pertenecen esas obras estériles; 4.º, la *fe* a la cual, finalmente, se atribuye la justificación. Surge, pues, la cuestión: ¿qué sentido da San Pablo a estas cuatro expresiones y cuál es la relación que entre ellas establece? ¿Interpretan fielmente a San Pablo los protestantes?

Es ley fundamental de la hermenéutica bíblica que para entender exactamente la significación que tienen las palabras en una frase determinada hay que apelar al contexto, tanto próximo como remoto. Claro está que para entender el sentido de las palabras en cuestión podríamos recurrir legítimamente a las demás cartas de San Pablo, con lo cual la demostración resultaría más amplia y más eficaz. Mas, como hemos dicho, no nos saldremos de la Epístola a los Gálatas, pues dentro de ella hallaremos cuanto necesitamos para demostrar a todas luces cuán equivocadamente interpretan los protestantes las palabras del Apóstol. Mas antes de investigar cuál es el sentido que da el Apóstol a sus palabras es necesario tener presente el que les dan los protestantes.

Por *justificación* entienden, o entendían, los protestantes no una justificación real, intrínseca y moral, con la cual quedase el hombre verdaderamente justo a los ojos de Dios, sino una justificación imputada o ficticia, meramente extrínseca y jurídica o forense, con la cual realmente queda tan pecador e impío como era antes de la justificación. Por *obras* entienden todos los actos humanos distintos de

la fe; y niegan su eficacia en orden a la justificación, porque, viciado el hombre en su misma naturaleza y esencia por el pecado original, no es capaz de producir sino obras malas o pecados, impotentes, por tanto, de justificar al hombre. De ahí es que aun el hombre justificado, con justificación que le deja tan pecador como antes, no es capaz de producir obra buena alguna. Y en sus primeros momentos de paroxismo se le escaparon a Lutero aquellas palabras: «crede fortiter et pecca fortius»: cree con bríos y peca con más bríos; palabras ignominiosas, que luego han tenido buen cuidado de retractar los protestantes. Por *ley* entienden no solamente la ley de Moisés, sino absolutamente toda ley, así natural como positiva, tanto divina como humana. Finalmente, por *fe* entienden cierta confianza o convicción sentimental de que nos es imputada o aplicada la justicia de Jesu-Cristo, la cual, a manera de manto sobrepuesto, cubra y vele nuestros propios pecados, que así desaparecen a los ojos de Dios y no atraen sobre nosotros los rayos de su divina justicia. Y añaden que sola la fe, así entendida, con exclusión de todo lo demás, es la que obra en nosotros la justificación.

Salta luego a la vista cuántos elementos extraños introducen los protestantes en la fórmula de San Pablo, elementos que la desfiguran y falsifican completamente. Mas no nos contentemos con esa primera impresión general y de conjunto; examinemos en particular cada uno de los elementos que San Pablo señala en la justificación.

I. Naturaleza de la justificación

Comencemos examinando qué entiende San Pablo por justificación. Los protestantes ven expresada su doctrina en aquellas palabras del Génesis (15,6), que San Pablo hace suyas y repite varias veces en otras Epístolas: *Abrahán creyó a Dios, y le fue imputado a justicia* (Gál. 3,6). Aquí tenemos, dicen, la justicia imputada. ¡Menguada interpretación! Analicemos de cerca las palabras del Apóstol, o del Génesis, y veremos luego evidentemente que no queda nada de la justicia imputada de los protestantes.

Y ante todo notemos que, para dar lugar a la teoría protestante, hemos traducido mal el texto del Génesis o de San Pablo. Porque la palabra original que emplea el Apóstol ἐλογίσθη no significa *imputar*, mucho menos imputar una cosa que no existe, sino simplemente *tomar a cuenta de...* Es un término comercial o de negocios, que significa *abonar a favor de uno* o *asentar en el libro de cuentas entre las partidas del* HABER. Según esto, quiere decir el Apóstol que Dios aceptó la fe de Abrahán y se la tomó a cuenta de justicia, que por la fe le concedió el don de la justicia. Con esta sencilla observación cae por su base toda la teoría protestante sobre la justicia imputada.

Pero admitamos por un momento la traducción propuesta al principio; aun así, no se sigue de ella la justicia imputada de los protestantes. Porque es de notar que en el caso de Abrahán no es

la justicia la que se le imputa, sino la fe es la que se le imputa a justicia: donde tenemos no justicia imputada, sino fe imputada a justicia. Además, a Abrahán no se le imputa una justicia ajena, menos la justicia de Cristo, sino su propia fe. Otras observaciones haremos luego sobre este texto; por ahora baste lo dicho para demostrar palmariamente que en él no se habla en manera alguna de la justicia de Cristo imputada a los hombres.

Mas aun cuando este texto ofreciera alguna real dificultad, el contexto de toda la Epístola la desvanecería totalmente. Porque en toda ella atribuye el Apóstol tales propiedades a la justificación y a la justicia que a ella se sigue, que descartan e imposibilitan en absoluto la idea de una justicia meramente ficticia o postiza, que nos dejase tan pecadores como antes, tan muertos espiritualmente como si no hubiéramos sido justificados. Porque, primeramente, la justicia que recibimos es, según San Pablo, *vida* de nuestro espíritu. Citando unas palabras de Habacuc (2,4), que en otras Epístolas repite, afirma que *el justo por la fe vivirá* (Gál. 3,11). Poco después, hablando de la ley, identifica los conceptos de vida y de justicia. *Si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar*—dice—, *entonces realmente de la ley procedería la justicia* (Gál. 3,21). Y ¡qué vida ésta! Vida divina, vida que Cristo vive en nosotros, vida que nosotros vivimos en la fe de Cristo. Oigamos las mismas palabras del Apóstol: *Porque yo por medio de la ley morí a la ley, para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado, pero vivo... no ya yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso mismo que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí* (Gál. 2,19-20). Esta mística compenetración de su vida con la vida de Jesu-Cristo le hace luego exclamar: *¡Lejos de mí el gloriarme en otra cosa sino en la cruz de nuestro Señor Jesu-Cristo, por la cual para mí el mundo está crucificado, y yo lo estoy para el mundo!* (Gál. 6,15). Es esta vida, por una parte, tan soberana y, por otra, tan propiamente nuestra, que es ella, y nosotros somos por ella, una nueva creación de Dios. Porque dice San Pablo: *Nada es ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino* [*lo que es y lo que vale es*] *la nueva creación* (Gál. 6,15). ¡Cuán lejos está de esta nueva creación de Dios la justicia postiza de los protestantes!

Efecto regaladísimo de esta nueva creación es la filiación adoptiva que nos constituye hijos de Dios. *Porque todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús,* dice San Pablo (Gál. 3,26). Pero lo más regalado de esta filiación adoptiva es que es una participación o prolongación de la filiación divina de Jesu-Cristo. Porque, como poco después añade el mismo Apóstol, *cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su propio Hijo, hecho hijo de mujer..., a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva* (Gál. 4,4-5). Y pues somos hijos, y para que dignamente lo seamos y tengamos para con Dios sentimientos de hijos, envía Dios sobre nosotros el Espíritu Santo. Que es lo que a continuación añade San Pablo: *Y pues sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual cla-*

ma: Abba! ¡Padre! De manera que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por gracia de Dios (Gál. 4,6-7). Para que tengamos espíritu de hijos, recibimos el Espíritu del Hijo, que inspira a nuestros corazones sentimientos de hijos. Este don del Espíritu Santo es la sustancia misma de la bendición prometida a la descendencia de Abrahán y es el fruto más precioso de la redención de Jesu-Cristo. Así lo expresa el Apóstol: *Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros objeto de maldición, ... para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe* (Gál. 3,13-14). Y gracias a la presencia y a la acción del Espíritu Santo en nosotros tenemos segura confianza de alcanzar la justicia: *Porque nosotros, por el Espíritu, en virtud de la fe aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5). Para la ficción irrisoria de justicia que imaginan los protestantes no era necesaria esta presencia del Espíritu Santo y su acción maravillosa en nuestros corazones. Algo más que una justicia imputada supone San Pablo cuando dice: *Si por el Espíritu vivimos, conforme al Espíritu asimismo caminemos* (Gál. 5,25). Que quiere decir: puesto que nuestra alma habitualmente vive vida espiritual, justo es que también nuestros actos y nuestras obras todas sean igualmente espirituales. De donde se sigue evidentemente que, si el Espíritu Santo crea en nuestras almas una vida espiritual, no quedamos después de la justificación tan pecadores y muertos como antes; y que, si todos los pasos de nuestra vida han de ser espirituales, no es verdad que todas nuestras obras, aun después de ser justificados, sean pecados.

Pero nada pone tan de relieve nuestra renovación interna y espiritual después de la justificación como nuestra comunicación o comunión con Jesu-Cristo. Según San Pablo, al ser justificados, quedamos espiritualmente adheridos a Jesu-Cristo, formando con El un solo cuerpo, un organismo viviente, por el cual circula la vida misma de Jesu-Cristo: un solo Cristo místico, que, informado y movido por el Espíritu de Dios, vive vida de Dios. Lejos de estar nuestros pecados cubiertos solamente como con un manto con la justicia de Jesu-Cristo, nosotros mismos estamos místicamente compenetrados e identificados con Jesu-Cristo, hasta el punto de ser una cosa con El. Esta que, con frase no muy feliz, se ha llamado teoría del Cristo místico, la desenvuelve San Pablo en toda su divina magnificencia en las llamadas Epístolas de la Cautividad. Con todo, ya en la Epístola a los Gálatas apunta sus rasgos más esenciales y característicos. Ni siquiera necesitamos ahora para nuestro objeto desarrollar en toda su amplitud esta teoría cual se insinúa en la Epístola a los Gálatas; nos bastarán algunas someras indicaciones para desvanecer hasta los últimos vestigios de la justicia imputada.

Sabido es que San Pablo condensa toda su teoría sobre el Cristo místico en aquella expresión que en su lenguaje es como técnica, y que tantas veces él repite: *en Cristo Jesús*. Ahora bien, en la Epístola a los Gálatas emplea hasta cinco veces la fórmula plena *en*

Cristo Jesús (2,4; 3,14; 3,26; 3,28; 5,6), y otras dos la fórmula abreviada *en Cristo* (1,22; 2,17). Ya sólo este dato numérico es altamente significativo.

Pero más que las palabras y los números valen las realidades. Citábamos hace poco aquellas expresiones inflamadas con que el Apóstol describe su vida mística, que no es otra cosa sino su vida *en Cristo Jesús*. Considerémoslas algo más detenidamente. *Con Cristo estoy crucificado* (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). Es imposible traducir a nuestra lengua en todo su vigoroso relieve estas dos palabras del Apóstol. Quiere decir que con la misma crucifixión de Jesu-Cristo quedó él juntamente crucificado. Es que Jesu-Cristo había incorporado consigo a Pablo tan íntimamente, le había entrañado y como absorbido tan verdaderamente, que por fuerza unos mismos clavos debieron enclavar a entrambos en la misma cruz. Prosigue el Apóstol: aunque crucificado, *vivo empero*. Siente bullir en su corazón la vida de Jesu-Cristo; por esto ha afirmado que vive. Pero ha dicho más de lo que pensaba. Esa vida ha dicho que era él quien la vivía. Y siente que no es así. Que esa vida no es él quien propiamente la vive, sino Cristo es quien la vive en él. Por eso, corrigiendo lo que acaba de afirmar, añade en un arranque sublime: *no ya yo, sino Cristo vive en mí* (Gál. 2,19-20). Estamos nosotros ya demasiado hechos a esta afirmación estupenda, para apreciar toda su fuerza. Compenetración, fusión, identificación de dos vidas, de dos existencias, de dos personas; todo esto es poco aún: Pablo siente que su vida ha sido absorbida por otra vida, que su existencia ha dado lugar a otra existencia, que su personalidad ha quedado sustituida por otra personalidad. Claro está que todas estas maravillas pertenecen a un orden espiritual y místico, mas no por eso menos real y verdadero y menos sentido por Pablo.

Pero lo más maravilloso es que lo que Pablo afirma de sí lo dice igualmente de todos los fieles. Habiendo recordado que, como narra en diferentes lugares el Génesis, *a Abrahán le fueron hechas las promesas, y [en él] a su descendencia* (Gál. 3,16), hace el Apóstol esta observación, que a primera vista parece un mero juego de palabras: *No dice: «Y a las descendencias», como [hablando] de muchos, sino de uno solo: «Y a tu descendencia», la cual es Cristo* (Gál. 3,16). Esto es, el emplear la palabra *descendencia* no en plural, sino en singular, no carece de misterio. El misterio está en que sí, por una parte, la palabra, en virtud de su propio significado, tiene sentido colectivo y comprende, consiguientemente, toda la posteridad de Abrahán, mas, por otra parte, se ha escogido de intento el número singular para expresar más al vivo que toda esta posteridad está comprendida y como cifrada en Cristo Jesús, y es tan real y verdadera esta especie de inclusión o concentración en Cristo Jesús, que basta estar comprendido en Cristo Jesús para pertenecer por el mismo caso a la posteridad de Abrahán. Enigmático podrá acaso parecer el texto del Apóstol y rebuscada la interpretación que le damos; sin embargo, no es así. El mismo explica poco después su pen-

samiento, y cierto con una lucidez que desvanece toda duda y con una profundidad que nos hace penetrar en los más recónditos misterios del Cristo místico. Oigamos sus maravillosas palabras: *Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, sois, por tanto, descendencia de Abrahán, herederos conforme a la promesa* (Gál. 3,26-29). Es necesaria alguna reflexión para desentrañar el profundo sentido de estas palabras. *Todos sois hijos de Dios,* dice; y señala dos principios de esta filiación divina: subjetivamente, *por la fe;* objetivamente, porque estáis *en Cristo Jesús.* Como si dijera: sólo Jesu-Cristo es Hijo de Dios, o mejor, el Hijo único de Dios; sin embargo, desde el momento que vosotros estáis incorporados a Jesu-Cristo, también vosotros en El y con El, participando de su divina filiación, sois hijos de Dios. Y ¿por qué *por la fe* estáis *en Cristo Jesús?* Da la razón el Apóstol: *Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.* Para entender plenamente el pensamiento de San Pablo es menester conocer exactamente el valor de las palabras que emplea. *Ser bautizados en Cristo,* por una parte, es la expresión o profesión de la fe, y por otra, en virtud de la palabra original y con una alusión manifiesta al rito del bautismo por inmersión, entonces comúnmente usado, es lo mismo que ser como sumergidos en Cristo. De esta especie de inmersión espiritual en Cristo se sigue lo que añade el Apóstol: *os habéis revestido de Cristo. Ser revestido,* según el sentido etimológico de la palabra original, ἐνεδύσασθε, y conforme al uso que hace el Apóstol de esta palabra (1 Cor. 15,53-54; 2 Cor. 5,3; Col. 3,12...), no significa recibir algo sobrepuesto y exterior a manera de vestido, sino ser interiormente informado, compenetrado, impregnado y como empapado, así como la esponja al ser sumergida en el agua, o, mejor aún, como el cristal expuesto a los rayos solares. De este modo se entiende la coherencia del pensamiento de San Pablo y de las imágenes que emplea: *cuantos habéis sido bautizados y como sumergidos en Cristo, habéis quedado compenetrados e informados de Cristo.* Y esto, así entendido, es verdaderamente la razón de lo que ha dicho anteriormente: *Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús.* Porque al ser por la fe bautizados y como sumergidos en Cristo, al quedar compenetrados e informados de Cristo, es natural y lógico participar por comunicación sus mismas propiedades, y en especial su propiedad más característica, que es su divina filiación.

Esta compenetración con Jesu-Cristo es tan predominante y absorbente, es tal la unidad que de ella resulta, que con ella quedan como borradas y abolidas todas las diferencias étnicas, sociales y aun naturales que dividen a los hombres. En este sentido prosigue el Apóstol: *No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer:* han desaparecido todas las diferencias de raza, de posición social, de sexo, *pues todos vosotros sois uno, una persona moral, en Cristo Jesús.* Concluye el Apóstol: *Y si vosotros sois de Cristo,* esto es, si sois miembros de Cristo, cuerpo de Cristo; si formáis con Cristo una sola cosa, un solo organismo viviente, *sois, por tanto, descendencia de Abrahán,* como lo es Jesu-Cristo, y, consiguientemente, *herederos conforme a la promesa* hecha por Dios al patriarca de los creyentes y a toda su descendencia. ¡Profunda verdad, misteriosa realidad, la de nuestra incorporación a Cristo Jesús, que, identificándonos espiritualmente con El, nos hace a todos uno, nos hace hijos de Dios y descendencia de Abrahán! A la luz de estas sublimes verdades, ¡cuán mezquina y raquítica, por no decir miserable y absurda, es la justificación postiza fingida por el protestantismo!

Otros textos aún podríamos aducir de la Epístola a los Gálatas y muchos más todavía de las otras Epístolas de San Pablo; pero para nuestro objeto basta y sobra con lo dicho. Vamos a concluir este punto con una observación que dará el golpe de gracia a la justicia imputada.

Los modernos protestantes liberales, convencidos de lo absurdo de la justicia forense y ficticia de los antiguos protestantes *ortodoxos,* la han desechado en absoluto, para sustituirla por una concepción *biológica* de la justificación. En vez de una justicia de orden jurídico han imaginado una justicia puramente vital de orden *biológico.* Establecida la nueva teoría, lo natural era que los modernos protestantes se volvieran contra Lutero, autor de la justificación forense. Pero los protestantes adoran demasiado rendidamente al heresiarca para clavar su nombre en la picota. ¿Qué han hecho? Contra toda razón, atropellando la historia y la misma lógica, los más moderados han vuelto sus iras contra los escolásticos medioevales para imputarles la justicia forense inventada por Lutero; y los más osados se han encarado con el mismo San Pablo, acusándole de dualismo y contradicción, por cuanto, según ellos, el Apóstol enseña juntamente la teoría de la justicia luterana y la de su propia justicia biológica, que él no se ha preocupado por conciliar y que, en realidad, son inconciliables. ¿Qué decir de esta nueva actitud del protestantismo y de esas acusaciones contra los escolásticos o contra el mismo Apóstol?

Ante todo es necesaria una distinción, en que no han reparado los protestantes liberales. No es lo mismo justicia forense meramente imputada o postiza, en el sentido de los antiguos luteranos, y justicia simplemente jurídica, en el sentido de los antiguos escolásticos, que es el de la Iglesia y que es también el de San Pablo. La Iglesia católica nunca ha condenado en la teoría luterana el que establezca una justicia en orden jurídico; pues claro está que de suyo la justicia, como la palabra misma de justicia lo indica, pertenece al orden jurídico. Lo que ha condenado en Lutero es la exclusión y falsificación de esta justicia jurídica. Exclusión: en cuanto Lutero no admitía una justicia vital que renovase íntimamente al hombre. Falsificación: en cuanto la misma justicia jurídica la imaginaba meramente imputada o ficticia. Mas sin esta exclusión y falsificación admite la Iglesia, como

lo enseña San Pablo, el carácter jurídico de la justicia. Ahora que la Iglesia, lo mismo también que San Pablo, junta a esta justicia jurídica la renovación interna del hombre, que es una nueva creación viviente y espiritual. Y estos dos conceptos de la justicia divina, lejos de oponerse o contradecirse, se combinan y harmonizan admirablemente. Aun en el orden humano, un hombre que perdona generosamente las ofensas o injurias de otro hombre, ¿por qué no puede al mismo tiempo, como muestra y garantía del perdón otorgado, colmarle de beneficios y favores? Pues esto es lo que, según San Pablo y según la enseñanza de la Iglesia, hace Dios con el hombre. No contento, como en absoluto hubiera podido hacerlo, con perdonarle generosamente sus pecados, le concede al mismo tiempo el don de su Espíritu, con el cual le une e incorpora íntimamente a Jesu-Cristo y le hace participante de su divina filiación y de su vida divina. Se necesita estar cegado por el espíritu de secta para ver en esto la menor contradicción.

En suma: que los modernos protestantes o admiten la justicia imputada de Lutero, y entonces devoran los absurdos que, según hemos demostrado, se hallan en semejante teoría, o la sustituyen por la teoría de una justicia puramente *biológica,* y entonces, además de condenar la teoría del antiguo heresiarca más radicalmente aún de lo que la condenó el concilio de Trento, incurren en no menores absurdos. Sola la doctrina católica es la que ha sabido harmonizar y reducir a unidad las verdades fragmentarias, opuestas y desfiguradas en que se ha encastillado el protestantismo. Sola la Iglesia católica ha interpretado fiel e integralmente el pensamiento de San Pablo, la concepción maravillosa que alimentaba en su mente y expone en sus Epístolas sobre la justicia, jurídica a un tiempo y vital, que alcanzan los hombres *en Cristo Jesús.*

II. Ineficacia de las obras para la justificación

Tal es la mente de San Pablo sobre la justificación. Veamos ahora cuál es, según el mismo Apóstol, la parte que tienen las obras en la justificación del hombre.

Tres veces en el corto pasaje anteriormente transcrito, y con la mayor resolución, afirma San Pablo la absoluta ineficacia de las obras en orden a la justificación. *Nosotros*—dice—, *judíos de nacimiento y no pecadores venidos de la gentilidad, entendiendo, con todo, que no es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la ley; pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno* (Gál. 2,15-16). Lo mismo repite algo más adelante: *Pues cuantos estriban en las obras de la ley, caen bajo la maldición* (Gál. 3,10). Otras dos veces expresa equivalentemente el mismo pensamiento, cuando niega que los Gálatas hubiesen recibido el Espíritu en virtud de las obras de la ley (Gál. 3,2; 3,5). Es, pues, evidente que para San Pablo las obras de la ley son ineficaces para justificar al hombre. ¿Coincide su pensamiento con la doctrina de los protestantes? Veámoslo.

Ante todo notemos que San Pablo, al hablar de la justificación, habla del acto mismo en que el hombre pecador es justificado, esto es, del tránsito o paso del estado de pecado al estado de justicia. Esto es evidente, y no lo niegan los protestantes (cf. Gál. 1,4; 2,16-21; 5,4). Supuesto esto, examinemos cuáles son las obras cuya ineficacia justificadora afirma el Apóstol y cuál es la eficacia que les niega.

Primeramente es digno de notarse que las seis veces que menciona las obras para negarles la virtud de justificar al hombre, dice siempre *obras de la ley.* Esta repetición invariable de la misma frase es altamente significativa. San Pablo niega la eficacia justificativa a las *obras de la ley.* Ahora bien, es evidente que esta ley, cuyas obras declara estériles en orden a la justificación, no es otra que la ley de Moisés, como después declararemos más particularmente. Luego las *obras de la ley* no son sino las observancias o prescripciones de la ley mosaica. Deducir, por tanto, de las palabras de San Pablo la ineficacia de toda obra para justificar al hombre es un craso paralogismo, por no decir una grosera falacia. ¿Dónde ha afirmado San Pablo, por ejemplo, la ineficacia del bautismo para justificar al pecador, como lo afirman a cuenta del Apóstol los protestantes? Al contrario, muchas veces afirma él en otras Epístolas la eficacia justificadora del bautismo, y aun en esta misma Epístola la insinúa con bastante claridad cuando dice: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo* (Gál. 3,27), como hemos notado anteriormente.

Mas no contento San Pablo con mencionar en general las *obras de la ley,* recuerda en particular tres de las principales prescripciones mosaicas, para negarles toda parte o influencia en la justificación del pecador. Varias veces habla San Pablo de la circuncisión, para decir que nada es y nada vale (Gál. 6,6; 6,15), lo mismo que la incircuncisión. Y no solamente no sirve la circuncisión para la justificación, sino que la impide o esteriliza. *Mirad que yo, Pablo, os lo intimo: que si os circuncidáis, Cristo en nada os aprovechará... Os habéis privado de Cristo los que buscáis en la ley la justificación* (Gál. 5,2-4; cf. 5,11; 6,12-13). También menciona el Apóstol las fiestas de la ley mosaica, para decir que son simples rudimentos estériles y miserables (Gál. 4,9). Por esto irónicamente reprende a los Gálatas: *Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años* (Gál. 4,10); esto es, los días de sábado, los novilunios o neomenias, las fiestas anuales de las diferentes estaciones, los años sabáticos. ¡Ojalá este reproche irónico de San Pablo desengañase a los *adventistas del séptimo día,* que, desechando la celebración cristiana del domingo, vuelven a la celebración judaica del sábado! Es curioso que el protestantismo, después de acusar al catolicismo de haber reincidido en el judaísmo, haya venido a parar ahora en una observancia tan

judaica como es la del sábado. Por fin, hace San Pablo referencia a la ley que distinguía entre manjares puros y manjares impuros, negándole toda eficacia justificadora (Gál. 2,12-15).

Estas son las obras de la ley, cuya impotencia para justificar testifica San Pablo. De otras obras que no son propias de la ley mosaica nada dice, y nada puede lógicamente deducirse de sus palabras. Pero, prescindiendo ahora de esta distinción de obras, consideremos otra razón más general por la cual dice San Pablo que la justificación no se produce en virtud de las obras.

Las seis veces que habla de las obras de la ley reproduce invariablemente la misma expresión *ex operibus legis* (ἐξ ἔργων νόμου), que exactamente significa «por intrínseca virtud o valor propio de las obras de la ley». Esto quiere decir que la justificación no es un producto de las fuerzas o de la industria del hombre, ni se debe a sus merecimientos, sino que es pura gracia de la misericordia divina. Es que Dios quiere que el hombre no pueda gloriarse de su justicia como de cosa propia, sino que ha de tributar a Dios enteramente la gloria de su justificación. Este pensamiento, que en otras Epístolas desenvuelve el Apóstol ampliamente, no hace más que insinuarlo en la Epístola a los Gálatas, como cuando dice de sí: *No recuso o doy por nula la gracia de Dios* (Gál. 2,21); o cuando dice de todos los fieles que *recibieron* el Espíritu no en virtud de las obras de la ley (Gál. 3,2); o cuando amenaza a los Gálatas que, si buscan la justificación en la ley, han caído de la *gracia* (Gál. 5,4). *En cuanto a nosotros*—añade—, *aguardamos la esperanza de la justicia por el Espíritu* [*no por nuestras propias obras*] *en virtud de la fe* [*no en virtud de nuestras propias obras*] (Gál. 5,5). Y en este sentido, la Iglesia católica, al atribuir al bautismo, por ejemplo, eficacia justificadora, no contradice a las enseñanzas del Apóstol, por cuanto atribuye semejante eficacia al bautismo no por lo que de suyo tiene ni en cuanto es acción humana, sino por la virtud que recibe del Espíritu Santo y en cuanto es moralmente acción de Jesu-Cristo.

En suma, que al negar el Apóstol toda eficacia a las obras en el proceso de la justificación, explícitamente sólo habla de las prescripciones de la ley mosaica; y si implícitamente excluye también todas las demás obras, sólo es en lo que tienen de propio, considerado su merecimiento o virtud intrínseca y natural. En ninguno de estos dos sentidos alcanza la exclusión de San Pablo al bautismo o a otros sacramentos. Por esto hizo muy bien el concilio Tridentino al sostener la eficacia sobrenatural de los sacramentos, como instrumentos del Espíritu divino y acciones morales de Jesu-Cristo; y hacen muy mal los protestantes al negarles semejante eficacia instrumental, y peor aún al fundar su negativa en las enseñanzas del grande Apóstol, que en ninguna manera tienen el sentido que ellos les atribuyen.

Aun cuando pudiéramos ya dar por concluido este punto, creemos deber insistir en otra consecuencia que los primitivos luteranos sacaban de las palabras de San Pablo, consecuencia absurda, de

que pronto se desdijeron los mismos protestantes. Servirán a lo menos nuestras indicaciones para dar a conocer la mentalidad del heresiarca, el cual por su odio a la Iglesia romana devoró semejantes aberraciones.

Enseña San Pablo que el hombre no es justificado por las obras de la ley; Lutero, dando un salto mortal inconcebible, interpretó estas palabras del Apóstol diciendo que ni en la justificación ni en la vida de justicia que a ella se sigue son necesarias, ni posibles, las buenas obras. Pudiéramos dar de barato que las palabras del Apóstol, a fuerza de torturas y contorsiones, *pudieran* tener el sentido que les dio Lutero, si el mismo Apóstol en todas sus Epístolas no recomendase frecuentemente la necesidad de las buenas obras y su eficacia para merecer la vida eterna. Mas, desde el momento que el Apóstol insiste tanto en exhortar a las buenas obras, es ya imposible y contra todas las leyes hermenéuticas dar a sus palabras el sentido que les dio Lutero, aun cuando ellas, repetimos, en absoluto pudieran admitir semejante sentido. Vamos a demostrarlo sin salirnos de la Epístola a los Gálatas.

Enseña el Apóstol que existen en nosotros dos principios de actividad moral: uno malo, que es la carne, y otro bueno, que es el Espíritu. Pone un largo catálogo de las *obras de la carne*, contra las cuales previene a los Gálatas para que se guarden de ellas, porque *los que las obran no alcanzarán el reino de Dios* (Gál. 5,19-21). A las obras de la carne siguen los frutos del Espíritu, que han de producir los que viven por el Espíritu (Gál. 5,22-25). No es, pues, verdad que los cristianos por fatal necesidad, forzados a producir sólo obras malas, se vean imposibilitados de producir buenas obras. Pocos versículos antes, después de decir que *en Cristo Jesús ninguna eficacia tiene la circuncisión, como tampoco la incircuncisión*, añade que lo que la tiene es *la fe que obra o se actúa por la caridad* (Gál. 5,6). Tenemos, pues, que la fe, informada por la caridad, puede producir buenas obras.

Más claro aparece aún el pensamiento de San Pablo cuando, algunos versículos más adelante, escribe: *Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad: con tal que no toméis esa libertad como pretexto para dar rienda suelta a la carne, sino que por la caridad os habéis de hacer los unos esclavos de los otros. Porque toda la ley se cifra y se cumple en un solo precepto, es a saber: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»* (Gál. 5,13-14). Con las cuales palabras proscribe todas las obras malas, que brotan de la carne, y recomienda todas las obras buenas, cifradas en la ley de la caridad.

Al final ya de la carta, después de recomendar otras buenas obras, concluye el Apóstol: *No os engañéis, que de Dios nadie se burla. Porque lo que uno sembrare, eso cosechará. Que quien siembra en su propia carne, de la carne cosechará corrupción; mas el que siembre en el espíritu, del espíritu cosechará la vida eterna. Y en el obrar el bien no desmayemos, porque a su tiempo cosecharemos sin desfallecer.*

Así, pues, mientras tuviéramos tiempo, practiquemos el bien (Gál. 6, 7-10). Verdaderamente, no entiende uno cómo pudo Lutero conciliar su absurda teoría de la inutilidad e imposibilidad de las buenas obras con estas declaraciones tan categóricas del Apóstol. Ni menos se entiende cómo los protestantes que le siguieron, al abandonar esas aberraciones inmorales del heresiarca, no le abandonaron en todo lo demás. Un hombre que da en semejantes dislates ya no se merece ninguna fe. ¡Y a semejante hombre se le venera y se le pone en las nubes como al gran libertador de la conciencia cristiana! Es de creer, piadosamente pensando, que el gran Apóstol no hubiera compartido esa admiración. Quizás, y sin quizás, hubiera lanzado contra él esos tremendos anatemas que lanza contra los judaizantes en la Epístola a los Gálatas.

III. La ley cuyas obras no justifican

De la ley no procede la justicia, enseña el Apóstol (Gál. 3,21). Esta verdad es fundamental en su doctrina. Mas ¿de qué ley habla San Pablo? Hemos demostrado ya anteriormente que por *ley* entiende única y exclusivamente la ley mosaica. Así que en nada favorece al protestantismo esta doctrina del grande Apóstol. Para convencernos de ello más plenamente, si cabe, estudiemos de raíz lo que era para San Pablo la ley de Moisés.

Comencemos por un proceso eliminativo.

Primeramente, para San Pablo la ley se contradistingue del Evangelio. Ley y Evangelio no son simplemente dos alianzas sucesivas de Dios, sino dos instituciones hasta cierto punto antitéticas. Interpela así el Apóstol a los Gálatas: *Decidme, los que deseáis estar bajo la ley: ¿no entendéis la ley? Porque escrito está que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la esposa libre; mas el de la esclava nació según la carne, pero el de la libre nació en virtud de la promesa. Estas cosas tienen un sentido figurado; pues esas mujeres son dos Alianzas: la una del monte Sinaí, que engendra para la esclavitud, que es Agar—porque el monte Sinaí está en la Arabia—, y corresponde a la Jerusalén actual, que efectivamente es esclava juntamente con sus hijos. Mas la Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre nuestra* (Gál. 4,21-26). Agar representa la ley, la Alianza de la esclavitud; Sara representa el Evangelio, la Alianza de la libertad.

Mas no queda aún con esto bastante deslindado el campo de la ley. Ley y Antiguo Testamento no se identifican adecuadamente en el pensamiento de San Pablo. Dentro del mismo Antiguo Testamento existen dos elementos radicalmente diversos y aun opuestos: la ley y la promesa. Esta distinción, a la que da San Pablo tanto relieve en la Epístola a los Gálatas y en otras Epístolas, es verdaderamente la clave de todo el Antiguo Testamento. Acaso nada arroja tanta luz sobre la Antigua Alianza y sobre toda la historia universal anterior a Jesu-Cristo como esta nueva antítesis entre la promesa hecha por Dios a Abrahán y la ley dada por medio de Moisés. Ampliamente desenvuelve el Apóstol (Gál. 3,13; 4,7) esta luminosa antítesis; bastará aquí reproducir sus expresiones más características. *Cristo* —dice—*nos rescató de la maldición de la ley..., para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús... Hermanos, hablo según las leyes humanas. Aun tratándose de un hombre, un testamento legítimamente otorgado nadie puede anularlo ni añadirle nuevas cláusulas. Ahora bien, a Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él a su Descendencia... Digo, pues, esto: el testamento ya otorgado válidamente por Dios no puede ser anulado por la ley, que vino cuatrocientos treinta años más tarde, de manera que la promesa quedase anulada. Porque si de la ley dependiera la herencia, ya no procedería de la promesa. Y es así que a Abrahán hízole Dios merced de la herencia por medio de la promesa. Pues ¿y la ley, qué? Fue añadida a la promesa en razón de las transgresiones, hasta que viniese la Descendencia, a quien fue hecha la promesa...* (Gál. 3, 13-19). Esta distinción nos descubre lo que es el Antiguo Testamento respecto del Nuevo, y el diferente valor que respecto de éste tienen la ley y la promesa. Si los comparamos a un árbol, la promesa es como la raíz o la semilla de donde nace el Evangelio, la ley son los rodrigones que sostienen las ramas. Si a un edificio, la promesa es el plano o los cimientos sobre que se edifica el Evangelio, la ley es el andamiaje que se retira una vez terminada la construcción. De ahí que el Evangelio es a la vez cumplimiento de la promesa y abolición de la ley; esto es, desde el punto de vista de la promesa, el Antiguo Testamento se transforma en el Nuevo como la semilla en la planta, sin solución de continuidad; en cambio, desde el punto de vista de la ley, el Antiguo Testamento cesa, perece, para dar lugar al Nuevo, que es su completa destrucción.

Tenemos, pues, que la ley ni es el Nuevo Testamento ni todo el Antiguo Testamento. Mas no basta esto todavía. En la ley, aun en cuanto se contradistingue de la promesa, considera San Pablo dos elementos: el formal y el material. El elemento formal es su fuerza obligatoria y coactiva, es su imposición acompañada de sanciones, es, en una palabra, su fuerza de ley. El elemento material es su contenido, esto es, la bondad moral que ordena o prescribe. Considerada en su contenido moral, la ley, según San Pablo, lejos de haber cesado, queda cifrada en el mandamiento supremo de la caridad. *Por la caridad*—dice—*haceos los unos esclavos de los otros. Porque toda ley está cumplidamente encerrada en una sola palabra: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»* (Gál. 5,13-14). En este sentido, San Pablo aprueba y aplaude la ley. Todas sus invectivas son contra la ley considerada como un régimen extrínseco de coacción.

No basta esto todavía. La ley, aun considerada como una imposición coactiva, San Pablo no la considera precisamente por lo que es en sí misma, sino por lo que es en la apreciación o imaginación de los judaizantes. En este punto hay que tener en cuenta la mentalidad de San Pablo. Una expresión, una idea, por buena y santa que fuera, cuando en boca de sus adversarios se presentaba falseada, San Pablo

la trataba sin compasión. La ley en sí misma era justa y santa, al fin como dada por Dios; pero los judaizantes no miraban así la ley. Olvidados de su origen divino, no la consideraban como expresión de la justísima voluntad de Dios; olvidados de su objeto, no miraban la bondad intrínseca de sus preceptos; olvidados de su fin, no miraban su cumplimiento como actuación del acatamiento y reverencia que debe el hombre a la divina Majestad. Para los judaizantes, imbuidos en el más frío rabinismo, la ley era la legalidad, el formalismo, el mecanismo de los actos externos. La ley, la *Thorah,* como ellos decían, se convertía, gracias a una personificación absurda, en el objeto exclusivo de su estudio y de su ciencia, de sus preocupaciones y escrúpulos y casi de su adoración y culto. Y en la ley lo hallaban todo. Su posesión los aventajaba inmensamente sobre los gentiles, que no tenían ley; su conocimiento exacto los levantaba incomparablemente sobre el vulgo ignorante. ¿Su cumplimiento era puramente exterior e hipócrita? No importaba: bastaba ejecutar minuciosamente lo que la ley prescribía, y esto les daba ya derecho a la veneración de los hombres y a la recompensa de Dios. La soberbia, la farsa, la dureza de entrañas, la inmoralidad, la impiedad de esos practicantes de la ley recaía sobre la ley misma, cual ellos la imaginaban; y ese ídolo monstruoso, al cual él un tiempo había rendido culto fervorosísimo, es el que tiene presente San Pablo cuando con más dureza califica la ley.

Resumamos estas determinaciones o precisiones que en la mente de San Pablo tiene la ley. La ley no es el Nuevo Testamento o el Evangelio; tampoco es todo el Antiguo Testamento, pues se contradistingue de la promesa; aun así, no es la bondad moral que prescribe, sino la misma prescripción externa y coactiva; ni siquiera es la ley en sí misma, sino el ídolo legal que fantaseaban los fariseos. Con esto entenderemos las calificaciones despectivas o las duras invectivas que lanza San Pablo contra la ley.

Es la ley para San Pablo una institución político-religiosa (3,19-4,7) meramente provisional y transitoria (3,24-25; 4,1-7), y, como tal, imperfecta y caduca; es una institución elemental o rudimentaria, propia de la niñez y comparable con los mismos ritos gentílicos (4,3; 4,8-9); es una institución carnal, ajena al espíritu del Evangelio (3,3; 6,12-13); es, finalmente, un régimen de presión (4,4-5; 3,23; 4,21; 5,1; 5,18) y de terror (3,10; 3,19; 3,22 5,23).

No olvidemos el objeto de estas consideraciones. De la ley así entendida afirma San Pablo que no es fuente de justicia. Esta verdad palmaria, ¿qué cristiano la ha puesto jamás en duda? Mas de esta ley rechazada por San Pablo a la ley condenada por Lutero media un abismo. De que el Apóstol anatematice el ídolo fabricado por los fariseos no es lógico deducir, como lo hizo el heresiarca, que se ha de reprobar toda ley. Si la ley de Moisés, en cuanto tal, ya no subsiste, no se sigue de ahí que no existan en el Evangelio leyes cuya observancia sea necesaria para la vida eterna. De otra manera sentía el Apóstol, cuando escribía a los Gálatas: *Llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis plenamente la ley de Cristo* (6,2), que no es otra que la ley de la caridad, en la cual, como hemos visto, se cifra y compendia toda la ley de Dios (5,3-15).

Síguese de todo lo dicho que Lutero pervirtió lastimosamente los conceptos de justificación, de obras y de ley. Veamos ya si entendió más acertadamente el concepto de la fe preconizada por San Pablo.

IV. La fe que justifica

Qué es fe y en qué consiste el valor justificante de la fe es uno de los puntos más embrollados y enigmáticos de la teología protestante. Ni los antiguos ni los modernos teólogos protestantes han logrado dar una noción clara y precisa de este punto fundamental de su sistema. No nos interesa ahora esclarecer el embrollo; nos basta saber que los protestantes convienen en afirmar estas dos cosas: que la fe que justifica no es un asentimiento intelectual, sino un sentimiento del corazón, y que sola la fe es la que justifica al hombre. Examinemos si esta doctrina está de acuerdo con lo que enseña San Pablo en la Epístola a los Gálatas.

En general, no dudamos en afirmar resueltamente que semejante doctrina no sólo no se halla formulada en la Epístola, sino que no encuentra en toda ella el más ligero apoyo. Y este hecho, dada la importancia que tiene esta doctrina para los protestantes y la que ellos atribuyen a la Epístola a los Gálatas, es muy significativo y comprometedor. Pero lo más grave del caso es que esa doctrina es diametralmente opuesta a las enseñanzas de San Pablo. Vamos a demostrarlo por partes.

Enseña San Pablo, y lo ha enseñado siempre la Teología católica, que el hombre es justificado por la fe. Lo que ya no enseña San Pablo es que esta fe sea la *fiducia* o confianza preconizada por Lutero. Para San Pablo la fe no es, ni principal ni exclusivamente, una persuasión sentimental o afectiva, sino una adhesión o convicción de carácter intelectual, que halla eco, sin duda, en el corazón, pero que no es un sentimiento.

Ante todo hay que observar que los teólogos católicos, al demostrar el carácter intelectual de la fe, apenas mencionan la Epístola a los Gálatas, por lo mismo que abundan otros testimonios más explícitos de la Escritura. Sin embargo, sin salir de la Epístola a los Gálatas hallamos numerosos indicios inequívocos que nos revelan el sentir del Apóstol. Comencemos por lo que nos dice San Pablo acerca de su propia fe. *Os hago saber, hermanos*—dice—, *que el Evangelio predicado por mí no es según el hombre; pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo* (Gál. 1,11-12). La expresión paralela de *predicar la fe,* que se lee pocos versículos más abajo (1,23), demuestra que *Evangelio* y *fe* (objetivamente considerada) son dos términos equivalentes. Ahora bien, este Evangelio dice San Pablo que lo aprendió por revelación de Jesu-Cristo. *Revelación* es la manifestación de una verdad antes escondida o velada:

manifestación que, como hecha a la inteligencia, es de carácter intelectual. Más claramente intelectual es la expresión *aprender,* con que San Pablo determina el modo como recibió esta revelación. Por tanto, la fe que predicaba San Pablo, que no era otra que su propia fe, era de orden intelectual. En el mismo sentido dice el Apóstol que Dios Padre *reveló en él a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles* (Gál. 1,16). Y lo que era la fe de Pablo, eso mismo era la fe de los demás apóstoles, como él mismo lo significó en el discurso de Antioquía, diciendo: *Nosotros..., sabiendo que no es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo, también nosotros creímos en Cristo Jesús* (Gál. 2,15-16). Precisamente la fe en la justificación obrada por Jesu-Cristo es un conocimiento. Y esta fe de los apóstoles es también la de todos los fieles. Después de exponer su doctrina sobre la justificación por la fe, dice San Pablo a los Gálatas: *Confío de vosotros en el Señor que no pensaréis de otra manera* de como os he enseñado (Gál. 5,10). Y comparando la fe presente de los Gálatas con la incredulidad precedente, dice que antes no conocían a Dios, pero que ahora le *conocen* (Gál. 4,8-9). Y este conocimiento de la fe, dice el Apóstol que los Gálatas lo recibieron por medio de la enseñanza oral (Gál. 3,2 y 5), que evidentemente se dirige a la inteligencia. Por esto tres veces habla San Pablo de la *verdad* del Evangelio (Gál. 2,5 y 14), a la cual deben obedecer y someterse los Gálatas (5,7). Todos estos indicios muestran a todas luces que para San Pablo era la fe, preferentemente por lo menos, una adhesión de la inteligencia a la verdad revelada por Dios en el Evangelio.

Antes de pasar al segundo punto no serán inútiles algunas observaciones. Primeramente, la fe dista tanto de confundirse con la confianza, que el Apóstol presenta a la confianza como distinta de la fe, de la cual es como fruto o resultado. *Nosotros*—dice—, *por el espíritu, en virtud de la fe aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5). De cualquiera manera que se entienda este pasaje, siempre resulta que la fe es anterior a la esperanza y, consiguientemente, distinta de ella. Además, es muy digno de considerarse que para los protestantes el objetivo de la fe que justifica es la misma justificación, o, mejor dicho, es aquella ficticia imputación de la justicia de Cristo, que no menos ficticiamente cubre como un dorado velo nuestros pecados. Ahora bien, para San Pablo el objetivo de la fe es, de un modo general, la promesa o bendición de Abrahán (3,9; 3,14), y más en concreto la filiación adoptiva de Dios (3,25; 4,4-7), o de Abrahán (3,7; 3,29), el don del Espíritu Santo (3,2; 3,5; 3,14; 3,23) y la herencia de la vida eterna (3,29; 4,7). Por fin, y esta consideración es decisiva, San Pablo equipara el proceso de nuestra justificación por la fe al de la justificación de Abrahán en virtud de la misma fe. *Como Abrahán*—dice—*creyó a Dios, y le fue tomado a cuenta de justicia* (Gál. 3,6). Abrahán creyó a Dios, creyó en su palabra, o, si se quiere, en sus promesas; pero estas promesas no eran precisamente que Dios quería entonces justificarle, ni menos que

quería imputarle ficticiamente una justicia ajena; la justicia verdadera e interna que Dios le otorgó fue un premio de esta fe. Tal es la conexión que establece la Iglesia católica entre la fe y la justificación. Cree el hombre en la palabra de Dios, se vale de los medios establecidos por Dios, y Dios en premio le otorga el don de la justificación. En cambio, el proceso de la justificación por la fe que fingen los protestantes nada tiene que ver con la justificación que por su fe alcanzó el patriarca Abrahán.

Podríamos aquí examinar la relación cronológica de la fe respecto de la justificación según los protestantes: si es anterior, simultánea o posterior, o todo a la vez, como alguno de ellos ha dicho. Mas preferimos no perdernos en sutilezas.

Por lo dicho se ve que los protestantes no han interpretado fielmente el pensamiento de San Pablo sobre el concepto o naturaleza de la fe que justifica. Veamos ya si es más conforme a la doctrina del Apóstol la otra parte de la tesis protestante, que *sola* la fe es la que justifica, con exclusión de todo otro principio de justificación.

«*Sola fide:* tal ha sido siempre la consigna de la Reforma», ha escrito recientemente un autor protestante [4]. Pero esa consigna no la ha dado San Pablo. Los dos textos que en la corteza de las palabras más se acercan a esta tesis fundamental de la Reforma son Gál. 2,16 y el pasaje paralelo de la Epístola a los Romanos, 3,28. Escribe el Apóstol a los Gálatas: *No es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo.* A los Romanos: *Juzgamos que el hombre es justificado por la fe independientemente de las obras de la ley.* Prescindiendo de algunos matices, las dos expresiones son equivalentes, la primera en forma negativa, la segunda en forma positiva. Veamos, pues, si en ellas enseña el Apóstol la eficacia exclusiva de la fe en orden a la justificación.

Ante todo hay que recordar una falsificación arbitraria de Lutero al traducir el pasaje citado de la Epístola a los Romanos. Lo traduce así: «So halten wir es nun, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke *allein* durch den Glauben», esto es: «Tenemos, pues, que el hombre es justificado sin las obras de la ley, *sólo* por la fe». Omitiendo otros pormenores, notamos que Lutero invierte los complementos *sin las obras de la ley y por la fe,* dejando este último para el fin de la frase, con lo cual le da mayor relieve del que tiene en el original; y, no contento con esto, añade por su cuenta el adverbio *allein* (sólo), que no está en el original. Con semejantes artificios no es difícil hacer decir a San Pablo lo que se quiera. Algunos protestantes modernos, como Oltramare y Godet, vituperan esas libertades de Lutero. Y Bernardo Weiss, en el arreglo que ha hecho de la versión de Lutero (Leipzig 1909), traduce más exactamente: «So halten wir nun dafür, dass der Mench gerechtfertigt werde durch Glauben ohne Gesetzeswerke». Tenemos, pues, que *sólo por la fe* lo dice, sí, Lutero, pero no San Pablo.

[4] J. MONOD, en el art. *Foi* de la *Encyclopédie des sciences religieuses,* publicada bajo la dirección de F. LICHTENBERGER (t.5 p.7).

Bengel, ordinariamente más sensato, reconociendo que el adverbio *sólo* no está en el texto de San Pablo, se empeña, con todo, en defender la adición de Lutero, si no como traducción, a lo menos como fiel interpretación del pensamiento del Apóstol. Vale la pena de reproducir aquí su demostración *aritmética,* que, si no convence, por lo menos divierte: «Arithmetice sic fit demonstratio:

In quaestionem veniunt duo:	
Fides et opera	2
Excluduntur opera	1
Superest fides sola	1

Uno de duobus subtracto remanet unum» *(Gnomon Novi Testamenti,* Rom. 3,28 [Stuttgart 1891] p.558).

Pero dejemos esas ridículas operaciones de contabilidad y procuremos penetrar en toda su grandiosa magnificencia el pensamiento del Apóstol. *Ley* y *fe* son para San Pablo, no dos fenómenos, hechos o actos particulares, individuales o aislados: son más bien dos economías opuestas de la Providencia divina, dos órdenes de cosas irreductibles, dos aspectos sucesivos a la vez y antitéticos de la acción salvadora de Dios sobre los hombres. Hemos notado anteriormente que San Pablo, dentro del Antiguo Testamento, establece la antítesis entre la ley y la promesa. Pero esta antítesis es secundaria, o, mejor, parcial y limitada. La antítesis que abarca todo el plan divino es la que existe entre la ley y la fe. La promesa no es sino la misma fe en estado latente o en germen. La promesa y el Evangelio son, respectivamente, la preparación y la realización de la economía de la fe. En el gran drama de los consejos divinos en orden a la salud humana, la fe, que se desarrolla progresivamente desde la promesa al Evangelio, constituye la trama de la acción; la ley interviene a manera de simple episodio, que sólo extrínseca e indirectamente influye en el desenvolvimiento de la acción. El desenlace es la consumación de la promesa en el Evangelio, la plena evolución de la fe, que lleva consigo la abolición de la ley. La economía provisional y transitoria de la ley cede su lugar a la economía definitiva y eterna de la fe.

Precisamente en la Epístola a los Gálatas, capítulos 3 y 4, es donde más ampliamente expone San Pablo esta magnífica síntesis de la economía divina. Bastará reproducir algunas de sus expresiones más significativas. Sucesivamente compara el Apóstol la ley a una prisión, al esclavo pedagogo de los antiguos y a la menor edad de la humanidad. *Antes de venir la fe*—dice—*estábamos bajo la custodia de la ley, encerrados en orden a la fe que debía ser revelada. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo con relación a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo* (Gál. 3,23-25). Y poco después añade: *Todo el tiempo que el heredero es niño, en nada se diferencia del esclavo, a pesar de ser dueño de todo, sino que está sometido a tutores y administradores hasta el tiempo prefijado por el padre. Así también nosotros, cuando éramos niños, estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo. Mas, cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su propio Hijo, hecho hijo de mujer, sometido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva* (Gál. 4,1-5).

A la luz de esta maravillosa síntesis de San Pablo entenderemos el profundo sentido de los dos textos señalados anteriormente, en que se apoyan los protestantes para justificar su teoría de la fe como único principio de justificación. Notemos por de pronto que en el texto de la Epístola a los Romanos la antítesis entre ley y fe es mucho menos explícita: *Juzgamos que el hombre es justificado por la fe independientemente de las obras de la ley* (Rom. 3,28). En cambio, en la Epístola a los Gálatas, por la razón poco antes indicada, alcanza su pleno relieve: *No es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo* (Gál. 2,16). Concibiendo, como San Pablo, la ley y la fe como dos economías antitéticas de la acción divina, alcanzamos en toda su plenitud, profundidad y exactitud el pensamiento del Apóstol: que el hombre obtiene la justificación, no en la economía de la ley, sino en la economía de la fe. Considerada en su contexto la expresión de San Pablo, que *el hombre es justificado por la fe,* quiere decir que la fe subjetiva, esto es, el acto de la fe, tiene valor justificativo en cuanto por ella entra el hombre en la economía de la fe. En otras palabras: podemos conceder que en las palabras que analizamos, *fe* es principalmente el acto subjetivo de la fe, pero en tanto en cuanto por este acto queda el hombre comprendido en la economía de la fe o en cuanto se coloca bajo la acción de la fe objetivamente considerada. De hecho, en el pasaje poco antes aducido habla San Pablo de la justificación por la fe objetivamente considerada, cuando dice: *La ley ha sido nuestro pedagogo con relación a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas, venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo* (Gál. 3,24-25). Y en el otro pasaje, que hemos citado a continuación, expone el Apóstol la economía de la salud, sin mencionar siquiera la fe.

Otros pasajes de la Epístola a los Gálatas pudiéramos citar en que San Pablo habla de la fe objetivamente considerada; mas bastan los que hemos aducido. De todos ellos se deduce claramente que la fe que justifica no es sólo el acto de la fe, sino toda la economía de la fe. Ahora bien, preguntamos: ¿en esta economía de la fe, objetivamente considerada, no señala San Pablo algún otro elemento que justifica, además del acto de la fe?

Ante todo, observaremos que, aun cuando en la Epístola a los Gálatas no mencionase San Pablo otro principio de justificación, nada tendría de extraño, dado el objeto polémico de la Epístola, que es, no instruir a los Gálatas sobre el proceso de la justificación en toda su integridad, sino simplemente rebatir la doctrina de los judaizantes, que con la fe querían mezclar las observancias de la ley. Rebate el Apóstol esa perversa doctrina, demostrando que no en la ley,

sino en la economía de la fe o de la gracia han de hallar los Gálatas todo lo necesario para alcanzar la justificación, o, mejor dicho, para entrar a formar parte de la herencia de Abrahán y participar de las bendiciones prometidas a su descendencia.

Más aún: San Pablo no se contenta con decir que en la ley no se halla la justificación, sino que especifica las diferentes observancias de la ley, que los judaizantes consideraban como necesarias para participar de las bendiciones prometidas a la descendencia de Abrahán, cuales eran principalmente la circuncisión y las fiestas judaicas. Por el contrario, ¿dónde afirma San Pablo, ni en la Epístola a los Gálatas ni en otra alguna de sus Epístolas, que el bautismo, por ejemplo, no es principio de justificación? Muchas veces dice San Pablo que la circuncisión no sólo no justifica, sino que es un obstáculo para la justificación. ¿Dónde dice el Apóstol algo parecido acerca del bautismo, presentándolo como obstáculo de la justificación, o, simplemente, negando su eficacia justificadora? Y esta diferente manera de hablar de estos dos ritos tan característicos del judaísmo y del cristianismo, ¿nada significa? Si sola la fe, con exclusión del bautismo, es la que justifica, ¿por qué no lo advierte el Apóstol?

Pero no solamente no niega San Pablo la eficacia justificadora del bautismo, sino que explícitamente y repetidas veces la afirma. En otras Epístolas, sin duda, expresa el Apóstol más claramente esta eficacia justificadora del bautismo; pero también en la Epístola a los Gálatas la enseña. Y su testimonio es tanto más eficaz cuanto más implícito, por decirlo así, y menos exigido por el contexto. Dice así: *Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo* (Gál. 3,26-27). Es de notar que en este pasaje hay dos proposiciones: una afirmación y una demostración. Lo que afirma el Apóstol es: *Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús.* Dos razones indica aquí el Apóstol de la filiación adoptiva de Dios: la fe y la incorporación en Cristo Jesús; no ya sola la fe. Y ¿por qué la fe es principio de la filiación adoptiva? *Porque cuantos habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo.* La razón inmediata de ser hijos de Dios en Cristo Jesús es haberse revestido de Cristo, esto es, haberse compenetrado e identificado místicamente con Jesu-Cristo. Pero esta compenetración con Jesu-Cristo es efecto inmediato del bautismo, que, según la fuerza etimológica de la palabra, San Pablo concibe como una inmersión espiritual en Jesu-Cristo, en virtud de la cual queda el hombre como empapado e impregnado de Jesu-Cristo. Coordinando los cuatro elementos señalados por San Pablo en el proceso de la justificación, que son: la fe, el bautismo, la compenetración con Jesu-Cristo, la filiación divina, tenemos que la fe y la filiación son el primer principio y el último efecto; pero entre ellos intervienen el bautismo como principio inmediato y la compenetración como primer efecto. De lo cual resulta que en el proceso de la justificación intervienen dos principios: la fe y el bautismo, con la diferencia que la causalidad del bautismo

es más directa e inmediata que la de la fe. No es, por tanto, la fe sola la que justifica, sino, prescindiendo ahora de otras disposiciones subjetivas, la fe y el bautismo. No interpretan, pues, los protestantes fielmente a San Pablo cuando enseñan que sola la fe, con exclusión de otro principio, es la que justifica al hombre.

Pero, como hemos indicado, lo que aquí insinúa solamente, lo enseña San Pablo explícitamente en otros muchos pasajes. Y lo mismo que enseña San Pablo lo enseña igualmente todo el Nuevo Testamento y toda la tradición de los Santos Padres. Hacer tabla rasa de todos estos testimonios, para apoyarse únicamente en unas palabras de San Pablo, interpretadas violentamente y contra el contexto, como lo hacen los protestantes, no es buen método exegético y teológico.

Resumamos brevemente todo lo dicho. Enseñan los protestantes que el hombre es justificado no por las obras de la ley, sino por sola la fe. Esta doctrina se pudiera interpretar en buen sentido. Rectamente entendida, ésta es la doctrina de San Pablo y la doctrina de la Iglesia católica. Pero he aquí que los protestantes, al exponerla, han falseado lastimosamente todos y cada uno de los cuatro elementos que la integran. Entienden mal la justificación, mal las obras, mal la ley y peor la fe. Bastaba para que la doctrina resultase falsa que se falsease solamente uno de los cuatro elementos. Pero los protestantes han falseado miserablemente todos cuatro. ¿Puede ser verdadera una doctrina que falsea todos los elementos que la integran? ¿Interpretan fielmente los protestantes a San Pablo cuando pervierten su pensamiento en general y todos los conceptos particulares que lo componen?

* * *

Para terminar, no queremos omitir una observación, que pone de manifiesto toda la incoherencia y contradicción intrínseca del protestantismo. Nos referimos al reciente concilio ó congreso, o como quiera llamársele, de Estocolmo. Pregonan los protestantes que su consigna es la fe y sola la fe. Según esto, era de esperar que, al reunirse todos ellos en Estocolmo, habían de tomar como lema de su conferencia esta consigna de que se glorían. Y, sin embargo, el lema de la conferencia fue «Vida y obras». ¿Que ya no es verdad que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por *sola* la fe? Buscaban los protestantes por medio de su conferencia salvar a la Iglesia y salvar al mundo. Y buscaban esta salvación no en la fe, que siempre habían proclamado, sino en las *obras*. ¿No es esto desmentirse y contradecirse? La *prudencia* exigió, sin duda, esta contradicción. Es que los protestantes no poseen aquella unidad de fe que exigía San Pablo (Ef. 4,13; 4,5). Y aun muchos de ellos ni fe tienen siquiera. Al conmemorarse el centenario decimosexto del gran concilio de Nicea, debió de ser por extremo doloroso a algunos de los concurrentes a Estocolmo que en aquella numerosa asamblea no se levantase una sola voz que proclamase la divinidad de

Jesu-Cristo o la divina inspiración de las Escrituras. En vez de una noble profesión de fe cristiana, muchos de los congresistas se contentaron con la audición musical de una sinfonía *sin letra* sobre el Credo de Nicea. El presidente, Söderblom, en el discurso final tuvo la humorada de lamentar que Pedro no hubiese acudido a aquella asamblea, donde habían concurrido Juan y Pablo. Juan, que escribió su Evangelio para que todos creyesen que *Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios* (Jn. 20,31), y Pablo, que escribía a los Gálatas que *no es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo* (Gál. 2,16), no podían estar presentes en aquella reunión, donde tan *prudentemente* se había descartado toda profesión de fe. Si no fuese una parodia irreverente, podríamos traducir el lema de la conferencia «Vida y obras» invirtiendo las palabras del Apóstol: «No es justificado el hombre por la fe, sino por la vida y por las obras». Sospechamos que si Lutero se hubiera hallado presente, hubiera apelado a su rico repertorio de palabras *enérgicas* para calificar la actitud de la conferencia de Estocolmo.

CAPITULO IV

Concepción estética de la gracia en las Epístolas de San Pablo

No escribió San Pablo ningún tratado científico sobre las propiedades estéticas de la gracia santificante; sin embargo, unas cuantas frases sueltas, esparcidas acá y allá en sus admirables Epístolas, revelan el concepto verdaderamente estético que tenía de la gracia el grande Apóstol. Esas poquitas frases, esos rasgos bellísimos, vamos a recoger y harmonizar para reproducir el ideal magnífico de la gracia divina que brillaba esplendoroso en la mente y el corazón de San Pablo. Por desgracia, no ha sido estudiado dignamente en las Epístolas del Apóstol este aspecto estético de la gracia; se ha llevado casi toda la atención de los teólogos su aspecto físico, moral y jurídico. De este pecado estético, como de tantos otros, salen responsables los protestantes y los jansenistas.

Son variadísimos los aspectos estéticos bajo los cuales concibe San Pablo la gracia santificante; son rayos dispersos y como destellos intermitentes de un foco potentísimo, que no es fácil concertar y fundir en un solo haz luminoso que nos alumbre las divinas profundidades y tinieblas sagradas de la gracia. Lo ensayaremos. Para ello estudiaremos los tres aspectos principales bajo los cuales consideraba el Apóstol la belleza de la gracia: la gracia como luz y vida sobrenatural; la gracia como semejanza de Cristo, y, por fin, la gracia como principio de actividad moral.

I

San Pablo, no menos que el evangelista San Juan, considera la gracia como luz esplendorosa; pero al paso que San Juan expresa su pensamiento con frases más o menos esquemáticas, San Pablo, por el contrario, se vale de expresiones más concretas y vivientes. *Vosotros todos*—escribe a los Tesalonicenses—*sois hijos de la luz, hijos del día; no... de la noche ni de las tinieblas* (1 Tes. 5,5). Y a los Efesios les dice: *Erais en otro tiempo tinieblas, mas ahora luz en el Señor; caminad como hijos de la luz* (Ef. 5,8). Y ¿quién no siente la delicadeza de aquella imagen, cuando para alabar el Apóstol y exhortar a la vez a sus amados Filipenses les dice que *brillan como lumbreras en el mundo?* (Filp. 2,15).

Y no solamente es luz la santidad cristiana, sino que además el ministerio evangélico que a ella se ordena no es otra cosa, según el Apóstol, sino una irradiación espléndida de la gloria divina. Ensalzando la dignidad augusta del ministerio apostólico, ante el cual palidece la gloria de Moisés, dice así en su segunda Epístola a los Corintios: *Pues si el ministerio de muerte, escrito con caracteres materiales sobre piedras, fue cercado de tanta gloria, que no podían los hijos de Israel fijar su vista en el rostro de Moisés sin quedar deslumbrados por el brillo, aunque pasajero, de su rostro, ¿cuánto más glorioso no será el ministerio del espíritu?... Por eso, alentados con esta confianza, usamos de gran libertad; no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro para que los hijos de Israel no viesen el fin de aquel ministerio destinado a perecer..., sino que nosotros todos, «descubierta la faz, reflejando como espejos*[5] *la gloria del Señor, vamos transformándonos de gloria en gloria a su misma imagen, iluminados por el Espíritu del Señor»... Y si todavía queda*

[5] Así entienden el verbo κατοπτριζόμενοι los Padres griegos, cuya autoridad, tratándose del sentido de una palabra griega, parece decisiva. No menos decisivo nos parece el contexto. Lo del *velamen positum* sobre el corazón de los judíos es una digresión parenética, motivada por el *velo puesto sobre la faz de Moisés;* paréntesis que tiene sentido perfecto, sin necesidad de completarse con el *Nos... revelata facie* del versículo 18; en cambio, sin ese versículo queda imperfecto y como al aire el 13, donde se habla del velo de Moisés. Además, el argumento de toda esta sección es la superioridad del ministerio apostólico sobre el ministerio mosaico. Por tanto, la gloria de los Apóstoles, a semejanza de la de Moisés, está no en *contemplar,* sino en *reverberar.* Confirma eso mismo el *revelata facie,* que evidentemente se opone al velo puesto sobre la *faz* de Moisés y no al puesto sobre el *corazón* de los judíos. Más clara resulta aún esta interpretación si se compara con los seis primeros versículos, el sexto, sobre todo, del capítulo siguiente, donde el mismo P. Cornely entiende la palabra φωτισμόν, *illuminationem* en sentido activo, y la aplica a solos los ministros evangélicos. (Cf. CORNELY, in l.c. [París 1892] p.95-118). El sentido de *gloria* en la frase *gloriam Domini speculantes* está determinado por el contexto, donde la voz griega δόξα en el mismo versículo (3,18) está traducida una vez por *gloria* y otras dos por *claritas.* Esta misma significación *de claridad* o *resplandor* tiene la voz δόξα en Lc. 2,9: *claritas Dei circumfulsit illos;* en Apoc. 21,23: *claritas Dei illuminavit eam;* y en Hebr. 1,3: *qui cum sit splendor gloriae.* Esta gloria es «el brillo, el esplendor, y, por extensión, la belleza y la majestad. La gloria del Padre es el brillo y la majestad de Aquel que mora en luz inaccesible, en quien está la luz, que es El mismo la luz, no sujeta a eclipse ni a oscuridad, de la cual era símbolo el resplandor que a veces envolvía el santuario, la *shekinah* de la teología judaica» (PRAT, *La Théologie de Saint Paul* part. 1 l.6 c.2,1 [París 1913] t.1, 520).

velado nuestro Evangelio, es solamente para aquellos que perecen, para esos infieles cuya inteligencia ha cegado el dios de este siglo, a fin de que no vean «brillar el resplandor del Evangelio, iluminado con la gloria de Cristo, que es imagen de Dios»... Pues Dios, a cuya palabra brotó la luz del seno de las tinieblas, hízola brillar en nuestros corazones para que, «irradiando esta luz, difundiésemos el conocimiento de la gloria de Dios, que reverbera en el rostro de Cristo Jesús» (2 Cor. 3,3-4,6). ¡Imagen hermosísima! Apenas podría concebirse otra más hermosa y que expresase más al vivo la divina nobleza, el valor estético del ministerio apostólico. Dios moraba en luz inaccesible; pero esa luz reverberó en el rostro de Cristo y se hizo accesible a los mortales [6], y para que esos fulgores divinos llegasen a nuestros ojos más humanos aún y a la vez más poderosos, los concentró el Señor en el corazón de los apóstoles como en potente foco que irradiase en todos sentidos aquella lumbre soberana, cuya fuente primera es la misma divinidad.

Pero el supremo encanto de esta luz es ser luz de vida. *La gracia de Dios*—escribe el Apóstol a Timoteo—*se manifestó por la espléndida manifestación de nuestro Salvador, Cristo Jesús, quien destruyó la muerte e iluminó la vida y la incorrupción por medio del Evangelio* (2 Tim. 1,10). San Juan dijo que *la vida era la luz de los hombres* (Jn. 1,4), y San Pablo dice que Cristo *iluminó la vida*, que en el lenguaje del Apóstol vale tanto como decir que la luz de Cristo fue luz vital y vivificadora, fue lo que San Juan llamó admirablemente *luz de vida* (Jn. 8,12).

¡Y qué vida ésa! *Estando nosotros muertos por nuestros pecados, Dios, rico en misericordia, por aquel excesivo amor con que nos amó, nos dio la vida en Cristo y con Cristo*, συνεζωοποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ (Ef. 2,5; cf. Col. 2,13). Tal vida no es maravilla que nos exima de la ley de la muerte, que *renueve* nuestro espíritu (Rom. 7,6) y nuestra mente (Rom. 12,2), que sea una *segunda generación* (Tit. 3,5), y, como con frase admirable dice San Pablo, una *nueva creación* (Gál. 6,15), καινὴ κτίσις. *Si qua in Christo, nova creatura* (2 Cor. 5,17), o, como más claramente decía San Ambrosio, conforme al texto original: *Si quis est in Christo, nova creatura est* (*Ad. Faustin.* ep.39,4). Con razón, pues, concluye el Apóstol: *Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova* (2 Cor. 5,17). Esa vida nueva, fresca, lozana, juvenil, recuerda aquella frase candorosa y pintoresca con que en el libro IV de los Reyes se expresa la curación de Naamán, leproso: *Restituta est caro eius, sicut caro pueri parvuli* (4 Re. 5,14).

Es, pues, la gracia, según San Pablo, luz y vida. Ahora bien: la luz y la vida, si se toman en su sentido primordial y sensible, si son esa luz corporal que deleita nuestros ojos y esa vida material que eleva y transforma la materia, la organiza, conmueve blandamente y admirablemente fecunda, son entonces la luz y la vida las

[6] Así lo canta la Iglesia en el prefacio de Navidad: «Per Incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit; ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur».

imágenes más adecuadas y expresivas de la belleza; y si luz y vida significan algo más elevado y trascendental, si son la serena claridad del ser y su actividad inmanente o comunicativa, constituyen entonces la esencia íntima de la belleza (cf. *Razón y Fe* t.29 p.461-463). ¿Quién no sabe que la belleza es el *resplandor* de la bondad o una harmonía *viviente?*

II

Si la belleza en su aspecto absoluto es luz y vida trascendental, en su aspecto relativo es imitación, es imagen. Tampoco olvidó San Pablo este aspecto estético de la gracia; antes aquí es donde despliega toda la magnificencia de su grandiosa concepción. A dos puntos se reduce el pensamiento del Apóstol: Cristo es imagen perfectísima de Dios Padre, la gracia es semejanza y como reproducción de Cristo.

Que Cristo sea *imagen* de Dios Padre, vivo *retrato* (εἰκών) de Dios invisible, dícelo explícitamente el Apóstol (2 Cor. 4,4; Col. 1,15). Y dice más. Cuando afirma que Cristo *subsiste en forma de Dios, sin que fuera en El rapiña el igualarse a Dios* (Filp. 2,6), y cuando añade que *mora en El real y verdaderamente toda la plenitud de la divinidad* (Col. 2,9; cf. 1,19), deja entender manifiestamente que la semejanza de Cristo con el Padre es semejanza exacta y acabada, es igualdad perfecta. Y no queda confinada al orden metafísico esta semejanza de Cristo con Dios: también conocía y sentía San Pablo todos sus encantos estéticos. *Destello de la gloria* [de Dios] *e imagen o sello de su sustancia* (Hebr. 1,3) llama el Apóstol a Cristo; palabras magníficas con que alude y hace suyas aquellas alabanzas de la Sabiduría increada: *Es un efluvio del poder de Dios y una emanación inmaculada de la claridad del Todopoderoso... Irradiación de la lumbre sempiterna, espejo cristalino de la majestad de Dios e imagen de su bondad... Más hermosa que el sol..., más brillante que la luz* (Sab. 7,25-29). Quien, como Aristóteles, explique la esencia de la belleza, sobre todo en el arte, por la μίμησις o imitación, entendida en su sentido más noble y trascendental, apreciará todos los quilates estéticos de estas expresiones del Apóstol.

La gracia, a su vez, es una semejaza de Cristo; la justicia y santidad cristiana es una reproducción de su belleza. *Porque* [*Dios*] *a los que en su presciencia* [*eterna*] *conoció* [*que habían de responder a su divina vocación, a éstos*] *les predestinó también a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que sea el primogénito entre muchos hermanos* (Rom. 8,29). *Escrito está: Fue hecho el primer hombre Adán en ánima viviente; el postrer Adán, en espíritu vivificante... El primer hombre, de la tierra, terreno; el segundo hombre, del cielo. Cuál el terreno, tales asimismo los terrenos; y cual el celeste, tales asimismo los celestes. Y así como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste* (1 Cor. 15,45-49). Aun mortificada y al parecer eclipsada la vida del cristiano, no pier-

de la semejanza de Cristo. *Somos entregados a la muerte por causa de Jesús*—dice el Apóstol—*para que asimismo la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal* (Cor. 4,10-11). Son de una terneza inefable aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: *Hijuelos míos, a quienes de nuevo con dolores como de parto doy el ser, hasta que Cristo sea formado en vosotros* (μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν) (Gál. 4,19).

Esta transformación del hombre en Cristo expresábala San Pablo con una metáfora, algo extraña a nuestro gusto. Escribía a los Gálatas: *Cuantos en Cristo* (εἰς Χριστὸν) *fuisteis bautizados, de Cristo os revestisteis* (Gál. 3,27); que es lo mismo que en forma de exhortación decía a los Romanos: *revestíos del Señor Jesu-Cristo* (Rom. 13,14); y lo que luego, desenvolviendo la metáfora, escribió a los Colosenses: *Despojaos del hombre viejo y de sus obras, y revestíos del nuevo, que se renueva por el conocimiento, conforme a la imagen del que le crió* (Col. 3,9-10). Según la atinada observación del P. Cornely *(In Gal.* 3,27 [París 1892] p.517), es muy pobre y enteramente errónea la interpretación de algunos modernos, que conceden a la metáfora del Apóstol un sentido exclusivamente moral. Ya esa interpretación moral no carecería de valor estético: siempre será más estético trasladar en sí la perfección moral de aquel divino dechado que obedecer estoicamente al imperativo categórico de la razón práctica. Pero no queda reducida a esos menguados límites la expresión del Apóstol: algo más noble significa el *revestirse de Cristo*. He aquí cómo explicaba estas palabras San Cirilo de Jerusalén: «Los que habéis sido bautizados en Cristo y os habéis revestido de Cristo, habéis tomado *la misma forma* (σύμμορφοι) del Hijo de Dios... Con razón, pues, sois llamados *otros Cristos*» (Cat. 21,1). Y más hermosamente aún San Metodio: «Los que son iluminados (bautizados) adquieren *las líneas, el semblante y el varonil aspecto* (ἀρρενωπίαν) de Cristo, como quiera que se les *imprima la figura y semejanza del Verbo...*, de modo que en cada uno nace espiritualmente Cristo... Pues es necesario que en las almas de los regenerados se *imprima a manera de sello y se forme el Verbo de la verdad*» *(Conviv. Vir.,* 8,8).

Pero esta semejanza y como vestidura bellísima de Cristo no quedará encerrada en el alma; también el cuerpo, cuando resucite glorioso, será revestido de la imagen de Cristo. Cuando llegare el día supremo; cuando viniere de los cielos, como esperamos, Nuestro Señor y Salvador, Cristo Jesús, *transfigurará* (μετασχηματίσει) *el cuerpo de nuestra bajeza según la forma* (σύμμορφον) *de su cuerpo glorioso* (Filp. 13,21). Ahora nuestra vida y nuestra belleza *está escondida con Cristo en Dios; empero, cuando Cristo, vida nuestra, se manifestare* (φανερωθῇ), *entonces también nosotros seremos manifestados juntamente con El en gloria* (Col. 3,3-4). Y ¡qué manifestación aquélla! ¡Qué transformación! Este cuerpo, *sembrado en corrupción, surgirá incorruptible; sembrado en vileza, surgirá glorioso; sembrado en flaqueza, surgirá robusto; sembrado cuerpo animal, surgirá cuerpo espiritual* (1 Cor. 15,42-44), cuerpo celeste, con la claridad del sol, de la luna, de las estrellas (ibid., 41).

Parece que con esta semejanza quedaba agotado el valor estético de la gracia. Y a la verdad, ¿qué participación más soberana de la belleza de Cristo que esa asimilación y total transformación del alma y del cuerpo en su divina imagen? Y, sin embargo, para San Pablo era más preciosa otra manera de participar la divina hermosura de Cristo: comunicación sagrada y misteriosa por vía de unión.

Dos maneras hay de unión en lo humano, las más estrechas y estéticas: la unión de los esposos y la unión de los miembros en un mismo cuerpo. De ambas maneras se unen con Cristo los fieles, y no ya solamente cada uno de ellos por sí, sino que todos, unidos entre sí, inefablemente consuman esta unión juntándose con Cristo. De la unión conyugal entre Cristo y la Iglesia dice admirablemente San Pablo: *Como el marido es cabeza de la mujer, así Cristo es cabeza de la Iglesia...; por eso la amó Cristo y se entregó a sí mismo por ella, a fin de santificarla limpiándola en el baño del agua por la palabra; deseaba Cristo prepararse para sí a la Iglesia «radiante de gloria, sin mancha ni arruga», ni semejante tacha, sino santa e inmaculada* (Ef. 5,23-27). Para entender todo el alcance estético de esta imagen del Apóstol hay que recordar aquella *nueva Jerusalén... ataviada como esposa engalanada para su esposo* (Apoc. 21,2), cuyas divinas bodas hacían exclamar a los ángeles: *Holguémonos y regocijémonos y demos gloria a Dios, porque han llegado los desposorios del Cordero, y la esposa de él se ha ataviado; y le ha sido dado a ella vestirse de finísimo lino, rutilante y puro... Bienaventurados los llamados al banquete de las bodas del Cordero* (ibid., 19,7-9). Con razón canta la Iglesia (Comm. Dedic. Eccles. Hym. 1 vesp.):

Caelestis urbs Ierusalem.
Beata pacis visio,
Quae celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris.
Sponsaeque ritu cingeris
Mille angelorum millibus.

O sorte nupta prospera,
Dotata Patris gloria,
Respersa Sponsi gratia,
Regina formosissima,
Christo iugata principi,
Caeli corusca civitas.

Pero más estrecha y quizá más estética que esta unión conyugal, y más importante en el pensamiento de San Pablo, es la unión orgánica de la Iglesia con Cristo, unión de los miembros con su cabeza para formar un solo cuerpo, un solo Cristo. *¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?* (1 Cor. 6,15), escribía el Apóstol a los Corintios; *El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia* (Col. 1,18),

y con su influjo todo el cuerpo, nutrido y trabado por las junturas y ligamentos, crece con crecimiento de Dios (ibid., 2,19). Por eso *así como en un cuerpo tenemos muchos miembros..., así todos los fieles somos un solo cuerpo de Cristo* (Rom. 12,3-4); o como más expresivamente escribía a los Gálatas: *No hay ya judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón y mujer; porque todos vosotros sois uno solo, una sola persona,* εἷς ἐστε, *en Cristo Jesús* (Gál. 3,28). ¿Qué más podía añadir a esto el Apóstol, sino decir que todos nosotros éramos no sólo un cuerpo, una persona, sino también un solo Cristo? Pues esto expresa el Apóstol con aquellas palabras escritas a los Corintios: *A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo* (οὕτως καὶ ὁ Χριστός) (1 Cor. 12,12). Ahora bien, ¿quién no ve el valor estético de esta concepción magnífica y asombrosa de San Pablo, donde todos los elementos de la belleza, la vida y la harmonía, la variedad y la unidad, la grandeza y el orden, llegan a tan alto grado de fuerza y de fusión; donde, como diría Fr. Luis de León, «extendiéndose y como desplegándose delante de los ojos la variedad y diversidad, vence y reina y pone su silla la unidad sobre todo»? [7]

III

Aun el mismo ejercicio de la virtud, donde la austeridad moral parece que había de marchitar los encantos estéticos, concíbelo San Pablo como obra y expresión de un arte sobrenatural. Una imagen declara todo su pensamiento: la imagen bellísima de los juegos gímnicos. Quien no desconozca enteramente las antigüedades clásicas, sabe la importancia extraordinaria de estos juegos en el arte, la vida y la civilización entera de Grecia y Roma. Vamos a copiar la galana descripción que de los juegos olímpicos—lo mismo pudiera decirse de los demás—hace el P. Juan Mir: «Juntábase la Grecia toda a presenciar la fuerza hercúlea y la destreza ingeniosa de los atletas. En sus principios, los juegos se limitaron a la carrera de hombres a lo largo del coso. Añadióse después el juego del disco, de la lanza, del salto, de la lucha; luego el pugilato, más adelante el hipódromo (corrida de carros y de caballos); en fin, la combinación de la lucha y pugilato... Los candidatos habían de ser griegos de pura casta... Diez meses duraba la preparación de los pretendientes, con sujeción a un régimen especial; un mes entero de ejercicios en la palestra a la vista de los jueces deputados al efecto.

»Anunciado a los cuatro vientos de Grecia por los sacerdotes del templo el día de los juegos olímpicos, que solía caer a fines de junio..., de todas partes acudían las gentes a gozar del espectáculo,

[7] *Nombres de Cristo* l.1, introd. (Madrid 1907) p.16. Cf. DOUBLET, *Saint Paul étudié en vue de la prédication* c.11,2 (París 1876) t.2 p.296 ss. A. BRASSAC (Manuel Biblique Vigoroux-Bacuez-Brassac), *Nouveau Testament: Les épîtres de Saint Paul* l.6 a.4 n.1072; a.6 n.1079 (París 1909) t.4 p.588-589,594-595.—Otra imagen hermosísima, la del *injerto*, usa también San Pablo para expresar nuestra unión con Cristo. Cf., v. gr., Rom. 6,5.

generales y repúblicos, filósofos y literatos, poetas y oradores, magnates y hacendados, artistas y gente vulgar; los hombres más afamados por su poder y talento se preciaban de hacer allí gloriosa ostentación de grandeza... Inaugurábanse los festejos con un pomposo sacrificio a Júpiter..., y en hora señalada, los atletas y jinetes, los jueces y maestros, puesta la mano sobre el ara, juran con solemnidad estar a las leyes y obligaciones de tan venerada institución. Todo en ella respira gravedad y contento, esperanza y bendición. Aquí se hace pública demostración de destreza y vigor varonil. Al ver a uno de los atletas que después de correr espacio de 14 kilómetros por una capa de arena sóbrale brío para llevar a su familia, distante 60 kilómetros, la nueva de su victoria; al contemplar a otro en la liza derribando tres veces a su adversario terrible; al divisar a otro que en la lucha, en cuya comparación el *boxing* inglés es niñería, deja desfigurado al púgil competidor...; al presenciar, digo, los espectadores tan evidentes pruebas de valentía y habilidad, y al ver luego coronadas las sienes de los vencedores con coronas de olivo silvestre y en sus manos verde palma, símbolos de la fuerza y de la inmortalidad, y esto delante del templo de Júpiter, con proclamación solemne, con aplausos de la plebe, con otorgamiento de privilegios...; cuando estas proezas y sus premios las gentes helénicas consideraban..., ¿cómo no se habían de despertar en las mentes pensamientos de inmortalidad?» [8] Tales eran los juegos gímnicos de la antigüedad griega y romana, tal su importancia social y estética; por eso no es extraño que Homero y Virgilio y casi todos los poetas clásicos que les imitaron creyesen embellecer sus epopeyas con descripciones de semejantes espectáculos [9].

No es seguro que San Pablo presenciara alguna vez estos certámenes o que hubiera leído siquiera las descripciones de los poetas; pero estuvo en Corinto al tiempo que se celebraban los juegos ístmicos, y no pudo menos de oír lo que en boca de todos andaba; y él, el Apóstol de los griegos, que se hacía todo para todos, judío entre los judíos y griego entre los griegos, creyó que para mover a la virtud a aquellos helenos de temperamento estético nada habría más apto que presentar su ejercicio bajo la imagen de aquellos certámenes; de aquí la frecuencia con que estas imágenes aparecen en las Epístolas de San Pablo [10]. Para el Apóstol, el mundo es la arena de la palestra o el estadio (1 Cor. 9,24), la vida es un certamen, una lucha, un pugilato, una carrera (Hebr. 12,1), tras la cual se sigue el premio, la corona incorruptible (Filp. 3,14), que Dios, juez justo, dará a cada uno conforme a sus méritos (2 Tim. 4,8); los atletas de estos certámenes son los fieles, que, rodeados de toda una nube

[8] *La Religión* c.9 a.2 n.7 (Madrid 1899) p.370-371. Cf. W. CHRIST, *Pindari carmina prolegomenis et commentariis instructa* proleg.3 (Lipsiae 1896) p.LXI-XCI; MARIANA, *Tratado contra los juegos públicos* c.2; LUBKER-MURERO, *Lessico ragionato della Antichità classica,* v. *Giuochi.*

[9] Pueden verse todas estas descripciones recogidas o citadas en EICHHOFF, *Etudes grecques sur Virgile* (París 1825) t.2 p.309-352.

[10] Cf. F. VIGOUROUX, *Les libres saints et la critique rationaliste,* part.2 l.6 sec.1 c.10 art.2 (París 1902) t.5 p.540 ss.

de testigos (Hebr. 12,1), son *espectáculo del universo entero, de los ángeles y de los hombres* (1 Cor. 4,9).

Con qué interés leerían los Corintios, llenos de estas imágenes, aquellas bellísimas palabras de su Apóstol: *¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, es verdad, pero uno solo recibe el premio? Corred de suerte que le alcancéis. Y todo el que contiende en la lucha, de todo se abstiene; y ellos, en verdad, por alcanzar una corona que se marchita, mientras nosotros esperamos una inmarcesible. Yo, pues, así corro, no como sin ver adónde; así lucho, no como quien azota el aire, sino que abofeteo mi cuerpo y le reduzco a servidumbre* (1 Cor. 9,24-27) [11]. Estas palabras, leídas junto al istmo de Corinto durante los grandes certámenes, tendrían para los Corintios otra fuerza, otra actualidad de la que tiene para los que vivimos tan lejos en tiempo, lugar y costumbres de la Grecia clásica. Y Pablo, ya anciano y prisionero, abandonado de todos y en vísperas de coronar con el martirio los inmensos trabajos de su carrera apostólica, siente bañarse su corazón con la felicidad suprema de un joven vencedor en la carrera: *Hermosamente he luchado* (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι), *he consumado la carrera, he guardado la fe; por lo demás, reservada me está la corona de justicia, la cual me dará en galardón en aquel día el Señor, el justo juez* (2 Tim. 4,7-8).

Mas esa imagen y otras análogas que emplea el Apóstol, como la de un banquete (1 Cor. 5,8) y la de la arquitectura que *edifica* un *templo* (Ef. 2,20-22; 1 Cor. 3,9; 3,16; 6,19; 8,1; 14,17), son algo más que una figura retórica; son la expresión de una manera de ver estética, de una apreciación artística, que distingue a San Pablo entre todos los escritores del Nuevo Testamento. Es ya un hecho importantísimo el que San Pablo, al exhortar a los fieles a la virtud, vincula la fuerza de sus exhortaciones a consideraciones realmente estéticas. A los Efesios exhorta el Apóstol a toda bondad, justicia y verdad, porque ellos, hijos como son de la luz, han de fructificar esos frutos de la luz (Ef. 5,8-13). A los Colosenses les aconseja que piensen y busquen las cosas del cielo, porque han renacido a nueva vida con Cristo resucitado (Col. 3,1-2). Semejantes a éstas son las exhortaciones que saca el Apóstol de las otras consideraciones estéticas que hemos estudiado (v. gr., 1 Cor. 12,12-31). Y a la verdad, ¿qué motivo más eficaz para movernos a la virtud que pensar que llevamos la imagen de Cristo, y somos miembros de su cuerpo, y formamos con El un solo Cristo?

Pero hay más: el ejercicio de la virtud, según le concibe el Apóstol, lleva en sí todos los caracteres de una obra de arte. Aunque la razón formal de acto virtuoso y de obra artística son enteramente distintas y aun opuestas, nada, con todo, impide que un solo acto humano identifique en una simple realidad ambas formalidades. No es éste fenómeno nuevo o raro en la naturaleza y en la filosofía [12].

[11] Cf. A. BRASSAC (Manuel Biblique Vigouroux-Bacuez-Brassac), *Nouveau Testament: Les epîtres de Saint Paul* l.2 c.2 part.2 § 2 n.783 (París 1909) t.4 p.266.

[12] Cf. R. RUIZ AMADO, S. I., *La educación moral* c.2 a.3 § 5 (Barcelona 1908) p.193-201.

Para convencernos en nuestro caso, recordemos brevemente las propiedades características de una obra de arte, en cuanto la distinguen de un acto de virtud.

Bajo tres aspectos puede considerarse la obra artística: en su esencia, en su principio y en sus efectos. ¿En qué se distingue la esencia de una obra artística de la esencia de un acto virtuoso? La obra de arte, fuera de la relación que tiene como imitación o imagen, respecto de su objeto, posee, por lo demás, valor absoluto y propio; podíamos decir, si la frase no fuese ambigua, que tiene fin en sí o que es forma sin fin; de aquí la fórmula equívoca de «El arte por el arte». Muy al contrario el acto de virtud, cuyo valor es enteramente relativo, ya respecto de la voluntad humana, a la cual perfecciona en el orden moral; ya respecto del fin, al cual tiende, implícitamente por lo menos. Así lo enseña Santo Tomás: «Ars nihil aliud est quam *recta ratio aliquorum operum faciendorum,* quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit» [13]. No es menor la diferencia entre el arte y la virtud respecto de su principio. El principio directivo de los actos virtuosos es la ley y la conciencia; el impulsivo es la intención del fin; en cambio, las obras artísticas tienen por principio directivo e impulsivo la luz del ideal que brilla en la mente del artista y el amor apasionado de ver realizado este ideal [14]; en una palabra, la inspiración. El efecto propio y característico de la obra de arte es el placer estético, enteramente distinto de la tranquilidad de conciencia y del mérito que se siguen al acto virtuoso.

Ahora bien, ¿resplandecen esas propiedades de la obra artística en el ejercicio de la virtud, cual le concibe San Pablo? Del valor propio y absoluto que poseen esos actos, además de su valor relativo, no puede dudarse. Y a la verdad, ¿qué valor más propio y artístico que ser destellos de luz, expansiones vitales, imágenes sobrenaturales de la luz eterna, de la vida increada, de la belleza divina; en una palabra, de Cristo Dios?

Pues ya el principio de esta actividad no es sola la ley o la conciencia o la intención del último fin, sino también el ideal más excelso, que es la belleza de Cristo, y el más ardiente amor hacia este ideal nobilísimo; ahí están todas y cada una de las Epístolas del grande Apóstol, llenas de Cristo, animadas de su vida, impregnadas de su amor, para proclamar ante la faz de todas las naciones y de todos los siglos que *Omnia et in omnibus Christus* (Col. 3,11); *Christus heri et hodie, ipse et in saecula* (Hebr. 3,8). Conmueve verdaderamente esta sublime pasión de San Pablo por Cristo: sólo en Jesús piensa, sólo de Jesús habla, y su dulcísimo nombre no se le

[13] S. Th., 1-2 q.57 a.3 etc. Cf. SUÁREZ, *De actibus humanis* tract.4 disp.3 sect.3.

[14] Cf. P. FÉLIX, S. I. *Le progrès par le christianisme, Conférences de Notre-Dame de Paris, année 1867.* Conf. 3, *L'homme et l'artiste* 4.

cae de los labios; es que nada sabía sino a Jesús (1 Cor. 2,2). Y tras Jesús corría (Filp. 3,12), con Jesús vivía crucificado (Gál. 2,19), y absorbida su vida y su ser por Jesús, se había trocado en Jesús (ibid., 20). Por eso con santa osadía podía decir una y otra vez a los Corintios (1 Cor. 4,16; 11,1) y repetir a los Filipenses (Filp. 3,17): *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* ¿Qué artista jamás ha estado tan lleno de su ideal y le ha amado tan apasionadamente? Ni falta la inspiración para concebir, amar y realizar este divino ideal. Fuerzas humanas no bastaban, ni siquiera para concebirle dignamente; pero acude en su ayuda el *Espíritu de Dios.* Esto significa San Pablo cuando dice que los fieles viven del Espíritu (Gál. 5, 25), llenos y embriagados de él (Ef. 5,18), y que son guiados (Gál. 5,18) y movidos (Rom. 8,14; cf. *Razón y Fe* t.31 p.165) del Espíritu de Dios.

Efecto y fruto regaladísimo de los actos de virtud realizados a la luz y al calor de este ideal y de esta inspiración es el más puro e intenso placer estético. Aun en medio de las tribulaciones estaba San Pablo henchido de consolación, rebosaba de gozo (2 Cor. 7,4); y a su imitación quería que todos los fieles se gozasen: *Gozaos siempre en el Señor; otra vez lo diré: gozaos* (Filp. 4,4), escribía a los Filipenses; y a ellos y a los Colosenses les deseaba que *la paz de Cristo, aquella paz que sobrepuja todo sentido, triunfase en sus corazones* (Col. 3,15; Filp. 4,7). Pero con ese gozo superabundante, con ese consuelo colmado, con esa paz triunfante y avasalladora, quería San Pablo medida, moderación (Filp. 4,5), σωφροσύνη (Rom. 12,8),

«El *ne quid nimis*, sobriedad eterna»,

como decía el Sr. Menéndez Pelayo (*Epístola a Horacio. Odas, Epístolas y tragedias* [Madrid 1883] p.20).

Dos observaciones para concluir. No quisiéramos que se entendiese equivocadamente nuestro pensamiento. No queremos decir que San Pablo ha cifrado la santidad cristiana en solas consideraciones estéticas. ¡Líbrenos Dios de hacer del grande Apóstol un *dilettante* baladí! Ya la seriedad misma de su concepción estética le libraría de esta ignominia; pero no es esto sólo: las consideraciones estéticas son para San Pablo lo que deben ser para todo hombre equilibrado: entrelazadas y combinadas con otras consideraciones más prácticas, más prosaicas, forman la urdimbre compleja de la vida humana; donde, si no ha de faltar la estética, mucho menos ha de predominar excesivamente, ni menos aún absorber toda la actividad vital. Un hombre que no fuera más que artista o esteta, sería un desequilibrado. No creemos haber atribuido esos extravíos al grande Apóstol.

Tampoco se nos achaque el haber hecho decir a San Pablo más de lo que sufrían sus palabras. Hemos confesado al principio, y lo repetimos ahora, que el Apóstol no escribió ninguna estética, como tampoco el pueblo ha escrito ninguna filosofía del lenguaje; y, sin embargo, toda esa filosofía en su lenguaje está como en semilla. Conviene tener siempre presente esta observación, pues de su olvido tantos errores brotan cada día. San Pablo no escribió estética, pero concebía estéticamente la gracia, y esta concepción espontánea, elaborada con la reflexión, la comparación, el raciocinio, puede llegar a ser una filosofía sobre la belleza de la gracia. Esto es lo que hemos pretendido hacer; si no lo hemos conseguido, creemos a lo menos firmemente que de las Epístolas de San Pablo, como de riquísimo venero, puede sacarse oro finísimo con que elaborar una joya preciosísima de estética cristiana.

CAPITULO V

Carismas espirituales

INTRODUCCIÓN.—La noción de *carisma*, en general, parece bastante sencilla: es una gracia otorgada, no tanto para la propia santificación cuanto para la santificación ajena. Tal es su carácter esencial, que le señala San Pablo cuando dice: *A cada cual se da la manifestación del Espíritu para el bien común* (1 Cor. 12,7). Es la que los teólogos llaman *gracia gratis dada*, la cual, como dice Santo Tomás, «no se da para que el hombre que la recibe sea por ella justificado, sino más bien para que coopere a la justificación de otros» (1-2 q.111 a.1 c). Podría decirse que es una gracia *social*, más bien que personal.

La terminología de San Pablo en esta materia no es bastante fija y constante. El nombre mismo de *carisma* es casi exclusivo de San Pablo, que lo emplea dieciséis veces. Fuera de él, sola una vez se lee en la Primera de San Pedro, en un pasaje que manifiestamente se inspira en las Epístolas a los Romanos y a los Corintios (1 Pedr. 4,10). No siempre, empero, la palabra *carisma* tiene en San Pablo el sentido específico o técnico que ahora le damos. Varias veces tiene el sentido genérico de dádiva o merced de Dios (Rom. 5,15; 5,16; 6,23; 11,29; 2 Cor. 1,11); otras veces el sentido resulta algo ambiguo o incierto (Rom. 1,11; 1 Cor. 7,7; 1 Tim. 4,14; 2 Tim. 1,6); pero, aun así, siete veces, por lo menos, *carisma* tiene el sentido específico de *gracia gratis dada* (Rom. 12,6; 1 Cor. 1,7; 12,9; 12,28; 12,30; 12,31; cf. 1 Pedr. 4,10). Además de *carisma*, usa también San Pablo otros términos equivalentes, cuales son: *espíritus* (1 Cor. 12,10; 14,12; 14,32; 1 Tes. 5,19), dones *espirituales* (1 Cor. 12,1; 14,1; cf. Ef. 5,19; Col. 1,9; 3,16). En el mismo sentido se emplea también la palabra χάρις o *gracia* (Rom. 12,6; 1 Cor. 1,4; Ef. 4,7...).

Pero la mayor dificultad para la inteligencia de los carismas no está precisamente en la terminología indecisa o fluctuante. La fuente principal, por no decir única, para el estudio de los carismas es San Pablo; y San Pablo, hablando de ellos como de cosa conocida a sus lectores, sólo apunta ideas sueltas, cuya interpretación y coordinación resulta para nosotros en extremo difícil. No es, pues, de maravillar que en esta materia no sean siempre guías seguros los

grandes teólogos, que estudiaron los carismas a base de una exégesis deficiente de los textos paulinos [1]. Algunas de sus ideas han tenido que ser rectificadas por los modernos exegetas y teólogos, los cuales, por otra parte, ya por prejuicios, ya por falta de un análisis minucioso y cotejo esmerado de los textos, no siempre han acertado en la verdadera interpretación de San Pablo. Por lo menos reina entre ellos, aun entre los exegetas católicos actuales, notable discrepancia en la explicación de los carismas, así en general como en particular. Por consiguiente, en materia tan oscura y controvertida, el único procedimiento apto para llegar a un conocimiento más objetivo de los carismas no puede ser otro que una exégesis atenta y precisa de los textos, seguida de gran moderación y cautela en las conclusiones, no vendiendo como verdades adquiridas lo que tal vez no pasa de simple conjetura. De todos modos, el gran interés, doctrinal, histórico y aun práctico, de tema tan sugestivo justifica sobradamente el empeño que en su estudio se ponga.

1. Documentación

En tres pasajes principales desarrolla San Pablo su pensamiento acerca de los carismas espirituales (1 Cor. 12-14; Rom. 12,3-8; Ef. 4,11-16). De ellos, el más importante y extenso comprende los capítulos 12-14 de la Primera a los Corintios. Como los textos más significativos habrán de reproducirse más adelante, bastará ahora indicar sucintamente su contenido. En el capítulo 12, después de enunciar el criterio de los carismas (1-3), propone su clasificación, su objeto y su origen (4-11), y los presenta como funciones variadas de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo (12-31). En el capítulo 13, interrumpiendo su razonamiento, encarece la superioridad de la caridad sobre todos los carismas. En el capítulo 14, después de cotejar el don de lenguas con la profecía (1-25), propone algunas reglas prácticas sobre el uso de los carismas (26-40).

En la Epístola a los Romanos (12,3-8) menciona varios carismas con motivo de la recomendación que les hace de sobriedad y mesura en el uso de los dones recibidos de Dios. Dice:

> Pues digo, en virtud de la gracia que me fue dada,
> a todos y a cada uno de vosotros:
> no sentir de sí más altamente de lo que conviene sentir,
> mas sentir, aspirando a un sobrio sentir,
> según que a cada cual repartió Dios la medida de la fe.
> Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros
> y no todos los miembros tienen una misma función,
> así los que somos muchos

[1] Entre los antiguos teólogos merecen citarse especialmente SANTO TOMÁS, 1-2 q.111; 2-2 q.171-178; *Expositio in omnes S. Pauli Epistolas* (comentario a los textos en que San Pablo habla de los carismas); SUÁREZ, *De gratia* proleg.3; *De fide* disp.8. Entre los más recientes exegetas católicos pueden consultarse F. FRAT, *La Théol. de S. Paul*[5] (París 1918) part.1 p.172-184; M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Rom.* p.296-301; A. LEMONNYER, *Dictionnaire de la Bible* Supplément, 1, c.233-243; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (París 1926) p.787-795; E.-B. ALLO, *Première Epître aux Corintiens* (París 1935) p.335-339; J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul* (Aubier 1948) p.252-268.

> somos un solo cuerpo en Cristo;
> y por lo que mira a cada uno,
> miembros los unos de los otros.
> Pues, teniendo dones,
> según la gracia a nosotros dada, diferentes,
> si es profecía, sea guardando proporción con la fe;
> si ministerio, en el ministerio;
> el que enseña, en la enseñanza;
> el que exhorta, en la exhortación;
> el que reparte de lo suyo, con liberalidad;
> el que preside, con solicitud;
> el que hace misericordia, con jovialidad.

En la Epístola a los Efesios (4,7-13) enumera varios carismas como funciones orgánicas destinadas a promover la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. Escribe el Apóstol:

> A cada uno de nosotros le fue dada la gracia
> según la medida con que la da Cristo...
> Y él dio a unos ser apóstoles;
> a otros, profetas;
> a otros, evangelistas;
> a otros, pastores y doctores,
> en orden a la cumplida preparación de los santos
> para la obra del ministerio,
> para la edificación del Cuerpo de Cristo.

2. Listas de carismas

Suelen señalarse en San Pablo cuatro listas principales de carismas, que, por orden cronológico, son: 1 Cor. 12,8-10; 1 Cor. 12, 28-30 (catálogo doble); Rom. 12,6-8; Ef. 4,11. A éstos conviene añadir otros cuatro, secundarios, que contienen algún carisma no mencionado en los anteriores, y son: 1 Cor. 13,1-3; 1 Cor. 13,8; 1 Cor. 14,6; 1 Cor. 14,26-29. Como en todos estos catálogos se repiten muchos términos, convendrá señalar con tipos diferentes los que son o pueden ser de alguna manera distintos.

a) Listas principales

A. 1 Cor. 12,8-10	**B. 1 Cor. 12,28-30**
Palabra de sabiduría	*Apóstoles*
palabra de ciencia	profetas
fe	*doctores*
carismas de curaciones	poderes de milagros
operaciones de milagros	carismas de curaciones
profecía	*asistencias*
discernimiento de espíritus	*gobiernos*
géneros de lenguas	géneros de lenguas
interpretación de lenguas.	interpretación.

C. Rom. 12,6-8

Profecía
ministerio
el que enseña
el que exhorta
el que reparte de lo suyo
el que preside
el misericordioso.

D. Ef. 4,11

Apóstoles
profetas
evangelistas
pastores
doctores.

b) Listas secundarias

E. 1 Cor. 13,1-3

Lenguas
profecía
ciencia
fe
reparto de sus haberes
entrega de su vida.

F. 1 Cor. 13,8

Profecías
lenguas
ciencia.

G. 1 Cor. 14,6

Lenguas
revelación
ciencia
profecía
enseñanza.

H. 1 Cor. 14,26-29

Salmo
enseñanza
revelación
lengua
interpretación de lenguas
discernimiento.

Los carismas de alguna manera distintos ascienden a 23. Tal vez pudiera añadirse algún otro; tal vez alguno podría desdoblarse; mas, por ahora, baste su simple enumeración. En el estudio de cada uno en particular cabrán mayores precisiones. Antes interesa hacer de ellos alguna razonable clasificación.

3. Clasificación de los carismas

Se han intentado diferentes clasificaciones de los carismas, generalmente razonables [2], aunque ninguna de ellas hasta ahora se ha impuesto universalmente como plenamente satisfactoria. San Pablo propone la suya (1 Cor. 12,4-6):

> Distribuciones hay de carismas, pero un mismo Espíritu;
> y distribuciones hay de ministerios, pero un mismo Señor;
> y distribuciones hay de operaciones, pero un mismo Dios.

Semejante clasificación, con ser del mismo Apóstol, no suele adoptarse, por una razón que se considera decisiva. Las operaciones, dicen [3], que aquí (v.6) se atribuyen a Dios Padre, poco después (v.11) se atribuyen al Espíritu Santo. Pero esta razón, que aun

[2] Pueden verse las clasificaciones, diferentes, de Prat, Lemonnyer y Bonsirven en los lugares antes señalados.
[3] Cf. Prat, l.c. p.181.

podría reforzarse con la doctrina católica sobre las atribuciones trinitarias, dista mucho de ser decisiva. En la clasificación de San Pablo conviene distinguir dos elementos muy diferentes: los tres términos de *carismas, ministerios* y *operaciones,* y su atribución a las tres personas divinas. Si esta atribución, por varias razones, no puede servir de base para una distribución aceptable, sí pueden serlo los tres términos, cuyo significado, tan diferente y, en conjunto, suficientemente claro, puede servir de hilo conductor para una clasificación adecuada y aun luminosa [4]. Ni obsta que el término genérico de *carisma* se emplee para designar una de las especies. Como se verá, esta primera especie es la que más plenamente realiza la noción genérica de carisma o gracia graciosamente dada. La conveniencia de los tres grupos, más que unívoca, es simplemente analógica.

No tanto para justificar la clasificación paulina, cuanto para entenderla y aplicarla más ajustadamente, convendrá de antemano analizar con la mayor precisión posible la noción genérica de *carisma.*

En el carisma, como gracia social, podemos distinguir tres elementos esenciales: un *don* básico, una *finalidad* social de este don y una *moción* sobrenatural que ordena el don al bien común. En la finalidad y en la moción apenas cabe diferenciación de importancia; en cambio, en el don caben diferencias importantes, que den origen a una adecuada clasificación. Sean cuatro carismas de tipo muy diverso: la sabiduría, el apostolado, la beneficencia, el milagro. La *sabiduría* es un don intelectual, es decir, una gracia vital, una actividad psicológica, que importa una realidad interna de orden físico, y puede ser constitutivo intrínseco y formal de carisma. El *apostolado* es una misión o potestad conferida por Dios, de orden jurídico, que de suyo y formalmente no importa ninguna nueva realidad de orden físico. La *beneficencia* es el empleo de algún bien propio en beneficio ajeno. Este bien propio puede ser la riqueza, el talento, el trabajo...; y su empleo benéfico nada real añade de suyo en el sujeto que lo ejerce. El apostolado y la beneficencia convienen en que ambos son servicios o ministerios ordenados al bien ajeno; pero se diferencian en que el apostolado incluye una potestad jerárquica, de que carece la beneficencia, y en que, mientras el apostolado es esencialmente carismático, la beneficencia puede ser acarismática, por cuanto los bienes en que se ejerce son algo previo al carisma. Por fin, el *milagro* es una obra de potencia divina, que de suyo nada real pone ni presupone en el taumaturgo humano.

Comparados estos cuatro tipos, luego se descubre que no en todos se realiza igualmente y con la misma propiedad la noción genérica de carisma. En el primer tipo *(sabiduría)* se realiza con máxi-

[4] Esta división tripartita no es ocasional ni solitaria; en otros varios pasajes la insinúa San Pablo, cuando, hablando de su *ministerio* apostólico, deriva toda su eficacia de la *fuerza* (operaciones) y del *Espíritu* (carismas). Cf. 1 Cor. 2,4; 1 Tes. 1,5; Hebr. 2,4. En este último pasaje, después de mencionar la predicación de los apóstoles, señala su eficacia en la *variedad de milagros y repartición de dones del Espíritu Santo.* Este grupo binario de *fuerza y espíritu,* añadido al apostolado, coincide con la división ternaria de 1 Cor. 12,4-6.

ma propiedad, por tres motivos: porque es algo *a*) físicamente real, *b*) intrínsecamente sobrenatural, *c*) constitutivo formal del carisma. En el segundo tipo *(apostolado)*, los dos primeros motivos se atenúan: su realidad formal es puramente jurídica y, consiguientemente, también la sobrenaturalidad; subsiste, empero, íntegro el tercer motivo, o sea la formalidad carismática. En el tercer tipo *(beneficencia)* se atenúan más todavía los tres motivos, por cuanto la potestad de emplear lo propio en beneficio ajeno es preferentemente de carácter moral, y tanto esta potestad como los bienes en que radica no son necesariamente sobrenaturales ni constituyen propiamente el carisma. Lo único esencialmente carismático en la beneficencia es la moción sobrenatural que la acompaña. En el cuarto tipo *(milagro)*, el poder de obrarlo constituye formalmente el carisma; pero tal poder ni es ni supone en el taumaturgo ninguna realidad física, ni siquiera una potestad jurídica, sino, a lo más, moral o intencional; y el milagro obrado puede ser de orden puramente natural. De todo lo cual resulta que sólo en el primer tipo se realiza con toda propiedad y plenitud la noción de *carisma*.

Tenemos, pues, cuatro tipos de carismas, marcadamente distintos. Y si los dos tipos intermedios *(apostolado* y *beneficencia)* los consideramos, conforme a lo dicho, como grupos subalternos de una unidad superior *(ministerio)*, hemos llegado a los tres tipos señalados por San Pablo. Mas esto, evidentemente, no basta. Para que estos tres tipos puedan tomarse como categorías de una clasificación adecuada, es menester además que a ellos se reduzcan o subordinen todos los carismas. Y así es en realidad. Según esto, la clasificación de los carismas puede ser la siguiente:

I. CARISMAS

Sabiduría	revelación	interpretación
palabra de sabiduría	discernimiento de espíritus	carisma de curaciones.
ciencia	salmos	
palabra de ciencia	géneros de lenguas	
fe		

II. MINISTERIOS

Oficios jerárquicos	*Intermedios*	*Servicios benéficos*
Apóstoles	el que preside	asistencias
profetas	gobiernos	el que exhorta
evangelistas	ministerio.	el que reparte de lo suyo
pastores		el misericordioso
doctores.		el que entrega su vida.

III. OPERACIONES

fe	milagros	curaciones.

Esta clasificación exige algunas observaciones [5]. El significado dudoso de algunos carismas particulares hace que ni esta ni otra alguna clasificación pueda considerarse como enteramente segura en todos sus pormenores. Así, los tres *ministerios* que calificamos de *intermedios* pueden interpretarse como *jerárquicos* o simplemente como *benéficos*. La *fe*, si es la llamada fe de los *milagros*, pertenece al tercer tipo; pertenece, en cambio, al primero si es la viveza y seguridad de la persuasión en la realidad del mundo sobrenatural. Más ambiguo es el *carisma de las curaciones*, que, si es estrictamente milagroso, pertenece al tercer tipo; si es oficio de enfermero, pertenece al segundo; si representa una especie de ciencia médica sobrenatural, se reduce al primero.

Pero más que la clasificación interesa conocer exactamente la naturaleza de cada uno de los carismas. Los estudiaremos según el orden de la precedente clasificación.

4. DESCRIPCIÓN DE LOS CARISMAS

1. SABIDURÍA, PALABRA DE SABIDURÍA.—Este carisma es el mismo *don* de sabiduría [6], enfocado al espiritual aprovechamiento de los fieles, señaladamente de los perfectos (1 Cor. 2,6). Es, por tanto, un conocimiento elevado, comprensivo y luminoso, que, contemplando las cosas desde el punto de vista divino y valorándolas conforme al criterio de Dios, da a Dios el primer lugar en la escala de valores, orienta el corazón hacia la santidad y dispone al hombre para el magisterio espiritual. Su objeto más característico son los misterios revelados (1 Cor. 3,7). Al lado de la sabiduría menciona el Apóstol la *palabra de sabiduría* (1 Cor. 12,8), y más generalmente el carisma de la *palabra* (1 Cor. 1,5), que consiste en las palabras *aprendidas del Espíritu, con que se adapta lo espiritual a lo espiritual* (1 Cor. 2,13), es decir, el lenguaje espiritual a las verdades espirituales. Esta *palabra de sabiduría,* que San Pablo contrapone a la *sabiduría de palabra* (1 Cor. 1,17; 2,4), que él desdeña, puede explicarse de dos maneras: o como embebida en el mismo carisma de sabiduría, por cuanto la palabra externa espontáneamente fluía de la sabiduría interna—que parece sería lo normal—, o bien como un carisma subalterno que suplía las eventuales deficiencias de la sabiduría. Los principales favorecidos con la sabiduría eran los apóstoles (cf. 2 Cor. 3,18; 4,6; Ef. 3,3-5) y los profetas (cf. 1 Cor. 13,2; 14,6; Ef. 3,5).

2. CIENCIA, PALABRA DE CIENCIA.—El *don* de ciencia, orientado al provecho común, se convierte en *carisma*. A diferencia de la sabiduría, la ciencia es un conocimiento más llano, menos intuitivo, pero

[5] Con alguna irregularidad, unos carismas los expresa San Pablo en singular, otros en plural; unos en abstracto (cualidades, funciones), otros en concreto (personas carismáticas). Es claro que en abstracto unos carismas se distinguen de otros; en concreto, empero, una misma persona puede poseer diferentes carismas. Tal el mismo San Pablo, que al carisma de apostolado unía otros muchos: era profeta, doctor, evangelista; obraba milagros, hablaba en lenguas...

[6] Cf. 1-2 q.111 a.4 ad 4; SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.5 n.8.

más razonado. Su objeto son los artículos de la fe, que todos los fieles deben conocer. Si la sabiduría es don de los profetas, la ciencia es propia de los doctores o maestros, o, como ahora diríamos, de los catequistas. Junto a la ciencia menciona San Pablo la *palabra de ciencia,* que, a diferencia de la palabra de sabiduría, parece más bien un carisma distinto. San Pablo no sólo contradistingue la *palabra* y la *ciencia* (1 Cor. 1,5), sino las contrapone, cuando dice de sí que era *inculto en la palabra, mas no en la ciencia* (2 Cor. 11,6). Mientras la sabiduría, más honda y comprensiva, envuelve toda la psicología humana y remueve todas sus actividades, incluso las imágenes verbales, la ciencia, en cambio, confinada a la razón, no extiende su acción a la expresión verbal del pensamiento. La *palabra de ciencia* es didáctica; la de sabiduría puede ser también estética. El mismo San Pablo, tan ajeno y aun refractario a toda retórica, tiene trozos aun literariamente maravillosos.

3. FE.—La fe carismática, si bien no coincide con la fe teologal, tampoco es algo ajeno a ella. La mayoría de los intérpretes, modernos sobre todo, opinan que es la llamada *fe de los milagros,* esto es, la confianza o seguridad de que Dios va ahora a intervenir milagrosamente. Tal parece ser el pensamiento de San Pablo. En la lista de los carismas de 1 Cor. 12,8-11, la fe precede inmediatamente a los carismas de curaciones y a las operaciones de milagros, como formando con ellos un grupo ternario; y en 1 Cor. 13,2 se habla de la fe capaz de trasladar montañas, aludiendo a Mt. 21,21 y Mc. 11,23 (cf. Lc. 17,5-6). De Abrahán dice San Pablo que *sin desmayar en la fe... ante la promesa de Dios no titubeó con la incredulidad, antes cobró vigor con la fe..., plenamente persuadido de que lo que ha prometido, poderoso es también para cumplirlo* (Rom. 4,19-21). Pero este vigor y firme persuasión de la fe otras veces en San Pablo aparecen desligados de toda idea de milagro. En Heb. 10,22 se recomienda la *plena convicción de la fe,* con la misma expresión πληροφορία, pero sin relación con el milagro, con que en Rom. 4,21 se encarece la fe carismática de Abrahán (cf. Col. 2,2; 1 Tes. 1,5). Y en otros muchos pasajes se enaltecen ciertas modalidades de la fe (firmeza, actividad, carácter luchador...), que, rebasando el concepto de la fe teologal, deben considerarse como carismáticas (cf. Rom. 14,1-2; 2 Cor. 8,7; Gál. 2,20; Ef. 4,13; Col. 2,5; 1 Tes. 1,3; 2 Tes. 1,3; 1,11; 1 Tim. 3,13; 6,1; Film. 6; Heb. 11,27...). Sentido carismático, no relacionado con el milagro, tiene la fe en Rom. 12,3: *A cada cual repartió Dios la medida de la fe* (cf. 12,6). En estos textos de San Pablo podría apoyarse la interpretación de Santo Tomás, para quien la fe carismática «es la certeza de las cosas invisibles» (1-2 q.111 a.4 c.) o «cierta supereminente certeza de la fe, por la cual se hace idóneo el hombre para instruir a otros» (ibid. ad 2). Esta segunda interpretación no debiera considerarse como contraria a la primera, sino como su generalización. Ambas igualmente expresan el pensamiento de San Pablo. En su comentario al capítulo 12 de 1 Cor. (lect.2), el mismo Santo Tomás propone otra interpretación: «Se toma por *palabra de la fe,* en cuanto el hombre puede proponer rectamente las cosas de la fe». Esta interpretación, que es la preferida de Suárez *(De fide theol.,* disp.8 sect.2 n.4), puede también apoyarse en San Pablo, cuando escribe: *Teniendo nosotros el mismo espíritu de la fe, según aquello que está escrito:* Creí, y por esto hablé (Sal. 115, 10); *también nosotros creemos, y por esto hablamos* (2 Cor. 4,13). La fe, cuando es pujante y absorbente, impele al hombre a hablar palabras de fe. Es lo que decía San Pedro a los sanedritas: «No podemos dejar de hablar lo que vimos y oímos» (Act. 4,20). Tampoco esta interpretación es contraria a la segunda, sino simplemente un caso concreto de aquella firme seguridad, expresada en ella generalmente. Esto parece insinuar Santo Tomás al proponer en la *Suma Teológica* esta tercera interpretación: «Tómase allí (1 Cor. 12,9) por alguna excelencia de la fe; así como por *constancia de la fe...,* o por *palabra de la fe*» (2-2 q.4 a.5 ad 4). Es decir, la fe carismática añade a la fe teologal una excelencia que puede tener diferentes manifestaciones o aplicaciones, entre las cuales sobresalen singularmente la fe de los milagros y la palabra de la fe. Así parece entenderla el P. Allo en su comentario a 1 Cor. 12,9, cuando la llama «el don de las grandes iniciativas». Si por la fe de los milagros son alabados Abrahán, el centurión de Cafarnaúm y la Cananea, por la palabra de fe son galardonados San Pedro y el buen ladrón y aun la misma Cananea, y por la fe carismática en sentido más comprensivo son alabados Bernabé (Act. 11,24), los héroes del Antiguo Testamento (Heb. 11) y señaladamente la Virgen María (Lc. 1,45).

4. REVELACIÓN.—El término *revelación* o *apocalipsis* en sentido carismático es casi exclusivo de San Pablo (Rom. 16,25; 1 Cor. 14,6; 14,26; 2 Cor. 12,1; 12,7; Gál. 1,12; 2,2; Ef. 1,17; 3,3; Ap. 1,1). También el verbo *revelar* es característico de San Pablo (1 Cor. 2,10; 14,30; Gál. 1,16; Ef. 3,5; Filp. 3,15; cf. Mt. 11,25-27; 16-17; Lc. 10, 21-22; 1 Pedr. 1,12). Según San Juan de la Cruz, «revelación no es otra cosa que descubrimiento de alguna verdad oculta o manifestación de algún secreto o misterio» *(Subida del monte Carmelo,* c.25). «Hay dos maneras de revelaciones: unas, que son descubrimiento de verdades al entendimiento, que propiamente se llaman noticias intelectuales o inteligencias; otras, que son manifestación de secretos... y misterios ocultos de Dios» (ibid.); «y éstas se llaman propiamente... revelaciones» (ibid.). Al primer tipo de inteligencias se refiere San Pablo cuando escribe: *A nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu todo lo sondea, aun las profundidades de Dios* (1 Cor. 2,10); o cuando recuerda su arrobamiento al tercer cielo, en que *oyó palabras inefables que no es dado al hombre hablar* (2 Cor. 12,1-4); o cuando escribe a los Efesios: pido a Dios que *os conceda Espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él* (Ef. 1,17). Al segundo tipo de revelaciones propiamente dichas se refiere cuando escribe a los Gálatas: *El Evangelio... no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de*

Jesu-Cristo..., cuando plugo a Dios... revelar en mí a su Hijo, para que lo predicase entre los gentiles (Gál. 1,11-16); o cuando declara a los Efesios: *Por revelación se me dio a conocer el misterio... de Cristo* (Ef. 3,3-4). Añade San Juan de la Cruz que el don de «entender y ver con el entendimiento verdades de Dios... es muy conforme al espíritu de profecía» (ibid., c.26); lo cual coincide con lo que afirma San Pablo: que *el misterio de Cristo... fue ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu* (Ef. 3,4-5; cf. 1 Cor. 13,2; 14,6; 14,24-25; 14,30-31).

5. DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS.—Dos veces menciona San Pablo este discernimiento en sentido carismático: en 1 Cor. 12,10 es *discernimiento de espíritus*, en Hebr. 5,14 es *discernimiento de lo bueno y de lo malo*. Al lado del substantivo usa también los verbos [7] *discernir* (διακρίνω, 1 Cor. 14,29) y *probar* o *aquilatar* (δοκιμάζω Rom. 2,18; 12,2; 1 Cor. 11,28; 2 Cor. 13,5; Gál. 6,4; Ef. 5,10; Filp. 1,10; 1 Tes. 5,21; cf. 1 Jn. 4,1). El uso de este carisma lo insinúa San Pablo en 1 Cor. 14,29, donde ordena: *En cuanto a los profetas, hablen dos o tres, y los demás disciernan* o dictaminen si es o no espíritu de Dios el que ha movido al profeta. Este carisma no difiere (aparte de su enfoque carismático) del don de discreción de espíritus, que el Apóstol desea en todos los fieles. Así escribe a los Gálatas: *Examine cada cual sus propios actos* (Gál. 6,4); y a los Tesalonicenses: *Probadlo todo, quedaos con lo bueno* (1 Tes. 5,21; cf. Rom. 2,18; 1 Cor. 11,28; 2 Cor. 13,5; Ef. 5,10; Filp. 1,10). Este discernimiento, tan precioso en la vida espiritual, aunque es don del Espíritu Santo, puede también y debe, con la gracia de Dios, educarse y cultivarse, como lo indica el Apóstol: *De los hombres maduros es el manjar sólido, de aquellos que por el hábito tienen ejercitados los sentidos para el discernimiento de lo bueno y de lo malo* (Heb. 5,14). La necesidad de este don o carisma se basa en el hecho, tan frecuente como lamentable, de que lo que se presenta como espíritu de Dios no es sino espíritu humano o diabólico. Ya el divino Maestro previno a sus discípulos contra los falsos profetas (Mt. 7, 15; 24,4-5; 24,23-26; Mc. 13,5-6; 13,21-23; Lc. 17,23; 21,8), y San Pablo contra *los falsos apóstoles, que se transfiguran en apóstoles de Cristo*, como *Satanás se transfigura en ángel de luz* (2 Cor. 11, 13-15), y más generalmente contra los *espíritus seductores y doctrinas de demonios* (1 Tim. 4,1-3; 2 Tim. 3,1-9; cf. 2 Pedr. 2,1-19; 1 Jn. 4,1-6; 2 Jn. 7-11; Jud. 3-16; Apoc. 2,14-15; 2,20-24; 9,1-11; 13,11-18; 16,13-14). Es interesante el criterio doctrinal que señala San Pablo para el discernimiento de los espíritus: *Nadie hablando con Espíritu de Dios dice: «Anatema Jesús»; y nadie puede decir: «Señor Jesús», sino por el Espíritu Santo* (1 Cor. 12,3). El mejor comentario de este criterio y de toda la enseñanza de San Pablo sobre el discernimiento de los espíritus es lo que escribe San Juan: «No creáis a todo espíritu, antes contrastad los espíritus si son de Dios; porque muchos falsos profetas salieron al mundo. En esto

[7] Es curioso que en los dos pasajes paralelos Mt. 16,3-4; Lc 12,56, se correspondan como idénticos los dos verbos διακρίνω (Mt.) y δοκιμάζω (Lc.).

conoced el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesús como Mesías venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que rompe la unidad de Jesús, no es de Dios; y éste es el espíritu del anticristo» (1 Jn. 4,1-4; 2,22; 2 Jn. 7). De este carisma trata magníficamente SUÁREZ (*De gratia Dei*, proleg. 3 c.5 n.36-46; *De religione* tr.10 l.9 c.5 n.34-41). Recientemente ha tratado ampliamente el mismo tema el P. J. DE GUIBERT, S. I., *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, q.3 sect.3 n.150-170, donde se hallará una extensa bibliografía sobre la materia.

6. CÁNTICOS ESPIRITUALES.—Este carisma, incidentalmente mencionado en 1 Cor. 14,26, se describe en Ef. 5,18-19: *Llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos e himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor* (cf. Col. 3,16). El interés de este ignorado carisma se merece estudio aparte.

7. DON DE LENGUAS.—La palabra *lengua* (o *lenguas*), usada en San Marcos (16,17) y en los Hechos (2,4; 2,11; 10,46; 19,6) en sentido carismático, la emplea San Pablo veintiuna veces (exclusivamente) en la Primera a los Corintios (probablemente nueve veces en singular, doce en plural). Usa dos veces la perífrasis *géneros de lenguas* (12-10; 12,28) y doce veces la frase *hablar en lengua* (o *en lenguas*), de donde el término usual de *glosolalia*. Muchas y muy diversas son las interpretaciones que se han dado de este maravilloso carisma. Hay que descartar la interpretación antigua o vulgar, que este carisma era el conocimiento de todas las lenguas (o de muchas) sobrenaturalmente infundido a los apóstoles o a otros. Sin negar su posibilidad ni su existencia histórica, hay que decir que no es éste el carisma de que habla San Pablo. Menos admisible es aún la interpretación de no pocos modernos, protestantes o racionalistas, según los cuales *hablar en lenguas* no era otra cosa que proferir sonidos inarticulados o palabras desconcertadas o bien hablar un lenguaje tejido de arcaísmos, neologismos, palabras insólitas o exóticas. Semejante algarabía no podía ser efecto de una inspiración sobrenatural del Espíritu Santo, ordenada a la edificación de la Iglesia. Las expresiones empleadas por el Apóstol (1 Cor. 14, 6-24), que parecen desconceptuar o desvalorar este carisma, no engañan a nadie que conozca el estilo de San Pablo. Van dirigidas no contra el carisma, sino contra su abuso o contra la desmesurada estima que de él hacían los corintios. El mismo San Pablo se gloría de poseerlo en mayor grado que los corintios (1 Cor. 14,18) y desea o consiente que éstos lo codicien y posean (1 Cor. 14,1; 14,5; 14,27; 14,39). Descartadas esas interpretaciones, o anticuadas o infundadas, los modernos intérpretes católicos explican la *glosolalia* como un don sobrenatural de orar o alabar a Dios en un idioma extranjero desconocido por el que habla. Por de pronto hay que eliminar en la actuación de la glosolalía todo lo extravagante o grotesco, como sería imaginarse a un griego hablando en chino o en esquimal. Las *lenguas* serían más bien ciertas palabras o frases tomadas de la

Biblia o de la primitiva liturgia cristiana. Las expresiones ABBA, MARANA THA, conservadas en las Epístolas paulinas, parecen ser restos o vestigios de la glosolalía. ABBA era una palabra tantas veces y tan amorosamente pronunciada por el divino Maestro. MARANA THA podría ser una jaculatoria, tal vez litúrgica, con que los primitivos discípulos de Jerusalén expresarían su ardiente deseo de la *parusía.* Con esta misma jaculatoria, traducida al griego: *Ven, Señor Jesús,* termina San Juan su Apocalipsis (22,20). Así entendida la glosolalía, tiene evidentemente estrecha afinidad con el don de lenguas concedido a los 120 discípulos el día de Pentecostés: «Y se llenaron todos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas diferentes, según que el Espíritu Santo les movía a expresarse» (Act. 2,4). Pero se discute actualmente si esta afinidad es tal, que llegue a la identificación de ambas glosolalías. No faltan excelentes intérpretes que se inclinan a la diferencia [8]; pero parece más probable la identidad substancial. En ambos casos se emplea el mismo término de *lenguas;* en ambos lo expresado por ellas coincide: son en Jerusalén *las magnificencias de Dios* (Act. 2,11), son en Corinto las *bendiciones* o *hacimiento de gracias a Dios* (1 Cor. 14,16-17); en ambos es idéntico el efecto de extrañeza causado en los oyentes, que califican a los glosolalos de *beodos* (Act. 2,12) o de *locos* (1 Cor. 14,23). La única diferencia importante que puede señalarse es que en Jerusalén los glosolalos son entendidos por los oyentes (Act. 2,6; 2,11), mientras que en Corinto nadie los entiende (1 Cor. 14,2; 14,9; 14,16...). Pero esta diferencia es puramente extrínseca, nacida de las diferentes circunstancias. En Jerusalén, las *lenguas* eran entendidas, naturalmente, porque eran precisamente las lenguas nativas o maternas de muchos allí presentes; en Corinto, en cambio, donde los oyentes eran todos griegos, era natural que nadie las entendiese. Además, en Jerusalén las lenguas tenían razón de milagro previo (cf. 1 Cor. 14,21-22), que dispusiese los presentes a escuchar provechosamente el discurso de San Pedro. Parece claro que estas diferencias circunstanciales en nada afectan a la naturaleza intrínseca de la glosolalía, substancialmente idéntica en ambos casos.

8. INTERPRETACIÓN DE LAS LENGUAS.—San Pablo menciona siete veces este carisma complementario de la glosolalía: dos el substantivo *interpretación* (1 Cor. 12,10; 14,26); una el substantivo *intérprete* (1 Cor. 14,28); cuatro el verbo *interpretar.* Se ha discutido [9] si esta interpretación es simple traducción verbal o bien declaración doctrinal. El modo con que San Pablo habla de la interpretación, como suplemento o auxiliar de la glosolalía, significa más bien simple traducción. Además, el verbo *interpretar* en el Nuevo Testamento sólo una vez significa declaración real o doctrinal (Lc. 24,27); todas las demás veces significa traducción verbal (Mt. 1,23; Mc. 5,41; 15,22; 15,34; Jn. 1,38.39.42.43; Act. 4,36; 9,36; 13,8; Heb. 7,2).

[8] Cf. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* p.792-795; ALLO, *Première Epître aux Corinthiens* p.380-382.

[9] Cf. SUÁREZ, *De gratia* proleg.3 c.5 n.55-62.

9. CARISMAS DE CURACIONES.—Tres veces nombra San Pablo, y siempre en plural, los *carismas de curaciones* (1 Cor. 12,9.28.30). No es tan claro como parece este singular carisma. Por una parte, parece tener conexión con las operaciones de milagros. Una vez precede inmediatamente a los milagros (v.9), otras dos sigue (v.28 y 30). Según esto, los *carismas de curaciones* representarían una especie de milagros, y en este sentido pertenecerían al tercero de los tres grupos de carismas antes señalados. Mas, por otra parte, en la expresión empleada por San Pablo hay una particularidad más constante y característica, que es la anteposición de la palabra *carismas:* caso único, dado que ningún otro carisma particular es designado de esta manera ni una sola vez. Esto parece sugerir que este carisma pertenece al primer grupo, el de los carismas en sentido restringido y más propio. Para entender de raíz en qué pueda consistir semejante carisma, conviene tener presente que una curación puede obrarse de dos maneras: natural y sobrenaturalmente. Si la curación es sobrenatural o milagrosa, claro está que pertenece al tercer grupo. Pero, si es natural, cabe aún el carisma de dos maneras: puede ser una simple moción sobrenatural de la voluntad para emplear la ciencia o el arte de la medicina, que ya se posee, o el propio trabajo en beneficio de un enfermo; y tal carisma pertenecería al segundo grupo de los *ministerios* o servicios; y puede ser también una gracia intelectual, que o infunda sobrenaturalmente la ciencia o el arte de la medicina, o simplemente perfeccione o afine sobrenaturalmente la ciencia o el arte, que ya se poseen, dando acierto y feliz resultado a los medios empleados en beneficio del enfermo. Esta ciencia o arte sobrenatural podría ser la designada por la singular expresión *carismas de curaciones.* Por lo menos es la que mejor la verifica. Y en este sentido pertenece al primer grupo de carismas. Como admite poetas o músicos carismáticos, admitiría también San Pablo médicos carismáticos.

Con esto pasamos ya a los carismas del segundo grupo.

10. APÓSTOLES.—Para entender el significado de este carisma hay que recordar que el nombre de *apóstol* tiene en el Nuevo Testamento dos sentidos diferentes: primario y secundario. En sentido primario, *apóstoles* eran los Doce (comprendido Matías) y Pablo; en sentido secundario eran Bernabé (Act. 14,4; 14,14; 1 Cor. 9,6), Andrónico y Junias (Rom. 16,7) y probablemente Silas y Timoteo (1 Tes. 2,7; cf. 2 Cor. 11,5; 11,13; 12,11; Apoc. 2,2). De ahí la duda: el apostolado carismático, tres veces mencionado por San Pablo (1 Cor. 12,28; 12,29; Ef. 4,11), ¿comprende indistintamente a todos los apóstoles o solamente a los de uno de los dos grupos? Hay que decir que comprende a los apóstoles de segundo grado. Tal es la interpretación general. Y con razón; pues habla San Pablo de carismas espirituales, más o menos eventuales o extraordinarios, como se ve por las tres listas de carismas encabezadas por los *apóstoles.* Esto no quita, empero, que también puedan ser comprendidos, a lo menos eminentemente, los apóstoles primarios. Así lo persuade: 1) el

nombre mismo de *apóstol*, tan característico de los Doce y de Pablo; 2) el hecho de que varias veces se designa conjuntamente con el nombre de *apóstol* a los del primero y del segundo grupo (Act. 14,4; 14,14; 1 Cor. 9,6; Tes. 2,7); 3) el que también el apostolado primario es una gracia que reviste todas las propiedades de carisma (Rom. 1,5; 12,3; 1 Cor. 15,9-10; Gál. 1,15-16; 2,8; 1 Tim. 1,12-16...). De este modo se explica mejor que el apostolado se considere como el supremo de los carismas. El rasgo característico y esencial es, como su nombre lo indica, la *misión* divina; la cual, según indica San Pablo, puede ser inmediata *(por Jesu-Cristo y por Dios Padre)* o mediata *(de parte de hombres o por medio de hombres*, Gál. 1,1). En sentido formal, apostolado no expresa sino esta divina misión; pero, en sentido real, los apóstoles, aun los de segundo grado, estaban dotados de otros muchos carismas [10]. El objeto propio del apostolado es la predicación del Evangelio en sentido pleno y con autoridad. Pablo se llama a sí *apóstol, escogido para el Evangelio de Dios* (Rom. 1,1; cf. 1 Cor. 9,12-23; Gál. 1,16; 2,7...). Esta predicación del Evangelio era concretamente la fundación de las Iglesias. A estos apóstoles carismáticos son a las veces comparados los actuales misioneros, no ciertamente cualesquiera, sino los jefes de misión enviados a anunciar el Evangelio entre los gentiles y a fundar nuevas cristiandades con autoridad apostólica.

11. PROFECÍA.—Habla San Pablo de este carisma veintiocho veces: nueve emplea el substantivo *profecía*, ocho el nombre *profeta*, once el verbo *profetizar*. Ninguno de estos términos tiene en San Pablo el sentido vulgar de *vaticinar* lo por venir. Tampoco hay que tomar como una definición adecuada de la profecía lo que dice el Apóstol: *El que profetiza, a hombres habla edificación, exhortación, consolación* (1 Cor. 14,3). Mucho más comprensivo es este maravilloso carisma. Consta de dos elementos: conocimiento y palabra. El conocimiento alcanza a los *misterios* de Dios: *Si poseyere la profecía y conociere todos los misterios* (1 Cor. 13,2). Este conocimiento de los misterios lo alcanza el profeta por divina *revelación*. *Podéis conocer*, dice San Pablo, *mi inteligencia en el misterio de Cristo; el cual en otras generaciones no fue dado a conocer a los hijos de los hombres, cual ahora fue revelado a sus santos apóstoles y profetas* [11] *por el Espíritu* (Ef. 3,4-5; cf. 1 Cor. 14,6; 14,30). Parece que los profetas poseían normalmente el don de discernir espíritus (1 Cor. 14,29; 14,37) y llegaban a sondear el secreto de los corazones: *Si todos profetizan y entra algún infiel o profano, es convencido por todos, es sondeado por todos; los secretos de su corazón se hacen patentes* (1 Cor. 14,24; cf. 1 Tim. 1,18; 4,14). Su palabra era preferentemente de edificación (1 Cor. 14,4), de exhortación y de consolación o aliento (1 Cor. 14,3); pero era oportunamente didáctica (1 Cor. 14,31), convincente (1 Cor. 14,24), y dictaminaba sobre los espíritus o las personas (1 Cor. 14,29; 1 Tim. 1,18; 4,14). De esta manera, lo mismo que los apóstoles, asentaban o afianzaban el fundamento del edificio espiritual (Ef. 2,20). Ilustrados y movidos por el Espíritu Santo, los profetas hablaban inspirados, con fe. Por esto dice San Pablo que el profeta debe hablar *a proporción de su fe* (Rom. 12,6), es decir, conforme a la luz y persuasión que el Espíritu le inspira, sin exaltaciones y sin desmayos. Y en su palabra inspirada conserva el profeta el pleno dominio de sí, porque *los espíritus de los profetas se sujetan a los profetas* (1 Cor. 14,32). No imitaban los profetas el enajenamiento o las convulsiones de las pitonisas gentílicas. ¿Eran muchos los favorecidos con el carisma profético? Las expresiones de San Pablo parecen contradictorias. Primero dice: *¿Por ventura son todos profetas?* (1 Cor. 12,29), dando por supuesto que no todos lo eran. Después, no obstante, añade: *Podéis todos uno por uno profetizar* (1 Cor. 14,31). Esta segunda expresión deberá considerarse hiperbólica, o mejor, tal vez, hipotética o permisiva, en consonancia con el contexto. A pesar de todas sus ventajas y excelencias, reconoce San Pablo en el carisma profético dos deficiencias: comparada con la caridad, que *jamás decae*, la profecía es algo *pasajero*; comparada con la visión facial de la vida eterna, es un conocimiento *parcial* (1 Cor. 13,8-13). Un problema sugieren estas declaraciones de San Pablo: ¿en qué se diferenciaban estos profetas carismáticos de los profetas del Antiguo Testamento y de los hagiógrafos? Porque todos ellos son apellidados profetas, y el carisma de la inspiración hagiográfica se reduce al carisma profético. En materia tan obscura sólo caben conjeturas más o menos hipotéticas. Tal vez pudiera decirse que los profetas carismáticos carecían de la misión oficial de que eran investidos los antiguos profetas de Israel. De los escritores inspirados se distinguirían por no ser propiamente instrumentos por los cuales hablase Dios formalmente en nombre propio, a no ser que se los quiera equiparar, con la sola diferencia de que unos hablaban y otros escribían en nombre de Dios; lo cual parece algo aventurado.

12. EVANGELISTAS.—Es éste uno de los carismas más enigmáticos. Dos veces solamente lo menciona San Pablo: en Ef. 4,11, donde simplemente lo nombra, y en 2 Tim. 4,5, donde exhorta a su discípulo que haga *obra de evangelista*. Además, en 2 Cor. 8,18 parece señalar como evangelista *al hermano cuyo renombre por la predicación del Evangelio se extiende por todas las Iglesias*. En Act. 21,8 se llama *evangelista* al diácono Felipe. Según su significación verbal, *evangelista* no puede significar sino predicador o mensajero del Evangelio. Pero en esto precisamente radica la dificultad, dado que la predicación del Evangelio, como antes se ha notado, era algo característico de los apóstoles. De las veintiuna veces que San Pablo usa el verbo *evangelizar*, diecinueve se refieren a la predicación evangélica del mismo Apóstol. En materia tan obscura sea lícito formular una conjetura. El Evangelio, antes de ser escrito, se predicaba oral-

[10] Sobre la gloria del apostolado cf. 1 Cor. 3,5; 2 Cor. 6,4; 11,23; Ef. 3,7; Col. 1,23; 1,25.

[11] Algunas veces presenta San Pablo el grupo binario de *apóstoles y profetas*: 1 Col. 12,28.29; Ef. 2,20; 3,5; 4,11.

mente. Era la catequesis oral triforme: la jerosolimitana, la antioquena y la romana, que más tarde se reprodujeron en los tres Sinópticos. Era natural que algunos discípulos sobresalieran entre los demás por la fidelidad en retener exactamente la forma de este Evangelio oral y por la gracia en proponerlo. Felipe, el anónimo de 2 Cor., y sin duda San Lucas tendrían esta gracia o carisma. A éstos se denominaría *evangelistas*. Y San Pablo aconsejaría a Timoteo que, dejadas otras predicaciones más curiosas, insistiese en recalcar el Evangelio oral. Podría añadirse que los evangelistas preparaban o completaban la predicación oral de los apóstoles.

13. PASTORES.—Una sola vez menciona San Pablo los *pastores* carismáticos, sin más explicaciones. Pero no es tan obscuro este carisma como a las veces se dice. El uso constante en el Nuevo Testamento del término *pastor* (ποιμήν), del verbo *pastorear* (ποιμαίνω) y del correlativo *rebaño* (ποίμνη o ποίμνιον) no deja lugar a la duda sobre su significado preciso. *Pastor* es llamado Cristo, como jefe de la Iglesia (Mt. 26,31; Mc. 14,27; Jn. 10,11.14.16; Hebr. 13,20; 1 Pedr. 2,25; 5,4), y para declarar su gobierno se emplea el verbo *pastorear* (Mt. 2,6; Apoc. 2,27; 7,17; 12,5; 19,15). El mismo verbo empleó Jesús cuando dijo a Pedro: «Pastorea mis ovejas» (Jn. 21,16); el mismo usó San Pedro hablando a los *presbíteros*: «Pastoread la grey de Dios» (1 Pedr. 5,2); y San Pablo, dirigiéndose a los *presbíteros-obispos* de Efeso: «El Espíritu Santo os puso por obispos para pastorear la Iglesia de Dios» (Act. 20,28). Añádese a esto que la Iglesia es llamada *grey* o rebaño (Lc. 12,32; Act. 20,28; 1 Pedr. 5,2; 5,3; cf. Mt. 26,31; Lc. 20,29; Jn. 10,16). La conclusión no puede ser dudosa: San Pablo llama *pastores* a los obispos o presbíteros. Este oficio de *pastor* era carismático: primero, porque en aquellas circunstancias, cuando todavía no estaba estabilizada la jerarquía eclesiástica, semejantes oficios, más bien que regulares, eran carismáticos; en segundo lugar, porque siempre la elección o vocación para tales oficios es propiamente carismática: es una gracia ordenada a la edificación del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Ef. 4,12).

14. DOCTORES.—Seis veces menciona San Pablo los *doctores* o maestros carismáticos (Rom. 12,7; 1 Cor. 12,28-29; Ef. 4,11; 1 Tim. 2,7; 2 Tim. 1,11), y tres veces el carisma de *enseñanza* (Rom. 12,7) o *doctrina* (1 Cor. 14,6; 14,26). Otras muchas veces habla de los doctores o de la doctrina, aunque sin expresar explícitamente su índole carismática. El contenido o materia de esta enseñanza lo declara bien el mismo término *Doctrina* (διδαχή), que vino a ser técnico [12], análogo al que aun ahora se usa de *Compendio de la* DOCTRINA *cristiana* (Rom. 6,17; 16,17; Tit. 1,9; Hebr. 6,2; cf. Act. 2,42; 13,12; 2 Jn. 9-10). Era, por tanto, una verdadera catequesis. Por esto con razón a los doctores carismáticos se les ha llamado catequistas inspirados. Naturalmente, esta enseñanza tendría sus grados

[12] Equivalentes o afines a *Doctrina* eran otros términos, como *Palabra* (λόγος Act. 6,4; 8,4; 11,19; 14,25; 17,11; Col. 4,3; 1 Tes. 1,6; 2 Tim. 4,2; Tit. 1,9) y *Camino* (ὁδός Act. 9,2; 19,9; 19,23; 24,22; cf. 14,16; 16,17; 18,25-26; 22,4).

o estadios, según se dirigiese a catecúmenos o a cristianos ya más adelantados. Del estadio inicial o elemental habla el Apóstol cuando escribe a los Hebreos: *Tenéis necesidad de que se os enseñen los primeros rudimentos de las palabras de Dios* (Hebr. 5,12; cf. 6,1). Tal vez se condensaría esta enseñanza elemental en algún símbolo, del cual parece quedan huellas en San Pablo (1 Tes. 1,9-10; Hebr. 6, 1-2). Podrá dar idea de lo que era esta enseñanza el antiquísimo escrito titulado precisamente *Doctrina de los doce apóstoles*. Siglos más tarde poseerían este carisma San Cirilo de Jerusalén, el inspirado autor de las admirables *Catequesis*, y San Agustín en sus numerosos sermones sobre el Símbolo. Estos doctores, poseyendo en su más alto grado el carisma de la *enseñanza*, emulaban al incomparable *Maestro de los gentiles en la fe y en la verdad* (1 Tim. 2,7; cf. 2 Tim. 1,11), que escribía de sí: *Anunciamos a Cristo... enseñando a todo hombre en toda sabiduría para presentar a todo hombre perfecto en Cristo* (Col. 1,29). Como es obvio, y como lo insinúa San Pablo (1 Cor. 14,6; cf. 12,8; 13,2; 13,8-9), los doctores eran favorecidos con el carisma de la *ciencia* sobrenatural. En Ef. 4,11, San Pablo, al hablar de *los pastores y doctores* (con un solo artículo), indica probablemente que unas mismas personas poseían el doble carisma de la potestad de regir y de la enseñanza: como en Antioquía eran unos mismos los profetas y *doctores* (Act. 13,1). De hecho el Apóstol en los candidatos al episcopado o presbiterado exige que sean *idóneos para enseñar* (1 Tim. 3,2; 2 Tim. 2,2; cf. 1 Tim. 5,17) y *que muestren adhesión a la palabra fiel que es conforme a la doctrina recibida, para que sean capaces aun de exhortar conforme a la sana doctrina y de rebatir a los contradictores* (Tit. 1,9). Repetidas veces inculca San Pablo esta misma recomendación de que la doctrina sea *sana* (1 Tim. 1,10; 2 Tim. 4,3; Tit. 2,1), incorrupta (Tit. 2,7), *buena* (1 Tim. 4,6), *conforme a la piedad* (1 Tim. 6,3; Tit. 1,1) y conforme a la tradición apostólica: *Mantened firmemente las tradiciones con que fuisteis adoctrinados, ya sea de viva voz, ya sea por carta nuestra* (2 Tes. 2,15; cf. 3,6; 1 Cor. 11,2; Gál. 1,8-9; 1 Tim. 6,3...). Y no se cansa de urgir a sus discípulos Timoteo y Tito que insistan en la *enseñanza* (1 Tim. 4,11; 4,13; 4,16; 6,2; 2 Tim. 4,2; Tit. 2,1; 2,15; 3,8).

15. EL QUE PRESIDE.—Este carisma y los dos siguientes oscilan entre el oficio jerárquico y el servicio benéfico, si ya no es que los comprendan entrambos a la vez.

El término con que se designa el carisma ὁ προϊστάμενος (Rom. 12,8) se ha interpretado de dos maneras bastante diferentes: *el presidente* o el *patrocinador*. El uso paulino del término favorece la primera interpretación; el contexto inmediato y la afinidad con προστάτις (Rom. 16,2), que significa *patrocinadora* o *valedora*, favorece la segunda. Por una parte, el participio προϊστάμενος (o el equivalente προεστῶτες), precedido de artículo, en las otras dos veces que se usa (1 Tes. 5,13; 1 Tim. 5,17), significa ciertamente *presidente* o jefe de la comunidad cristiana. Corroboran esta interpretación el uso absoluto del participio, sin complemento alguno, y

el sentido afín del mismo verbo en los otros cinco ejemplos, en que significa *gobernar* la familia (1 Tim. 3,4.5.12) o *aventajarse* en obras buenas (Tit. 3,8.14). En cambio, el sentido de *patrocinar* no se halla en San Pablo. Por otra parte, este carisma está colocado entre otros dos que tienen sentido simplemente benéfico. Esta razón, empero, no tiene gran fuerza, dado el poco orden lógico con que San Pablo enumera los carismas. La afinidad con προστάτις tiene alguna mayor fuerza, debilitada, no obstante, por la diferencia gramatical; pues ὁ προϊστάμενος va precedido de artículo y carece de todo complemento, mientras que προστάτις no lleva artículo y tiene complementos. Para que προϊστάμενος pudiera significar el *patrocinador,* debería existir un tal cargo u oficio en la Iglesia de Roma, y de semejante cargo no existen noticias. El sentido real del carisma, análogo al de 1 Tes. 5,12 y de 1 Tim. 5,17, parece ser el presidente o jefe de la Iglesia, que pudiera ser un presbítero-obispo establecido en Roma por San Pedro (cf. Act. 14,23; Tit. 1,5) para dirigir en su ausencia las reuniones de los fieles. Con todo, si se quiere dejar en su imprecisión el término discutido, podría traducirse *superintendente.*

16. Gobiernos.—Este carisma, una sola vez mencionado por San Pablo (1 Cor. 12,28) sin más explicaciones, es de los más obscuros. Para su inteligencia no queda otro recurso que analizar el sentido propio del término. El original κυβερνήσεις, en sentido propio, es lo mismo que *pilotaje,* gobierno de la nave propio del piloto, que dirige su rumbo y sortea los obstáculos y peligros. En sentido metafórico es ya clásico aplicarlo al Romano Pontífice, que cual piloto tiene el *gobernalle* de la nave de Pedro. Siendo esto así, este carisma no puede ser la administración de los bienes temporales de la Iglesia, ni se confunde tampoco con la presidencia antes mencionada. Una cosa era presidir normalmente una común asamblea de los fieles, y otra muy distinta gobernar como, por ejemplo, gobernó San Pablo las Iglesias de Galacia o de Corinto, impidiendo que naufragasen entre las borrascas levantadas por los judaizantes. La razón de usar San Pablo el plural *gobiernos* es puramente gramatical. En una lista de carismas en que todos los precedentes eran plurales *(apóstoles, profetas...),* era natural se dijese igualmente *gobiernos,* no porque el carisma fuera multiforme, sino porque eran o podían ser muchos los sujetos que lo poseyesen. En nuestro lenguaje, el término paulino podría traducirse (o parafrasearse) *dotes sobrenaturales de gobierno* (preferentemente espiritual). El carisma, por tanto, no expresa de suyo autoridad jerárquica, sino capacidad sobrenatural de ejercerla con acierto.

17. Ministerio.—Reina entre los exegetas gran discrepancia en la interpretación de este carisma. Para unos, *ministerio* es un término genérico; para otros, un carisma particular. Y tanto en lo uno como en lo otro son muy variadas sus explicaciones. Algún fundamento da para ello San Pablo con la diversidad de sentidos que da a los términos *ministerio* (διακονία), *ministro* (διάκονος) y *ministrar*

(διακονέω). Con todo, un paciente y minucioso análisis y cotejo de los textos tal vez pueda dar un resultado no despreciable. Descartando los numerosos textos que evidentemente no hacen al caso, habla San Pablo más o menos claramente del *ministerio* como *carisma* en seis pasajes principalmente: Rom. 12,7; 16,1; 1 Cor. 12,5; 16,15; Ef. 4,12; Hebr. 6,10. La existencia del carisma no ofrece, pues, dificultad; de ello nadie duda; lo difícil es señalar su naturaleza. En este sentido, algunos de los textos citados son bastante significativos. En Rom. 16,1 se dice de Febe que *está consagrada al servicio de la iglesia de Cencreas.* En 1 Cor. 16,15-16 recomienda San Pablo a los de la casa de Estéfanas, que *se consagraron al servicio de los santos, y a todo el que con ellos trabaja y se fatiga.* En Hebr. 6,10 escribe: *No es injusto Dios para echar en olvido... los servicios que habéis prestado a los santos y continuáis prestando.* Consistía, pues, el *ministerio* en estos servicios trabajosos prestados a la Iglesia o a los fieles. Cabe precisar algo más. En los Hechos se dice que «se produjo un murmullo de los helenistas contra los hebreos sobre que eran desatendidas sus viudas en el *ministerio* (servicio o suministro) cotidiano» (Act. 6,1). Para acallar estos murmullos, crearon los apóstoles los siete primeros diáconos. Pero antes de instituirse el diaconado jerárquico (Denz. 966) ya había quienes, bien o mal, atendían, o debían atender, al ministerio de las viudas, o, como luego se dice, «al servicio de las mesas» (ibid., 2). Estos, si hubieran tenido el carisma del *ministerio* o no lo hubieran dejado inactivo, no habrían dado lugar a los murmullos de los helenistas. Esta comparación del *ministerio* carismático con el diaconado jerárquico parece indicar con bastante claridad y precisión lo que era el carisma del *ministerio:* comprendía aquellos servicios eclesiásticos a los que en virtud de su ordenación estaban luego obligados los diáconos. Este era el ministerio ordinario. Extraordinariamente habla San Pablo repetidas veces de otro *ministerio:* la gran colecta organizada a favor de los pobres de Jerusalén (Rom. 15,31; 1 Cor. 16, 1-4; 2 Cor. 8,4; 9,1; 9,12-13; cf. Act. 11,29-30; 12,25; 24,17; Gál. 2,10). En estos textos llama *ministerio,* no precisamente a la limosna administrada por los fieles, sino a la acción de Tito y de otros (2 Cor. 8,16-24) en recoger, llevar a su destino y consignar los donativos de los cristianos gentiles. Como para señalar la índole carismática de este *ministerio,* dice que *Dios inspiró en el corazón de Tito la solicitud* en emprenderlo y llevarlo adelante (2 Cor. 8, 16-17). Esta inspiración divina no quita que hubiese también designación de las personas por parte de la autoridad jerárquica, como en este caso San Pablo designó para este *ministerio* a Tito y a sus colaboradores. En conclusión, el carisma del *ministerio* no consistía propiamente en las dotes naturales ni tampoco en su desempeño, sino en la moción sobrenatural para ejercerle con celo, fidelidad y acierto, y también a las veces en las luces sobrenaturales que completaban o perfeccionaban la aptitud natural.

Los cinco carismas siguientes son ya puramente servicios benéficos [13].

18. ASISTENCIAS.—El término paulino ἀντιλήψεις, usado una sola vez (1 Cor. 12,28), podría igualmente traducirse *auxilios* o *socorros*. Aunque es término genérico, que comprende varios de los carismas siguientes, no queda, empero, circunscrito a ellos. Es una inspiración sobrenatural que mueve a remediar todas las necesidades, corporales y espirituales, de los prójimos. Podría decirse que es el carisma propio de las Conferencias de San Vicente de Paúl o del Auxilio Social, cristianamente ejercido.

19. EL QUE EXHORTA.—La frase íntegra de San Pablo (Rom. 12, 8) puede traducirse de dos maneras: *El que exhorta,* manténgase *en la exhortación;* o bien: *El que consuela, en la consolación;* o tal vez, más indeterminadamente: *El que conhorta, en el conhorte.* De ahí dos maneras de entender este carisma: para unos es el carisma de la elocuencia sagrada, que con sus exhortaciones mueve a la práctica de lo bueno; para otros es el don de saber decir oportunamente una buena palabra de aliento o de dar suavemente un buen consejo. Esta segunda interpretación parece preferible, en razón principalmente del substantivo παράκλησις, que significa preferentemente consuelo, aliento, conhorte. Así la Epístola a los Hebreos la llama San Pablo *palabra de aliento* (Hebr. 13,22). El tipo o dechado de este carisma es Bernabé, a quien los apóstoles dieron este sobrenombre o amable apodo, que significa *Hijo de la consolación,* por ser hombre de palabra dulcemente insinuante y alentadora, *de cuyos labios,* mejor que de los de Néstor, *fluía la palabra más dulce que la miel.* También San Francisco de Sales poseía en grado eminente este carisma. Aunque, según San Pablo, este carisma esté ya comprendido en el más elevado de la profecía—y éste es el caso de Bernabé (Act. 13,1)—; no obstante, se hallaba también en otros, que, sin ser profetas, tenían el inapreciable don de infundir aliento y optimismo a los débiles y afligidos o pesimistas.

20. EL QUE REPARTE DE LO SUYO.—El uso más obvio y como caso típico de este carisma es la limosna. De la limosna carismática habla también San Pablo en 1 Cor. 13,3, y mucho más ampliamente en 2 Cor. 8-9 (cf. Gál. 6,6; Ef. 4,28; Filp. 4,14-18; Hebr. 13, 16...). Pero las palabras del Apóstol son más generales y comprensivas y rebasan la limosna material. Con la misma amplitud decía el divino Maestro: «Dad, y se os dará» (Lc. 6,38); «Mayor felicidad es dar que recibir» (Act. 20,35). Y San Pedro dijo al cojo de nacimiento que le pedía limosna: «Plata y oro no tengo; mas lo que tengo, esto te doy: en el nombre de Jesu-Cristo Nazareno, ponte a andar» (Act. 3,6). El mismo San Pablo escribía a los Tesalonicenses: *Prendados de vosotros, nos complacimos en entregaros no sólo el Evangelio de Dios, sino también nuestras propias vidas* (1 Tes. 2,8; cf. Rom. 1,11).

21. EL MISERICORDIOSO.—El sentido de este carisma es claro: expresa la misericordia íntima, universal, efectiva; la que el Apóstol describe escribiendo a los Colosenses: *Revestíos... de entrañas de misericordia, sobrellevándoos los unos a los otros y perdonándoos recíprocamente* (Col. 3,12-13). Es la misericordia tan encarecidamente recomendada por el divino Maestro: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt. 5,7). Severas lecciones de misericordia son las dos parábolas del piadoso samaritano (Lc. 10,25-37) y del siervo cruel (Mt. 18,21-35). Dechado supremo de misericordia es el Padre celestial: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc. 6,36). Con exquisita delicadeza recomienda San Pablo que la misericordia se haga no con mal humor o con aire tristón, sino *con jovialidad* (Rom. 12,8).

[13] Podrían llamarse *servicios de caridad social.*

22. EL QUE ENTREGA SU VIDA.—Este carisma, que San Pablo sólo incidentalmente menciona, no se confunde con ninguno de los anteriores. Por el supremo sacrificio que entraña, exige una gracia singular. Dice el Apóstol: *Si entregare mi cuerpo para ser abrasado, mas no tuviere caridad, ningún provecho saco* (1 Cor. 13,3). Finge una hipótesis moralmente imposible, pero lógicamente necesaria para la validez de su razonamiento: la de semejante carisma sin caridad. Mas, por otra parte, tampoco basta la caridad ordinaria para afrontar este supremo sacrificio, cuya dificultad pondera el Apóstol: la caridad deberá ser reforzada con este carisma, que emula la inefable magnanimidad del Redentor, que *nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros* (Ef. 5,2; cf. 5,25; Gál. 2,20). A impulsos de este carisma escribía San Pablo que *deseara ser anatema por parte de Cristo en bien de sus hermanos según la carne* (Rom. 9,3; cf. 2 Cor. 5,15; 12,15; Filp. 2,17; 1 Tes. 2,8).

Finalmente, los tres últimos carismas pertenecen al tercer tipo de *operaciones* milagrosas.

23. FE.—Esta fe (1 Cor. 12,9), que es la llamada *fe de los milagros,* no es sino un caso concreto o una aplicación particular del carisma de la fe anteriormente descrito (n.3). Es la fe de un cristiano que en determinadas circunstancias tiene la plena convicción de que entonces va a intervenir Dios con un milagro de su omnipotencia. Lo que podría dudarse es si entitativamente un mismo carisma puede ser indiferentemente *la fe de los milagros* y *la palabra de la fe.* No es improbable que la especial dificultad en el caso del milagro exija un carisma realmente distinto, aunque afín a los demás carismas de la fe.

24. MILAGROS.—Las expresiones empleadas por San Pablo, *obras de milagros* (ἐνεργήματα δυνάμεων, literalmente *operaciones de potencias* o *fuerzas,* 1 Cor. 12,10) o simplemente *milagros* (1 Cor. 12, 28-29; 2 Cor. 12,12; Gál. 3,5; Hebr. 2,4), no designan propiamente el carisma, que no es el milagro mismo, sino la facultad o el don de obrarlo. Al término *milagros* se asocian alguna vez los términos afines *señales* y *prodigios* (o *portentos*), que a la idea de milagro añaden el valor demostrativo de la verdad de una doctrina o de la santidad de una persona y connotan el asombro que su vista sue-

le provocar (2 Cor. 12,12; Hebr. 2,4; cf. Act. 2,22; 8,13). La noción de *milagro*, como obra divina que supera todas las fuerzas naturales o creadas, está hoy suficientemente aquilatada, gracias sobre todo a los estudios apologéticos. En cambio, no se ha precisado todavía con entera seguridad en qué consiste realmente el *carisma* de los milagros. Una frase de San Pedro en el libro de los Hechos (3,12) puede dar bastante luz. Dice el Príncipe de los Apóstoles al pueblo después de curar milagrosamente al cojo de nacimiento: «¿Qué os maravilláis de esto, como si por nuestro *poder* o *religiosidad* hubiéramos hecho que éste pudiera andar?» El carisma no es, pues, ni un poder físico dado al hombre permanentemente de obrar el milagro, ni es tampoco la religiosidad o la piedad, cual si a ella, sin más, estuviera moralmente vinculada la operación del milagro. Si se quiere concretar algo más, hay que recordar que el milagro suele obrarlo el hombre de una de tres maneras: potestativamente (o con el imperio, Act. 3,6), con la oración (por lo menos implícita, Act. 8,4) o con el contacto o la presencia (Act. 5,15; 19,12). Con estos actos, acompañados de la fe *de los milagros*, se hace el hombre *causa instrumental* del milagro, que sólo Dios obra como *causa principal*. Partiendo de esta explicación, que todos los teólogos suelen admitir, discuten ulteriormente si esta causalidad instrumental del taumaturgo es siempre moral o puede ser también física; discuten además si esta potestad instrumental de obrar milagros es siempre pasajera y precaria, o puede alguna vez ser o decirse permanente o habitual.

25. Carisma de curaciones.—Suele comúnmente entenderse este carisma como un don sobrenatural de curar milagrosamente las enfermedades, cual lo otorgó o prometió el Salvador a los apóstoles (Mt. 10,8; Mc. 16,18). Así entendido, este carisma no se distingue del anterior sino en cuanto una especie se distingue del género. Pero, además de este sentido y del propuesto anteriormente (n.9), la singular expresión de San Pablo *carismas de curaciones* sugiere otro no imposible. No es inverosímil que Dios haya concedido a algunos santos el don de poner en juego (tal vez inconscientemente) algunas de las fuerzas secretas de la naturaleza, capaces de sanar ciertas enfermedades. Quien tenga presentes los más recientes procedimientos de la medicina moderna (la electroterapia, la radioterapia...), no creerá tal vez imposible que Dios alguna vez haya dotado a ciertos organismos del mismo poder de influir beneficiosamente en otros organismos enfermos. Tal poder, actuado por una moción sobrenatural a emplearlo, sería una manera especial del carisma de curaciones. ¿Tendría semejante carisma San Lucas (cf. Act. 28,9), el *médico carísimo* de San Pablo? (Col. 4,14). De todos modos, la vulgar superchería de los *saludadores* no sería sino un grotesco contrahacimiento de este carisma terapéutico.

5. Problemas generales referentes a los carismas

A. *Principio fundamental: los carismas en el Cuerpo Místico de Cristo*

En los tres pasajes (Rom. 12,3-8; 1 Cor. 12,12-14; Ef. 4,7-16) en que más detenidamente habla de los carismas, los declara San Pablo en función del Cuerpo Místico de Cristo. Escribe a los Romanos: *Así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros tienen una misma función, así los que somos muchos somos un solo cuerpo en Cristo, y por lo que mira a cada uno, miembros los unos de los otros. Pues teniendo dones, según la gracia a nosotros dada, diferentes, si es profecía, sea guardando proporción con la fe...* Y sigue enumerando los diferentes carismas, que son los rasgos o constitutivos diferenciales de la variedad de miembros.

Más ampliamente desarrolla el mismo pensamiento en su Primera a los Corintios. Enumerados los varios carismas y establecido el fundamento de la unidad de organismo y variedad de miembros en el Cuerpo de Cristo (1 Cor. 12,4-26), concluye: *Y vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte*[14]. *Y a unos puso Dios en la Iglesia primeramente apóstoles...* Y sigue por duplicado otra lista de carismas, en gran parte graduados.

Con más brevedad, pero también con mayor elevación, reproduce el mismo pensamiento escribiendo a los Efesios, en el pasaje anteriormente transcrito (Ef. 4,7-13). Y poco después describe el funcionamiento vital, jerárquico a la vez y carismático, en un pasaje algo embrollado por lo pletórico, que conviene presentar analíticamente (Ef. 4,15-16):

> Por la caridad crezcamos en todos sentidos
> para ser como él, que es la cabeza, Cristo,
> por quien todo el cuerpo, bien concertado y trabado,
> gracias al múltiple contacto
> que suministra la nutrición al organismo,
> según la actividad correspondiente a cada miembro,
> va obrando su propio crecimiento
> en orden a su plena formación
> en virtud de la caridad.

Más compendiosamente repite lo mismo en el pasaje paralelo de la Epístola a los Colosenses (2,19):

> ... Bajo el influjo de la cabeza, todo el cuerpo,
> alimentado y trabado
> por medio de las coyunturas y ligamentos,
> crece con crecimiento de Dios.

Según esto, sube de punto el valor de los carismas, de los cuales, además, obtenemos una noción mucho más elevada y profunda, y

[14] Pintorescamente compara San Pablo los carismas a las funciones contrapuestas de *mano* y de *pie*, de *ojo* y de *mano*... 1 Cor. 12,14-20.

también más exacta. Son los carismas en el Cuerpo místico las actividades diferenciales de los distintos miembros, cuyas funciones orgánicas se ordenan a la progresiva santificación social de la Iglesia, o, en frase del Apóstol, *a la edificación del Cuerpo de Cristo* (Ef. 4,12). Tal es el principio fundamental, del cual se derivan interesantes consecuencias.

B. *Derivaciones del principio fundamental*

1. Función social y santificación personal.—El ser función social es la nota característica que distingue a los carismas de las demás gracias, directamente ordenadas a la propia santificación. Pero este rasgo distintivo no debe exagerarse ni entenderse exclusivamente, como si los carismas carecieran de todo valor de santificación personal. La nota diferencial es una simple modalidad o formalidad, que no absorbe toda la realidad concreta del carisma, como la racionalidad no es toda la realidad del ser humano. De hecho, los carismas contienen muchas virtualidades de santificación personal. Sin salirnos de San Pablo, hallamos dos razones, una de principio y otra de hecho. El principio es que los carismas son (parcialmente a lo menos) los constitutivos de los diferentes órganos del Cuerpo místico y los que determinan sus propias funciones orgánicas. Pero si tales funciones son beneficiosas a todo el organismo, no por esto dejan de serlo para el órgano particular que las ejerce. La digestión, por ejemplo, no es menos provechosa al aparato mismo digestivo que a los demás órganos del cuerpo. El hecho señalado por San Pablo es que el don de lenguas, cuando por razón de las circunstancias deja de ser provechoso a la Iglesia, que nada entiende, es siempre provechoso al mismo que lo posee, aun cuando no entienda lo que habla: *El que habla en lenguas, a sí mismo se edifica* (1 Cor. 14,4; cf. 14,13-17). En suma, el destino social o la ordenación a la santificación ajena no despoja al carisma de su innato valor de propia santificación. No todos los carismas, empero, poseen igual potencialidad de santificación personal, como tampoco la poseen igualmente las gracias no carismáticas. De ahí que el consejo del Apóstol: *Codiciad los carismas espirituales* (1 Cor. 14,1), no afecta por igual a todos los carismas. Algunos hay, más llamativos o espectaculares, como el don de lenguas o el poder de obrar milagros, que sería pueril el codiciarlos; pero hay otros, como la sabiduría, la ciencia sagrada, la fe, el discernimiento de espíritus, los variados carismas de la beneficencia, que todos (o muchos) pueden ardientemente desear y solícitamente procurar. Al carisma de la sabiduría suele ir vinculado el don precioso de la perfecta contemplación, tan eficaz para la santidad. Y así, proporcionalmente, otros muchos carismas. Y todos ellos ponen al hombre en íntimo contacto con Dios, lo cual no puede menos de ser altamente provechoso al espíritu.

2. Carismas y virtudes.—El capítulo 13 de la Primera a los Corintios, mal leído, podría fácilmente desorientar en la justa valoración de los carismas. Aquel magnífico encomio de la caridad parece tener algo de diatriba contra los carismas. Para no desnaturalizar las palabras del Apóstol es necesario situarse en su punto de vista. Escribe a los Corintios que, por un lado, con sus contiendas partidistas atropellaban la caridad y, por otro lado, con su espíritu aniñado se desvivían por los carismas, y precisamente por los menos útiles y más aparatosos. Se imponía, por tanto, un parangón, y casi un careo, entre los carismas y la caridad. En tal situación, San Pablo, orador apasionado, hizo lo que todos los oradores hacen: rebajar uno de los dos extremos, los carismas, para enaltecer el otro, la caridad. Son conocidísimas sus ponderaciones: *Si hablare las lenguas de los hombres y aun de los ángeles...; si poseyere la profecía y conociere todos los misterios y toda la ciencia, y si tuviere toda la fe hasta trasladar montañas...; y si repartiere todos mis haberes, y si entregare mi cuerpo para ser abrasado, mas no tuviere caridad, ningún provecho saco* (1 Cor. 13,1-3). Al contraponer estos seis carismas, hábilmente escogidos, a la caridad, habla el Apóstol hipotéticamente y, además, en sentido formal o precisivo [15]. Quiere decir que si fuera posible tener estos carismas sin caridad, de ningún provecho serían; o, lo que viene a ser lo mismo, que, consideradas las modalidades propias de los carismas y de la caridad, y en la necesidad de optar entre los carismas sin caridad y la caridad sin carismas, la opción no podía ser dudosa, dado que los carismas sin caridad de nada servirían para la vida eterna. Esto, en el terreno de las hipótesis y de las abstracciones. Mas en la realidad concreta la cosa varía substancialmente. Los más nobles carismas: la sabiduría, la fe carismática, la limosna, la entrega de sí mismo en aras del bien ajeno, normalmente no sólo no están disociadas de la caridad, antes la suponen, o, más bien, son la culminación de la caridad. Ahí está el dicho del Apóstol: *Me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gál. 2,20; Ef. 5,2; 5,25), en que considera la entrega de sí como la manifestación suprema de la caridad. Lo que quiere decir es que, aun desprovista de carismas, la caridad sola se basta. Afirma también que en el Cuerpo Místico de Cristo la caridad es la suprema energía vital que, rigiendo y moviendo los carismas como energías subalternas, da cohesión y actividad a todo el organismo y a cada uno de sus miembros. El pasaje antes citado de la Epístola a los Efesios (4,15-16), en que se describe el desenvolvimiento vital, así carismático como jerárquico, por la caridad comienza y por la caridad termina: como para indicar que la caridad es el principio y el fin de toda la vida sobrenatural del Cuerpo Místico de Cristo. Conforme a esto, podría decirse que la caridad, cargada de potencialidad carismática, es la superación de los carismas. Sería interesante cotejar cada uno de los carismas con las tres grandes virtudes teologales; pero basta haber insinuado este punto.

3. Carismas y jerarquía.—En el decurso de la historia de la Iglesia, frecuentemente los carismas, verdaderos o supuestos, se han presentado como rivales y aun como adversarios de la jerarquía. Es

[15] Cf. 2-2 q.72 a.4; q.78 a.2; Suárez, *De gratia* proleg. 3 c.4 n.9-13.

una falsificación o un abuso de los carismas. Como enseña San Pablo, con ocasión precisamente de los carismas, Dios, autor igualmente de los carismas y de la jerarquía, *no es amigo de insubordinación, sino de paz* (1 Cor. 14,33). Sobre las relaciones entre los carismas y la jerarquía, cuatro verdades, entre otras, enseña el Apóstol, más con los hechos que con las palabras. Primera: la actuación carismática está subordinada y debe someterse a la potestad jerárquica. Autoritativamente da San Pablo leyes y normas, a las cuales deben acomodar su conducta los carismáticos, aun los profetas (1 Cor. 14,29-38). Y es así que los mayores santos, los más favorecidos con carismas, Santa Teresa, por ejemplo, se mostraron siempre rendidamente sumisos a la dirección de los superiores eclesiásticos. No así, desgraciadamente, los protestantes, como muchos siglos antes los montanistas, y tantos otros. Segunda: los carismas disponían para ejercer la jerarquía; los carismáticos solían ser los candidatos natos para ser designados obispos, presbíteros o diáconos (1 Tim. 3,2; Tit. 1,7-9; cf. 1 Tim. 1,18; 4,14). Tercera: algunos de los carismas son jerárquicos. Tales son los propios de los apóstoles, profetas, pastores y doctores. Y, según Suárez [16], son también verdaderos carismas el carácter sacramental del orden, la potestad de jurisdicción y la infalibilidad pontificia y conciliar. Por la misma razón, también el carácter sacramental de la confirmación es carisma, y probablemente el carisma propio de la Acción Católica. Cuarta: por fin, como ya se ha notado anteriormente, en el desenvolvimiento vital del Cuerpo Místico se asocian la jerarquía y los carismas, regidos por la caridad, la cual es a su vez como la energía o fuerza motriz con que el Espíritu de Cristo actúa en el Cuerpo Místico de Cristo (Rom. 5,5; 1 Cor. 12,13).

4. Relaciones trinitarias de los carismas.—La división, antes preferida, de *carismas, ministerios* y *operaciones* la relaciona San Pablo con las tres divinas Personas: los carismas, con el Espíritu Santo; los ministerios, con el Señor, Jesu-Cristo; las operaciones, con Dios Padre. Semejante relación, misteriosa y simplemente apropiada, si no podía servir de base para una clasificación de los carismas, no por eso debe ser considerada como arbitraria o menos digna de atención. Procediendo de lo más claro a lo más obscuro, la relación de los *ministerios* con el *Señor* está indicada y justificada por los nombres mismos de *ministerio* y de *Señor*. Los favorecidos con este linaje de carismas son constituidos ministros o servidores de Cristo, que ejercen su ministerio en servicio y a las órdenes del que es el único Señor (1 Cor. 8,6). Las *operaciones* tienen también especial relación con Dios Padre omnipotente, quien aun en el seno de la adorable Trinidad, como es el primer principio del ser, lo es igualmente del poder y de toda actividad. El es *quien obra todas las cosas en todos,* como dice el Apóstol (1 Cor. 12,6). Los *carismas* (en sentido restringido), es decir, *dones, dádivas* o *regalos,* se atribuyen con especial apropiación al Espíritu Santo, que, en frase de

[16] Ibid., c.5 n.64-65.

la Escritura, es por excelencia el *don de Dios* (cf. Lc. 11,13; Jn. 3,34; 4,10; Act. 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Rom. 5,5; 1 Cor. 12,7; 2 Cor. 1,22; 5,5; 13,13; Gál. 3,5; 4,6; Filp. 1,19; 1 Tes. 4,8; 2 Tim. 1,7; 1 Jn. 3,24; 4,13...), *altissimum donum Dei,* como canta la Iglesia. Pero, al fin, esas atribuciones no pasan de ser simples apropiaciones, no propiedades. Y esto por dos razones. De parte de Dios, porque las obras externas de la divinidad son comunes a las tres divinas Personas. Y así en la Escritura un mismo carisma se atribuye indiferentemente a distintas Personas divinas. De parte de los carismas, porque todos son a su manera *dádivas, ministerios y operaciones,* aunque en cada uno de ellos preponderе una de estas tres formalidades.

Conclusión

De todo lo dicho se desprenden dos conclusiones, una más especulativa, otra más práctica, que conviene recoger.

Especulativamente, podemos ahora conocer con mayor precisión la naturaleza del carisma. Sus elementos esenciales, prescindiendo de su finalidad social, son dos: una capacidad (radical) y una moción (actual); una *capacidad* de ejercer una función social en el progresivo desenvolvimiento del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia; una *moción,* que es como la última determinación formal de la capacidad y la que la pone en movimiento. La *capacidad* puede ser o simplemente sobrenatural, o puramente natural (aunque sobrenaturalizada), o mixta de entrambas, es decir, una aptitud natural inicial o incompleta, sobrenaturalmente completada. La *moción* es siempre y estrictamente sobrenatural; sin ella, algunos carismas en nada se distinguirían de las aptitudes puramente naturales.

Prácticamente, es de gran importancia y actualidad esta manera de concebir los carismas. Si éstos fueran, como algunos imaginaron, algo insólito y espectacular, propio de los primitivos tiempos del cristianismo y de circunstancias excepcionales, de poco nos serviría ahora el conocer los carismas. Mas no es así. Nunca los carismas han sido de mayor actualidad que en nuestros tiempos. El apostolado nunca ha sido más necesario, ni nunca tampoco ha tomado tanto vuelo como en nuestros días. Ahora bien, el apostolado, como obra sobrenatural, no puede ejercerse fructuosamente sin la gracia divina. Por otra parte, dirigiéndose el apostolado a la edificación del Cuerpo Místico de Cristo, la gracia que lo activa y sostiene está ordenada a la santificación ajena. Y gracia ordenada a la santificación ajena no es otra cosa que carisma. La jerarquía eclesiástica, las Ordenes o Congregaciones religiosas apostólicas, la Acción Católica, las Congregaciones marianas..., sin los carismas no podrían realizar su apostolado [17]. La Iglesia actual, no menos que la primitiva, necesita para vivir y progresar los carismas del Espíritu Santo.

[17] Cf. *San Pablo, maestro de la vida espiritual* 2.ª parte V p.205-214.

CAPITULO VI

Los dones del Espíritu Santo

INTRODUCCIÓN: EL TEXTO DE ISAÍAS.—Isaías anuncia la aparición del prometido Mesías, nuevo David, bajo la hermosa imagen de un retoño que brota. Canta el profeta:

Saldrá un vástago del tronco de Jesé,
y un renuevo retoñará de sus raíces,
Y reposará sobre él el Espíritu de Yahveh:
Espíritu de sabiduría y de inteligencia,
Espíritu de consejo y de fuerza,
Espíritu de ciencia y de temor de Yahveh;
y respirará temor de Yahveh (Is. 11,1-3).

De este pasaje arranca toda la teología de los dones del Espíritu Santo, y a él suelen acudir directamente los teólogos para elaborar sus doctas especulaciones. Sin embargo, entre el profeta y los teólogos está el apóstol San Pablo, cuyas enseñanzas sobre los dones esclarecen maravillosamente el vaticinio profético y han de servir de base para las disquisiciones teológicas. Merece estudiarse sobre este punto el pensamiento del Apóstol, que ilumina siempre todo cuanto toca. A su luz podremos entender más ajustadamente el sentido real del pasaje profético y ahondar en el conocimiento teológico de los dones del Espíritu Santo.

Como punto de referencia y lazo de unión de las dispersas expresiones de San Pablo, convendrá antes analizar brevemente el texto de Isaías.

Los dones o espíritus se distribuyen en tres binarios: sabiduría e inteligencia, consejo y fuerza, ciencia y temor de Dios. La relación o conexión entre los dos términos de cada binario es diferente. *Sabiduría* e *inteligencia* son dos términos afines o semejantes; *consejo* y *fuerza* son los dos factores, directivo y ejecutivo, de la acción; *ciencia* y *temor de Dios* son dos términos en cierto modo opuestos o que, por lo menos, se moderan o condicionan recíprocamente. Se inicia la serie de los tres binarios con la declaración genérica o comprensiva: *Y reposará sobre El el Espíritu de Yahveh;* y se concluye con la repetición del último término: *Y respirará temor de Yahveh.* Según esto, son seis solamente los dones particulares mencionados por el profeta. Y, sin embargo, convienen generalmente los intérpretes en el número septenario de los dones o espíritus expresados por Isaías, pero discuerdan en el modo de completar el número. Unos consideran como don primero y fundamental el reposo del Espíritu sobre el Mesías, enunciado en la frase inicial. Otros, más frecuentemente, desdoblan el sexto don, como lo hacen la Versión Alejandrina y la Vulgata, que traducen el mismo vocablo hebreo *ir'ath* por los dos de piedad (εὐσέβεια) y temor (φόβος). El sentido completo de *ir'ath,* equivalente a *religiosidad,* entraña dos elementos distintos de *amor* y *reverencia,* que dan pie al desdoblamiento y lo justifican (cf. Act. 10,2). De todos modos, el número septenario, símbolo de multitud o universalidad, no debe entenderse matemáticamente. Veremos que San Pablo habla de otros dones del Espíritu Santo no mencionados por Isaías. Por fin, debe notarse el carácter mesiánico del Espíritu Septiforme. El mismo Isaías dice más adelante (61,1):

El Espíritu del Señor Yahveh reposa sobre mí,
por cuanto Yahveh me ha ungido.
Para anunciar la buena nueva a los cuitados, me ha enviado,
para sanar a los quebrantados de corazón.

Este carácter mesiánico, recordado por el mismo Señor (Lc. 4,18) y más tarde por San Pedro (Act. 10,38) y por San Juan en el Apocalipsis (5,6), servirá para conocer la naturaleza de los dones del Espíritu Santo.

Exploremos ya el pensamiento del Apóstol sobre estos dones. Primeramente, algunos textos en que se mencionan los siete dones nos darán una idea general. Luego trataremos de determinar la distinción específica de los dones intelectuales. Por fin investigaremos, guiados por San Pablo, la naturaleza íntima de los dones y sus interesantes relaciones con el Espíritu Santo y con la persona y con el Cuerpo Místico de Cristo.

I. MENCIÓN DE LOS SIETE DONES EN SAN PABLO

Sobre los dones del Espíritu Santo, ante todo conviene consignar lo que San Pablo no enseña. No usa la fórmula corriente de *dones del Espíritu Santo;* tampoco los menciona seguidos todos ni dice que sean siete precisamente, antes rebasa de mucho el número septenario; y si generalmente usa los mismos términos de Isaías en la Versión Alejandrina, emplea también otros equivalentes o afines. Todos estos datos, si bien negativos, no dejan de ser orientaciones y aun cautelas para la acertada interpretación de San Pablo.

Esto supuesto, es interesante que San Pablo menciona los siete dones y de alguna manera los atribuye todos al Espíritu Santo. Unos pocos textos nos bastarán por ahora para la demostración de esta tesis fundamental y nos darán una primera inteligencia de los dones.

Sobre el don de *sabiduría* escribe a los Corintios: *A uno se le da lenguaje de sabiduría por el Espíritu* (1 Cor. 12,8).

Sobre el don de *entendimiento* o *inteligencia* dice a los Colosenses: *No cesamos de rogar... que seáis llenados del pleno conocimiento de su voluntad en toda sabiduría e inteligencia espiritual* (Col. 1,9).

Sobre el don de *consejo* dice a los Corintios: *Con todo, será más dichosa si permaneciere así, conforme a mi consejo. Y pienso tener también yo Espíritu de Dios* (1 Cor. 7,40).

Sobre el don de *fortaleza* escribe a Timoteo: *No nos dio Dios*

un espíritu de timidez, sino de fortaleza y caridad y de moderación (2 Tim. 1,7).

Sobre el don de *ciencia* o *conocimiento*: *A otro*—se le da—*lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu* (1 Cor. 12,8).

Sobre el don de *piedad* o *religiosidad* escribe a los Filipenses: *Nosotros somos la circuncisión, los que en el Espíritu de Dios le damos culto* (Filp. 3,3).

Por fin, sobre el don de *temor de Dios* dice a los Corintios: *Purifiquémonos de toda mancha de carne y de espíritu, realizando el ideal de santidad en el temor de Dios* (2 Cor. 7,1).

Estos textos reclaman algunas observaciones. Dejando para luego lo referente a los dones de *sabiduría, entendimiento* y *ciencia,* que entrañan problemas más difíciles, nos ceñiremos ahora a los otros cuatro.

Don de consejo.—En el texto antes transcrito (1 Cor. 7,40) y en otros dos (1 Cor. 7,25; 2 Cor. 8,10) emplea San Pablo, en vez del término βουλή empleado por los Setenta, el equivalente γνώμη, en el sentido de consejo dado a otros. Y así suele entenderse el *don de consejo.* El término de los Setenta se contiene implícitamente en este otro texto: *¿O lo que yo determino* (βουλεύομαι), *según la carne lo determino?* (2 Cor. 1,17). Pero el sentido varía: se trata de la prudencia en las deliberaciones o resoluciones personales.

Don de fortaleza.—Aquí también, en vez del término de los Setenta, ἰσχύς, emplea San Pablo el equivalente δύναμις, tanto en el texto antes citado (2 Tim. 1,7, en que tiene el sentido de *valentía),* como en otros tres (Rom. 15,13; 15,19; Ef. 3,16, en el sentido de *virtud* o *potencia).*

Dones de piedad y temor de Dios.—Son los dos que San Pablo relaciona menos estrechamente con el Espíritu Santo. Ya hemos visto que en Isaías son un desdoblamiento del término hebreo *ir'ath,* realizado en los Setenta y en la Vulgata. En San Pablo es muy interesante que la dualidad casi se ha convertido en antítesis. Recuerda, sin duda, repetidas veces la *piedad y religiosidad* (εὐσέβεια), que es término característico suyo [1], y el temor de Dios; pero, avanzando en la dirección iniciada por los Setenta, sublima la *piedad,* transformándola en la *filiación divina adoptiva,* y previene que el *temor de Dios* no se convierta en *terror.* Escribe a los Romanos: *No habéis recibido un Espíritu de esclavitud, para recaer de nuevo en el temor, sino que habéis recibido un Espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: Abba, Padre* (Rom. 8,15; cf. Gál. 4,6). Es lo que escribe San Juan (1 Jn. 4,18):

> Temor no le hay en el amor;
> antes el perfecto amor lanza afuera el temor,
> pues el temor mira al castigo,
> y quien teme no ha alcanzado la perfección en el amor.

[1] La *piedad* recurre en todo el Nuevo Testamento quince veces, de las cuales corresponden diez a San Pablo, una a los Hechos y cuatro a la Segunda de San Pedro, probablemente por influjo de San Pablo, quien además usa dos veces exclusivamente el adverbio *piadosamente.*

Sobre el sentido real de los dones, además de lo que da de suyo la significación de los términos que los expresan, puede servir, provisionalmente a lo menos, esta breve declaración que, por sus contrarios, hace San Gregorio Magno: «El Espíritu Santo da contra la estolidez *sabiduría;* contra la cortedad de alcances, *entendimiento;* contra la precipitación, *consejo;* contra el temor, *fortaleza;* contra la ignorancia, *ciencia;* contra la dureza, *piedad;* contra la soberbia, *temor* (ML 75,592-593).

Hemos indicado que San Pablo, además de los siete dones mencionados por Isaías, señala otros muchos. Para convencerse basta leer los varios catálogos en que enumera los múltiples carismas del Espíritu Santo (Rom. 12,6-8; 1 Cor. 12,8-11; 12,28-30; 14,6; 14,26; Ef. 4,11). Reproducimos uno solo (1 Cor. 12,2-11).

> Distribuciones hay de carismas, pero un mismo Espíritu;
> y distribuciones hay de ministerios, pero un mismo Señor;
> y distribuciones hay de operaciones, pero un mismo Dios,
> el cual obra todas las cosas en todos.
> A cada cual se da la manifestación del Espíritu
> para el provecho común.
> Pues a uno por el Espíritu se da lenguaje de sabiduría;
> a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu;
> al otro, fe en el mismo Espíritu;
> al otro, carismas de curaciones en un mismo Espíritu;
> a otro, operaciones de milagros;
> a otro, profecía;
> a otro, discernimiento de espíritus;
> al otro, variedades de lenguas;
> a otro, interpretaciones de lenguas.
> Mas todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu,
> repartiendo en particular a cada uno según quiere.

II. Distinción específica de los dones intelectuales

Entre los dones intelectuales podría comprenderse también el de *consejo;* mas como éste no ofrece especial dificultad [2], nos ceñiremos a los otros tres, cuya distinción específica no siempre tal vez se ha señalado con suficiente precisión. Comenzando por lo más fácil, seguiremos un orden inverso al que tienen estos dones en el pasaje de Isaías. Estudiaremos primero el don de *ciencia;* luego, el de *entendimiento,* y finalmente, el de *sabiduría,* el supremo y a la vez más difícil de los dones intelectuales. Pero San Pablo habla, además, de otro don intelectual, la *sensatez* o *gusto espiritual* (φρόνησις), cuyas relaciones con la *sabiduría* convendría determinar. Un cotejo de todos estos dones entre sí servirá también para señalar con mayor precisión los rasgos diferenciales de cada uno.

[2] El *consejo* pertenece al entendimiento práctico y tiene especial afinidad con la virtud cardinal de la prudencia. Será propiamente *don* siempre que mire directamente a la propia santificación; cuando a la ajena, será más bien *carisma.*

1. *El don de ciencia*

Para expresar el don de *ciencia* emplea San Pablo dos palabras: γνῶσις y ἐπίγνωσις. Conviene estudiarlas separadamente.

La palabra γνῶσις es genuinamente paulina. De las veintinueve veces que se lee en el Nuevo Testamento, veintitrés corresponden a San Pablo; de las otras seis, dos a San Lucas, que puede llamarse el Evangelio de San Pablo, y cuatro a las Epístolas de San Pedro, que tantos puntos de contacto tienen con las paulinas. No siempre, empero, emplea el Apóstol la palabra γνῶσις en sentido carismático. Además de usarla en sentido vulgar (Rom. 2,20), le da a las veces sentido irónico (1 Cor. 8,1; 8,10; 8,11) y algo peyorativo (1 Cor. 13,2; 13,8), y aun habla de las *antítesis de la mal llamada ciencia* (1 Tim. 6,20). Pero muchas veces le da sentido noble y espiritual, que es el que ahora nos interesa.

Supone San Pablo, aun cuando no lo declara explícitamente, que *ciencia* es un conocimiento amplio y seguro. Sin suficiente amplitud y seguridad, el conocimiento, en el lenguaje ordinario, no suele llamarse ciencia. Tal vez comprende San Pablo estas dos propiedades de amplitud y seguridad al ponderar la totalidad o universalidad de la ciencia. Así escribe a los Romanos: *Repletos de toda ciencia* (Rom. 15,14); y a los Corintios: *Ricos... en toda ciencia* (1 Cor. 1,5). Merece también notarse la yuxtaposición o contraposición de *ciencia* y de *palabra* (2 Cor. 8,7; 11,6...).

Esta *ciencia* es don del Espíritu Santo o carismática, no sólo por razón de su principio, sino también por razón de su objeto. Es la que la Sabiduría llama *ciencia de las cosas santas* (10,10) y San Lucas *ciencia de la salud.* San Pablo le señala como objeto concreto o particular a Dios (2 Cor. 10,5), la gloria de Dios (2 Cor. 4,6), Jesu-Cristo (Filp. 3,8) y el amor de Jesu-Cristo (Ef. 3,19). Conviene recordar estos dos últimos textos.

Escribe el Apóstol a sus queridos Filipenses: *Aun todas las cosas estimo ser una pérdida comparadas con la eminencia*[3] *del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas..., a fin de conocerle a El y [sentir en mí] el poder de su resurrección y la comunicación de sus padecimientos...* (Filp. 3,8-10). Es notable este texto, no tanto por señalar el objeto y la alteza soberana que puede alcanzar el don de ciencia, sino principalmente por revelar su potencia místicamente transformadora.

También tiene alcance místico el otro texto a los Efesios. Dice el Apóstol: *Ruego al Padre para que seáis capaces... de conocer, cosa que sobrepuja toda la ciencia, la caridad de Cristo* (Ef. 3,19).

[3] *Comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo.* Tal es la interpretación corriente de esta frase, en que el término de la comparación es lo eminente del conocimiento, cuyo objeto es Cristo. Algunos suponen que el término directo de la comparación es la eminencia del mismo Cristo, eminencia superior a todo conocimiento. Prescindiendo de lo duro y retorcido de la frase original así entendida *(lo sobrepujante al conocimiento de Cristo),* semejante interpretación no dice bien con el contexto inmediato *(a fin de conocerle a él),* en que se declara el mismo término de la comparación y en que Cristo se presenta como objeto del conocimiento, lo mismo que en la interpretación ordinaria.

Con ser tan eminente, con ser tan poderosa, la ciencia queda muy por debajo de su objeto. Es lo que cantaba San Juan de la Cruz:

> Entréme donde no supe,
> y quedéme no sabiendo,
> *toda sciencia trascendiendo.*

Por razón de esta eminencia o trascendencia, al lado de γνῶσις usa San Pablo otra palabra más característica suya, ἐπίγνωσις. De las veinte veces que se lee la palabra en el Nuevo Testamento, dieciséis corresponden a San Pablo, y cuatro, a la segunda Epístola de San Pedro, que conocía muy bien las Epístolas paulinas (2 Pedr. 3, 15-16). Por su misma etimología, ἐπίγνωσις expresa mayor comprensión y seguridad que γνῶσις, es decir, mayor realismo, mayor profundidad, mayor intimidad. Nunca se usa en sentido vulgar, irónico o peyorativo. Se le señala como objeto característico la *verdad* (1 Tim. 2,4; 2 Tim. 2,25; 3,7; Tit. 1,1; Heb. 10,26), *Dios* (Rom. 1, 28; Ef. 1,17; Col. 1,10), la *voluntad de Dios* (Col. 1,9), el *Hijo de Dios* (Ef. 4,13), el *Misterio de Dios,* que es *Cristo* (Col. 2,2). Se la presenta como criterio o norma del celo de Dios (Rom. 10,2) y como término o fruto de la renovación interior (Col. 3,10).

Como resultado de todas estas observaciones hay que retener esta conclusión importante: que tanto γνῶσις como ἐπίγνωσις son puramente intelectuales y se mantienen dentro de la esfera intelectual, exentas de toda combinación con la vida afectiva o con la acción. Toda su razón de ser la tienen en sí y en su objeto, sin derivaciones directas a la vida[4].

[4] Hay que reconocer que esta conclusión referente al don de *ciencia,* por así decir, ordinario, queda rebasada en el texto de la Epístola a los Filipenses, antes parcialmente citado, que literalmente debe traducirse: ... *A fin de conocer a él y la fuerza de su resurrección y la comunión de sus padecimientos, configurándome a su muerte, por si de alguna manera me encuentro con la resurrección de entre los muertos* (Filp. 3,10-11). Semejante *conocer,* asimilante y transformante, es un *conocimiento* hondamente *interno* (en frase de San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* 104,233), un don de subidísima contemplación, en que el conocimiento no roza levemente la periferia de la *mente* o razón, antes penetra profundamente en lo más íntimo del espíritu (1 Cor. 14,14-15). Ya Aristóteles y Santo Tomás pusieron de relieve esta misteriosa potencia asimilativa y unitiva del conocimiento. Escribe el Estagirita: «En las cosas inmateriales, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa» *(De anima* 3,4). «El entendimiento (posible) es tal por cuanto se hace todas las cosas» (ibid., 3,5; cf. 3,7; 3,8).

El Angélico añade: «Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum... Idem est intellectus et quod intelligitur» *(In Arist., De anim.* lect.9; cf. lect.13). «Nimirum—precisan los conimbricenses—quatenus res intellecta per suam speciem unitur intellectui, et unum quodammodo cum ea fit» *(In Arist., De anim.* 3,4 p.367). Si tal es ya la fuerza natural del entendimiento, no es de maravillar que, elevada y robustecida por la acción sobrenatural del Espíritu Santo, llegue a producir efectos sorprendentes de unión, asimilación y transfiguración con el objeto conocido. El conocimiento de que habla el Apóstol de tal manera aprende y se apropia la potencia de la resurrección de Cristo y la comunión o solidaridad de sus padecimientos, que misteriosamente le transforma en trasunto de su muerte y le apresta para llegar al inefable consorcio de su resurrección. Semejante conocimiento es una mística superación del don de ciencia.

Análogo sentido hay que dar al *sobre-conocimiento* (ἐπίγνωσις) en otro texto (Col. 3,10), sobre el cual suelen los intérpretes deslizarse muy de corrida, cuando no lo desfiguran con torcidas o superficiales interpretaciones. Dice el Apóstol: *Os revestisteis del hombre nuevo, que se va renovando con vistas al superior conocimiento conforme a la imagen del que lo creó.* Los dos complementos circunstanciales del verbo *renovar,* gramaticalmente coordinados, expresan, respectivamente, la

2. *El don de entendimiento*

La palabra *entendimiento* o *inteligencia* es también bastante característica de San Pablo. De las siete veces que recurre en el Nuevo Testamento, cinco se hallan en sus Epístolas. Su significación es también bastante definida, aunque no tanto como la de *ciencia.* Como la correspondiente palabra castellana, σύνεσις es preferentemente intelectual, si bien parece tener derivación o aplicación a la acción. En los dos textos principales habla el Apóstol de su *inteligencia en el Misterio de Cristo* (Ef. 3,4) y de *la plena convicción de la inteligencia en orden al cabal conocimiento del Misterio de Dios,* [*que es*] *Cristo* (Col. 2,2). En ambos el sentido es netamente intelectual, en el sentido de penetración, comprensión, acierto. Sentido análogo, pero orientado hacia la acción, tiene en estos otros dos textos: *No cesamos de rogar... que seáis llenados del pleno conocimiento de su voluntad en toda sabiduría e inteligencia espiritual* (Col. 1,9); *Piensa lo que te digo, porque te dará el Señor inteligencia en todo* (2 Tim. 2,7). En el primero, *inteligencia* es el acierto en conocer lo que es voluntad de Dios; en el segundo, el acierto o sagacidad en el manejo de los negocios.

Utilizando otras expresiones radicalmente afines, tal vez sea posible precisar algo más. Hablando de los que, *habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios,* escribe a los Romanos que *se entenebreció su corazón sin inteligencia* (Rom. 1,21). Según esto, será propiedad característica de la inteligencia la lucidez de la mente, contraria al entenebrecimiento. Hablando de los que osan *medirse a sí mismos por sí mismos y compararse a sí mismos consigo mismos,* dice que *no entienden,* es decir, que *desatinan* (2 Cor. 10,12). Propio, por tanto, de la inteligencia será el tino, el hacerse cargo de la realidad.

Resumiendo, el carácter diferencial de la *inteligencia,* como contradistinta de la *ciencia* y de la *sabiduría,* parece ser la lucidez y el tino. Esta tendencia general sigue doble dirección. En la esfera del conocimiento es penetración o perspicacia; en la esfera de la acción es sagacidad, pericia, destreza, habilidad.

3. *El don de sabiduría*

De todos los dones del Espíritu Santo, el de sabiduría es tal vez el más difícil de caracterizar. Por una parte, su gran complejidad dificulta una formulación sintética, en que la multiplicidad se combine con la unidad. Por otra parte, las divergencias de teólogos y exegetas en enfocar la sabiduría son desorientadoras. En tales circunstancias, en orden a precisar y formular el concepto que de la

finalidad de la renovación y su causalidad ejemplar matizada también de finalidad). Según esto, el superior conocimiento y el amoldamiento al ideal divino, frutos ambos u objetivos de la renovación espiritual, se conciben el uno en función del otro. Por ambos conceptos, por su conexión con la renovación espiritual y con el amoldamiento al ideal de Dios, el superior conocimiento es una potencia asimilativa y transformativa del hombre, una transfiguración en Cristo, dechado o troquel del hombre nuevo.

sabiduría tenía San Pablo, el procedimiento no puede ser otro sino recoger, ordenar y analizar los textos paulinos referentes a la sabiduría, señalar los diferentes rasgos que en ellos vayan apareciendo y combinar, finalmente, todos estos rasgos distintivos en una fórmula comprensiva y exacta que encarne el pensamiento del Apóstol. Naturalmente, esta noción resultante deberá ulteriormente confrontarse y quizás completarse y aun retocarse, con la que resulte del estudio de otras fuentes.

Primacía.—El rasgo más saliente del don de sabiduría es su primacía o prioridad. En Isaías es el primero de la serie septenaria. En San Pablo, siempre que se menciona juntamente con otros dones, ocupa indefectiblemente el primer lugar. Además de otros textos, que luego habrán de citarse, sirvan de ejemplo los siguientes:

> Arruinaré la sabiduría de los sabios,
> y la inteligencia de los inteligentes anularé (1 Cor. 1,19).

A cada cual se da la manifestación del Espíritu para el provecho común. Porque a uno se le da lenguaje de sabiduría por el Espíritu; a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu... (1 Cor. 12,7-8).

... En toda sabiduría e inteligencia... (Ef. 1,8).

... Que Dios... os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él (Ef. 1,17).

... En toda sabiduría e inteligencia espiritual (Col. 1,9).

Conclusión: en la mente de San Pablo, el don de sabiduría es jerárquicamente el más excelente de los dones intelectuales del Espíritu Santo.

Alteza y profundidad.—Más importante que la primacía relativa es la alteza y profundidad de la sabiduría. Hablando de Dios, exclama el Apóstol: *¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e irrastreables sus caminos!* (Rom. 11,33). Toda esta profundidad de sabiduría la concentró Dios en la concepción y realización del gran Misterio, que es Cristo, *en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (Col. 2,3). Esta profunda sabiduría la comunicó Dios al hombre al revelarle el gran Misterio. Añade San Pablo: *Sabiduría, ciertamente, hablamos entre los perfectos; sabiduría, empero, no de este mundo ni de los jefes de este mundo, condenados a perecer; sino que hablamos sabiduría de Dios, la encerrada en el Misterio, la escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos para gloria nuestra, la cual ninguno de los jefes de este mundo conoció* (1 Cor. 2,6-8).

Esta profundidad de sabiduría, que sólo los perfectos pueden alcanzar, es un reflejo de la sabiduría de Dios, indicio de su temple divino, que es otro de los rasgos característicos del don de sabiduría.

Temple divino.—El don de sabiduría se distingue por cierta tonalidad divina que la encumbra sobre los otros dones del Espíritu Santo. Es notable el relieve que da San Pablo a la sabiduría de Dios. Concluye su magna Epístola a los Romanos con esta doxolo-

gía: *Al solo sabio, Dios, por Jesu-Cristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos* (Rom. 16,27). A los Corintios escribe: *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de este mundo? ¿Por ventura no atontó Dios la sabiduría de este mundo? Que, pues en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por el camino de la sabiduría, tuvo a bien Dios por la necedad de la predicación salvar a los creyentes... Nosotros predicamos... un Cristo Fuerza de Dios y Sabiduría de Dios. Pues lo necio de Dios es más sabio que* [*toda la sabiduría de*] *los hombres* (1 Cor. 2,20-25). Y a los Efesios añade: *A mí... me fue otorgada esta gracia... de iluminar a todos dando a conocer la Economía del Misterio... a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y a las potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios* (Ef. 3,8-10).

Y esta sabiduría de Dios se nos comunicó en Cristo Jesús. Escribe el Apóstol a los Corintios: *De* [*Dios*] *os viene lo que vosotros sois en Cristo Jesús, el cual fue hecho por Dios para nosotros sabiduría* (1 Cor. 1,30). La magnificencia de esta sabiduría enaltécela San Pablo escribiendo a los Efesios: *No ceso de dar gracias* [*a Dios*] *por vosotros... en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesu-Cristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál sea la esperanza de vuestra vocación, cuáles las riquezas de su gloria en los santos y cuál la sobrepujante grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la energía de la potencia de su fuerza, que desplegó en Cristo...* (Ef. 1,16-20). Recojamos los múltiples y variados rasgos que aparecen en esta descripción de la sabiduría. Son menos interesantes los rasgos más genéricos, comunes a otros dones, cuales son: que la sabiduría sea don de Dios; que sea efecto de la acción del Espíritu; que tenga por objeto las cosas divinas. Más característicos son estos otros rasgos: que sea como una visión de los ojos del corazón; que esta visión sea luminosa y, en cuanto cabe, sin velos; que sea una contemplación viviente y profunda como una sensación y gusto anticipado de la gloria celeste, en cuya realización Dios ha desplegado la sobrepujante grandeza de su poder según la energía de la potencia de su fuerza. Otros rasgos no menos característicos nos los suministrarán otros textos.

Sentido de valoración.—Es propiedad importantísima de la sabiduría y rasgo suyo diferencial el ser una percepción valorativa y como un sentido de valoración. Quien posee el don de sabiduría percibe, siente, discierne, aquilata, juzga el valor exacto de las cosas y la estima y aprecio que se merecen; con tino certero, con seguridad y finura establece y aplica la escala o jerarquía de valores. Después de decir: *Sabiduría, ciertamente, hablamos entre los perfectos..., sabiduría de Dios, encerrada en el Misterio* (1 Cor. 2,6-7), prosigue: *Nosotros recibimos, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios graciosamente nos dio, las cuales asimismo hablamos, no con aprendidas palabras de la sabiduría humana, sino con las aprendidas del Espíritu, adaptando lo espiritual a lo espiritual. Mas el hombre animal no coge las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad para él; ni es capaz de entenderlas, como que sólo espiritualmente se disciernen. En cambio, el espiritual todo lo discierne, mas él de nadie es discernido* (1 Cor. 2,12-15). Es interesante notar que este rasgo de la sabiduría se halla expresado en el significado etimológico de la correspondiente palabra latina *sapientia,* no en el sentido de sensación subjetivamente sabrosa, como a las veces suele entenderse, sino en el sentido de percepción del sabor objetivo de las cosas.

Este sentido valorativo propio de la sabiduría lo recalca San Pablo con la contraposición entre σοφία y μωρία. En efecto, lo contrario de la sabiduría no es precisamente la ignorancia, ni siquiera la rudeza mental, sino lo estolidez o embrutecimiento, es decir, la total carencia de sentido moral y religioso. Escribe a los Romanos contra los que, *alardeando de sabios, se embrutecieron* (Rom. 1,22). Y a los Corintios: *¿Por ventura no entonteció* (o *redujo a la estupidez) Dios la sabiduría de este mundo?...* (1 Cor. 1,18-25). Y poco después: *Si alguno de vosotros piensa ser sabio en este mundo, hágase necio para que se haga sabio. Porque la sabiduría de este mundo, necedad es a los ojos de Dios* (1 Cor. 3,18-19). En el discernimiento o sentido valorativo de las cosas divinas, sabiduría y estupidez son los dos polos opuestos [5].

Orientación ética.—Análoga a la precedente es otra propiedad de la sabiduría, es a saber, su orientación ética, su ordenación o tendencia innata a la vida moral, por cuanto es una directriz y una energía de santificación. Mientras que la ciencia se desenvuelve, en la esfera de la especulación, y la inteligencia mira más bien a la producción artística, la sabiduría se endereza preferentemente a la moralidad. En términos aristotélicos podría decirse que la ciencia es *teorética;* la inteligencia, *poética;* la sabiduría, *práctica.* Escribe el Apóstol: *Quiero que seáis sabios para lo bueno y cándidos para lo malo* (Rom. 16,19). A los Efesios escribe: *Mirad, pues, con gran circunspección cómo procedéis, no como necios, sino como sabios... Por esto no os hagáis insensatos, sino entended cuál sea la voluntad de Dios* (Ef. 5,15-17). Y a los Colosenses: *Proceded sabiamente con los extraños* (Col. 4,5).

Carisma magisterial.—Para San Pablo, la sabiduría no es una ventaja meramente individual o personal, sino más bien un carisma social. De ahí su carácter magisterial o profetal. Dice el Apóstol a los Corintios: *Sabiduría ciertamente hablamos entre los perfectos* (1 Cor. 2,6). Y a los Colosenses: *Al cual* [*Cristo*] *nosotros anunciamos..., enseñando a todo hombre en toda sabiduría...* (Col. 1,28). Y más adelante: *La palabra de Cristo more en vosotros opulentamente, en*

[5] Sobre la antítesis *sabiduría-necedad* (o *sabio-necio),* cf. además 1 Cor. 2,14; 4,10; Mt. 25,2-8.

toda sabiduría, enseñándoos y amonestándoos unos a otros (Col. 3, 16). Por esto, en razón de su función social, el don de sabiduría se denomina *palabra de sabiduría* (1 Cor. 12,8), y, como elemento integrante del carisma de profecía [6], puede llamarse profetal.

En contraposición a esta sabiduría menciona y descalifica San Pablo otra sabiduría de solas apariencias (Col. 2,23), sabiduría verbal o puramente de palabra (1 Cor. 1,17; 2,13), sabiduría del mundo o mundana (1 Cor. 1,20; 2,6), sabiduría humana o de los hombres (1 Cor. 2,5; 2,13), sabiduría carnal o según la carne (1 Cor. 1, 26; 2 Cor. 1,12). Contrariamente, por tanto, la sabiduría que él enaltece será no de oropel, sino de ley; no de palabras, sino de realidades; no mundana, sino celeste; no humana, sino divina; no carnal, sino espiritual [7].

Recogiendo y harmonizando todos estos múltiples y variados rasgos podrá ser más fácil o menos aventurado precisar y formular la noción de la sabiduría cual la concebía el Apóstol. Según él, la sabiduría, derivación y reflejo de la sabiduría misma de Dios, entraña o determina una elevada contemplación o profunda visión, que, mirando las cosas desde el punto de vista divino y valorándolas conforme al criterio de Dios, considera lo divino como la suprema realidad, da a Dios el primer lugar en la escala de valores, orienta el corazón hacia la santidad y dispone al hombre para el magisterio espiritual.

Completando la comparación, antes iniciada, de la sabiduría con la ciencia y la inteligencia, podría tal vez decirse que, proporcionalmente, tienen entre sí una relación parecida a la que en el mundo científico tienen el genio, la ciencia o erudición y el talento, o a la que en materia militar tienen la estrategia, la ciencia militar y la táctica. Y por esto también, como no es posible la perfecta estrategia sin la táctica y la ciencia militar, tampoco es posible la perfecta sabiduría sin los dones subalternos de inteligencia y de ciencia [8].

[6] Para que el profeta pueda dignamente cumplir su divina misión de hablar a los hombres palabras de edificación, exhortación, consolación (1 Cor. 14,3), favorécele Dios con el don de sabiduría, que es carisma propio de los *profetas,* como el de *ciencia* lo es de los *doctores.*

[7] En otros muchos pasajes, fuera de los citados en el texto, encarece San Pablo la *sabiduría:* su primacía (Ef. 1,8), su alteza (1 Cor. 2,6-7), su temple divino (1 Cor. 1,21; 1,24; Rom. 16,27; Ef. 3,10), su sentido de valoración (Col. 2,23), su orientación ética (Rom. 16,19; Ef. 5,15; Col. 4,5), su carácter magisterial (Col. 1,28). Esta sabiduría dice especial relación a Cristo. *Cristo* es sabiduría de Dios (1 Cor. 1,21); Cristo *se hizo sabiduría nuestra* (1 Cor. 1,30); en Cristo, que es *el misterio de Dios* por antonomasia, *se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (Col. 2,2-3). Por esto puede afirmar el Apóstol: *A Cristo anunciamos nosotros, amonestando a todo hombre y enseñando a todo hombre en toda sabiduría, para presentar a todo hombre perfecto en Cristo* (Col. 1,28). Sapiencial es la predicación apostólica; sapiencial también debe ser la vida de la Iglesia: *La palabra de Cristo more en vosotros opulentamente, en toda sabiduría, enseñándoos y amonestándoos unos a otros* (Col. 3,16).

[8] San Pablo relaciona frecuentemente entre sí los tres dones intelectuales: la sabiduría con la ciencia (Rom. 11,33; 1 Cor. 12,8; Col. 2,3) o con el conocimiento superior (Ef. 1,17); la sabiduría con el entendimiento (1 Cor. 1,19; Col. 1,9); el entendimiento con el conocimiento superior (Col. 2,2).

4. *Otros dones afines*

Parecen pertenecer a la misma categoría de los dones mencionados otras dos disposiciones o actividades mentales, sola una vez, respectivamente, recordadas por San Pablo: la *phrónesis* (Ef. 1,8) y la *aísthesis* (Filp. 1,9).

La *phrónesis,* que aproximadamente podría traducirse *cordura* o *sensatez,* es cierto buen sentido o sano juicio, que se distingue por dos rasgos principales: uno cuantitativo, la mesura o sobriedad, y otro cualitativo, la madurez o sanidad mental. Es una actitud o tonalidad de reflexividad consciente que está en sí y sobre sí y mantiene los sentimientos y las tendencias dentro de la raya de lo justo, razonable y conveniente. Guarda estrecha afinidad con la *sophrosyne.* Así entendida, la *phrónesis* puede considerarse, bien como uno de los elementos constitutivos de la sabiduría, bien como una modalidad distinta que la acompaña, bien tal vez como una forma más modesta del soberano don de la sabiduría espiritual [9].

Análoga a la *phrónesis* es la *aísthesis* o *sentido* espiritual, cuyo rasgo característico parece ser la finura de percepción o discernimiento. A ella alude el Apóstol cuando escribe a los Hebreos: *De los hombres maduros es el manjar sólido, de aquellos que por el hábito tienen los sentidos ejercitados para el discernimiento del bien y del mal* (Hebr. 5,14). Este *sentido* espiritual tiene mayor afinidad con el don de entendimiento que con el de sabiduría o ciencia.

III. Naturaleza de los dones

Conocidas son las opiniones discrepantes de los teólogos sobre la naturaleza íntima de los dones del Espíritu Santo. Los más, como Santo Tomás y Suárez, opinan que los dones no son simples actos más o menos pasajeros, sino, además, importan ciertas disposiciones habituales que habilitan al hombre para ser connaturalmente guiado y movido por el Espíritu Santo. Existen, pues, según ellos, dones actuales y dones habituales. San Pablo, ¿enseña o sugiere algo sobre la naturaleza ontológica de los dones? Puede razonablemente presuponerse que San Pablo no va a terciar en estas discusiones escolásticas. Podría, con todo, tener ciertas expresiones que tal vez permitan conjeturar su manera de concebir la realidad de los dones.

Enseña San Pablo que las relaciones entre el Espíritu Santo y el hombre, es decir, entre la acción divina y la vida espiritual hu-

[9] La índole intelectual de *phrónesis* es manifiesta por razón del contexto: ... *en toda sabiduría y juicio, notificándonos el misterio de su voluntad* (Ef. 1,8-9). No así en los demás derivados de la misma raíz *phren-,* en que predomina el sentido moral, tendencial o sentimental, si bien no desaparece totalmente la intelectualidad. Así *phrónema* (del Espíritu o de la carne) es más bien *aspiración* (en latín, *studium),* combinación de sentimiento (o gusto) y tendencia (o atracción), aunque dirigidos o ilustrados por la inteligencia. Es curioso que en San Pablo el adjetivo *phrónimos* (sensato, discreto), usado cinco veces, siempre tiene cierto matiz peyorativo o irónico. Como era de suponer, en San Pablo el substantivo *sophrosyne* (mesura, sensatez, cordura) tiene sentido moral o racional, más bien que estético. Otras particularidades, interesantes no menos a la psicología que a la ascética y mística, ofrece el uso de los derivados o compuestos de *phren-* en las Epístolas de San Pablo.

mana, son múltiples y variadas. Prescindiendo de otras expresiones menos precisas, cuales son: ser morada o *templo del Espíritu Santo, ser movido del Espíritu; vivir por el Espíritu,* en la Epístola a los Romanos especifica cuatro relaciones distintas del hombre con el Espíritu Santo, que tal vez puedan dar alguna luz para determinar la naturaleza de los dones. Escribe el Apóstol: *Caminamos no según la carne, sino según el Espíritu. Porque los que son según la carne, aspiran a las cosas de la carne; mas los que son según el Espíritu, a las cosas del Espíritu... Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu* (Rom. 8,4-9). Cuatro modalidades o categorías distintas señala San Pablo en las relaciones del hombre con el Espíritu Santo:

1) estar en el Espíritu;
2) ser según el Espíritu;
3) aspirar a las cosas del Espíritu;
4) caminar según el Espíritu.

La primera parece expresar el influjo radical o fundamental del Espíritu, que se concibe como la base de sustentación o la atmósfera en que el hombre se mueve. La segunda expresa la disposición habitual o manera de ser y de obrar en conformidad con el Espíritu. La tercera comprende los sentimientos y tendencias espirituales. La cuarta se refiere a las obras o actos deliberados, determinados por el influjo del Espíritu. ¿A cuál de estas categorías pertenecen los dones? Evidentemente, no a la primera, que expresa la recíproca inmanencia del hombre en el Espíritu y del Espíritu en el hombre; tampoco a la cuarta, que se refiere a las buenas obras. Los dones intelectuales tampoco pueden pertenecer a la tercera, que comprende los sentimientos y tendencias. Necesariamente, pues, habrán de pertenecer a la segunda categoría de «ser según el Espíritu». Ahora bien, esta propiedad de *ser* (no simplemente obrar o actuar) *según el Espíritu* parece significar o connotar alguna aptitud o disposición habitual conforme a la índole del Espíritu Santo, lo cual se realiza plenamente en los dones concebidos no como meros actos transeúntes, sino como hábitos o cualidades permanentes.

Otra frase de San Pablo confirma esta interpretación. Escribiendo a los mismos romanos, dice poco después: *Teniendo dones, según la gracia a nosotros dada, diferentes...* (Rom. 12,6). Esta *gracia,* a la cual se debe adaptar el ejercicio de los *dones,* parece no poder ser sino un elemento habitual, distinto de los dones actuales y base y medida de ellos. Los dones actuales, por tanto, presuponen los dones habituales.

Esta conformidad o disposición habitual es a la vez activa y pasiva. Es, por una parte, principio de actividad, como lo indican claramente los nombres mismos de *ciencia, inteligencia* o *sabiduría,* que esencialmente incluyen la actividad intelectual de conocer, entender o saber; mas, por otra parte, no puede menos de importar cierta pasividad para ser movidos por el Espíritu Santo, cuya acción

se extiende a toda la actividad sobrenatural del hombre. Así San Pablo coincidiría substancialmente con Santo Tomás. No obstante, como no es imposible que las expresiones del Apóstol contengan algún sentido metonímico, tampoco es enteramente seguro atribuirle semejante concepción teológica de los dones. De todos modos, el interés de la materia justifica el empeño de averiguar la mente del gran Apóstol [10].

Quedaría incompleta o vacilante esta noción de los dones intelectuales si no se señalase el carácter carismático que frecuentemente reviste. Formalmente, dentro de nuestra terminología actual, que no coincide exactamente con la de San Pablo, algo imprecisa, *don* y *carisma* son dos nociones diferentes. El don es una gracia individual, ordenada a la propia santificación; el carisma es una gracia social, enfocada a la santificación ajena. Pero esta diferencia formal no se opone a la identidad real. Una misma gracia puede ser a la vez don y carisma, según se considere orientada o a la propia santificación o a la santificación de los demás. De hecho, San Pablo presenta la *ciencia* y la *sabiduría* unas veces como *don,* otras como *carisma.* La *ciencia* es don en 2 Cor. 12,14; es carisma en 1 Cor. 12,8. Asimismo, la *sabiduría* es en Col. 1,9 un don, en 1 Cor. 12,8 un carisma [11]. Sería arbitrario suponer que sabiduría-don y sabiduría-carisma son dos gracias realmente distintas, cuando es tan fácil y obvio enfocar con la palabra el uso del *don* al provecho espiritual de los demás, transformándolo así en *carisma.* San Pablo habla no sólo de la sabiduría y de la ciencia, sino también de la *palabra de sabiduría* y de la *palabra de ciencia* (1 Cor. 12,8). Y, aun cuando no lo afirme explícitamente, parece subordinar el carisma de la sabiduría al de profeta y el de ciencia al de doctor o maestro carismático (1 Cor. 13,2; 14,6). Igualmente parece subordinar el don de entendimiento al desempeño de la función jerárquica (2 Tim. 2,7).

Ultimo rasgo complementario de los dones del Espíritu Santo es su carácter doblemente cristológico, es decir, su relación con la persona y con el Cuerpo Místico de Cristo.

Isaías, al enumerar los dones del Espíritu Santo, los presenta como algo propio y característico del Mesías. San Pablo, más universal y encarecidamente, proclama que en Cristo *tuvo a bien morar toda la plenitud* (Col. 1,19), que comprende no sólo la plenitud de la deidad (Col. 2,9), sino también la plenitud del Espíritu Santo (Lc. 4,1; Act. 10,38). Esta plenitud se derivó de Cristo a los hom-

[10] Otros problemas discutidos entre los teólogos acerca de los dones del Espíritu Santo difícilmente podrán hallar alguna luz en las enseñanzas de San Pablo. Tales son: la distinción real y numérica de los dones entre sí y con relación a las virtudes teologales y morales infusas. El don de inteligencia, por ejemplo, ¿es una realidad distinta de la fe, o más bien una simple modalidad suya, que la hace capaz de ser regida y movida en su actuación por el Espíritu Santo? Puede verse el reciente estudio del P. José María Dalmáu, S. I., *Los dones del Espíritu Santo según Suárez:* Manresa, 21 (1949) 103-120.

[11] Para evitar confusiones, la *sabiduría* podría tal vez llamarse *caritológica* o *carismática,* según que fuese simple *don* o *carisma.* De todos modos, la propiedad de *carisma,* añadida a la de *don,* se explica perfectamente como una simple denominación extrínseca. Basta para convertir el *don* en *carisma* la ordenación o destinación divina del don al provecho o santificación espiritual de los demás.

bres, de la Cabeza a los miembros (Ef. 4,15-16; Col. 2,19), los cuales en Cristo están *cumplidamente llenos* (Col. 2,10); «pues de su plenitud todos recibimos, y gracia por gracia» (Jn. 1,16). Todos los dones descienden de la largueza de Dios Padre por mediación de Jesu-Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. En ellos se realiza el vivo deseo del Apóstol: *La gracia del Señor Jesu-Cristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros* (2 Cor. 13,13).

LIBRO X
VIRTUDES TEOLOGALES

CAPITULO I
La fe según la Epístola a los Hebreos (11,1)

Pocos pasajes se hallarán en la Escritura tan espinosos como la célebre descripción de la fe, que encabeza el capítulo 11 de la Epístola a los Hebreos: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Es la fe convicción (o base, o realidad) de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven.* Quien se contente con cierta inteligencia vaga, a poco más o menos, de esta definición, apenas se dará cuenta de la dificultad que entraña este pasaje; mas quien se empeñe en precisar exactamente su sentido, palpará con la mano la oscuridad, la ambigüedad, las tinieblas que lo envuelven.

Y no es exegética solamente la dificultad de este pasaje: protestantes y modernistas han enmarañado lastimosamente la dificultad exegética con mayores dificultades dogmáticas y apologéticas. Pero *Divide, et vinces.* Queremos ahora tratar solamente la cuestión desde el punto de vista exegético: suponiendo, como debe creer todo fiel católico, que la fe es esencial y formalmente un asentimiento de la razón a la verdad revelada por Dios. Si la fe tiene íntima conexión con la esperanza, no por esto es la esperanza; y mucho menos aquella ciega confianza de los luteranos o el sentimiento subconsciente de los modernistas. No dejaremos, con todo, de notar oportunamente el carácter intelectual que repetidas veces atribuye a la fe el autor de la Epístola a los Hebreos.

Antes de entrar de lleno en la cuestión conviene precisar algunos puntos.

Y sea el primero la lectura o puntuación de la frase. El sustantivo *rerum* ⟨πραγμάτων⟩ ¿forma parte del primer miembro o bien del segundo? Es verdaderamente extraña la unanimidad de los *críticos* en este punto. Desde Erasmo y los editores de la Complutense hasta Von Soden y Merk, todos los críticos [1], sin una sola excepción, que sepamos, dividen así la frase original: ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Y Wordsworth-White restituyen así la versión de San Jerónimo: *Sperandorum substantia, rerum argumentum non parentium.* Pero en cuestiones de puntuación, las

[1] He aquí los principales: el *Textus receptus* en todas sus formas y vicisitudes, LACHMANN, ALFORD, TREGELLES, TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT, WEYMOUTH, WEISS, SOUTER, NESTLE, VON SODEN, y hasta los editores católicos HETZENAUER, BRANDSCHEID, BODIN, VOGELS, MERK, CARDÓ, que tantas veces se apartan de los otros críticos, para acomodar su texto a la edición Clementina de la Vulgata.

razones más poderosas no son las documentales, sino las de la lógica y del buen sentido. Ahora bien, estas razones en el caso presente hacen más aceptable la división de la Vulgata Sixto-Clementina.

En efecto, los dos adjetivos ἐλπιζομένων, οὐ βλεπομένων son paralelos, y no hay razón para atribuirles diferente categoría lógica y gramatical, a no ser que una razón positiva lo demostrase. Ahora bien, en la división *crítica,* ἐλπιζομένων, sería un adjetivo sustantivado, y βλεπομένων un adjetivo no sustantivado; al paso que en la división de la Vulgata Clementina ambos adjetivos afectan, como tales, uniformemente al sustantivo *rerum.* No parece muy psicológico, después de concebir *las [cosas] que se esperan (sperandorum)* como un adjetivo sustantivado, luego al otro paralelo *(non parentum),* inmediatamente, ponerle como sostén un sustantivo incoloro e innecesario, como sería πραγμάτων Lo natural sería, en tal caso, omitir ese sustantivo inoportuno. Y es lo más grave del caso el énfasis que adquiere πραγνάτων en la puntuación de los *críticos,* donde su posición inicial en el inciso y su separación del adjetivo οὐ βλεπομένων le dan un relieve que no cuadra con la insignificancia de su sentido. Hay que advertir, empero, que semejante variedad de puntuación, si cambia ligeramente el matiz de la expresión literaria o psicológica, en nada afecta a la sustancia del pensamiento desde el punto de vista teológico [2].

Discutida la puntuación, hay que fijar ahora, con la posible exactitud, el punto de la dificultad. Toda está en precisar el sentido exacto de los sustantivos ὑπόστασις, *substantia,* y ἔλεγχος, *argumentum.* Como este sentido hay que determinarlo principalmente por el contexto, es de absoluta necesidad fijar el valor de las palabras que lo forman.

Πίστις, *fides,* es el abstracto de πιστεῦσαι, *credere,* del versículo 6, y significa, por tanto, o a lo menos incluye como elemento principal, el acto de fe; y por cierto un acto intelectual, que tiene por objeto, en primer término, la existencia de Dios: ὅτι ἔστιν, *quia est.* Toda exégesis que no arranque de aquí, va ya desde el principio fuera de camino.

Ἐλπιζομένων, *sperandarum [rerum],* tal vez estaría mejor traducido *earum quae sperantur.* Hay que notar, con todo, que el participio latino *sperandarum,* estando en caso oblicuo, no incluye la significación complementaria de necesidad u obligación, que tendría el nominativo *sperandum est.* Pero prescindiendo de este matiz de necesidad o futurición, que la versión latina pudiera añadir al participio griego, lo importante y verdaderamente esencial es que tanto ἐλπιζομένων como *sperandarum [rerum]* no significan de ninguna manera la esperanza, sino los bienes esperados; no el acto, sino el objeto. Estos bienes esperados los va especificando San Pablo en todo el capítulo 11, y dice que son las *promesas divinas* (v.13.33.40),

[2] Dice ESTIUS: «Dictio *rerum,* graece πραγμάτων, ita posita est in medio, ut vel *sperandis* vel *non apparentibus* adiungi possit. Plerique cum nostro interprete, quod aptius est, elegerunt, ut cum *sperandis* cohaereat» (in loc.). La misma puntuación adopta el P. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* part.1 p.542 (París 1913).

la *remuneración* (v.6.26), y más en particular la *resurrección* (v.26), la *patria* (v.14) y la *ciudad celeste,* sólidamente cimentada, cuyo artífice y constructor es Dios (v.10), quien la ha preparado para los que con fe le buscan (v.16).

El otro adjetivo, οὐ βλεπομένων, *non apparentium,* o más a la letra, *earum quae non videntur,* corresponde paralelamente a ἐλπιζομένων y se repite en el versículo 7, donde la Vulgata lo traduce *quae... non videbantur.* Una duda se ofrece aquí, cuya solución cierta podría ser de gran luz para la resolución del problema principal: ¿es οὐ βλεπομένων enteramente paralelo e independiente de ἐλπιζομένων? En otros términos: ¿es un adjetivo de primer grado, que califica directamente a πραγμάτων, o es de segundo grado y califica inmediatamente a ἐλπιζομένων? En el primer caso, su extensión sería amplísima, y, además de los bienes objeto de la esperanza, abarcaría todo el objeto material de la fe; en el segundo caso, su amplitud no se extendería más allá de los límites de ἐλπιζομένων, del cual sería una mera cualificación, que indicaría simplemente que los bienes esperados no caen bajo el dominio de la vista. Hemos de confesar que nos inclinamos hacia este segundo sentido. En primer lugar resultaría algo extraño dar a los dos adjetivos paralelos amplitud tan diferente. Luego, si bien se considera, el primer inciso es algo más sustantivo que el segundo, y la misma colocación de πραγμάτων parece insinuar que οὐ βλεπομένων no es tanto una cualificación directa de πραγμάτων cuanto de toda la frase ἐλπιζομένων πραγμάτων. En fin, el énfasis de ἐλπιζομένων, colocado al principio del inciso con tanto relieve, contrasta singularmente con οὐ βλεπομένων relegado al fin de la frase. Si el paralelismo de los dos adjetivos fuera perfecto en la independencia y en la intensidad, parece que el autor, tan sensible a los matices literarios, hubiera escrito: ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, οὐ βλεπομένων δὲ ἔλεγχος. No son, ciertamente, decisivas, estas consideraciones; mas, no habiendo en contra otras igualmente poderosas, no merecen despreciarse.

Fijados ya estos puntos previos, podremos entrar a discutir los dos puntos más difíciles y más importantes de toda la cuestión: el valor exacto de ὑπόστασις, *substantia,* y de ἔλεγχος, *argumentum.*

I. «SPERANDARUM SUBSTANTIA RERUM»

A tres se reducen las principales interpretaciones que se han dado a ὑπόστασις en esta descripción de la fe. Para unos conserva aquí ὑπόστασις el significado etimológicamente primitivo de *fundamento,* base, apoyo, sostén. Para otros toma el significado (objetivamente) derivado de *realidad.* Para otros, finalmente, el derivado (subjetivamente) de *convicción* o persuasión. Nótese de paso que la noción común a todos estos significados y la que explica verdaderamente toda su génesis semántica es la de *firmeza,* solidez, consistencia.

¿Cuál de estos tres sentidos hay que dar aquí a ὑπόστασις? [3]

El tercer sentido, de firme *convicción*, tiene en su favor un precedente, que, si no decide la controversia, no por eso deja de tener gran fuerza. De los otros dos casos en que en la misma Epístola a los Hebreos recurre la palabra ὑπόστασις, *substantia*, dejado aparte el primero, *figura substantiae eius* (1,3), que nada resuelve en ningún sentido, el otro (3,14) tiene precisamente el significado de *persuasión* o convicción: *Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae* [...] *usque ad finem firmum retineamus.* El sentido de *persuasión* resulta de la antítesis con el «cor malum *incredulitatis*» del versículo 12 y del paralelismo con el versículo 6: «si *fiduciam* et gloriam *spei* usque ad finem firmam retineamus». En cambio, ni en la Epístola a los Hebreos ni en las otras cartas de San Pablo (en lo restante del Nuevo Testamento no ocurre una sola vez la palabra ὑπόστασις) no se halla un solo ejemplo en que *substantia* signifique *realidad* o *fundamento.* Pero, lo repetimos, esto no pasa de ser un precedente, nada más, en favor del sentido de *persuasión.* Examinemos ya más detenidamente cada una de las tres hipótesis.

¿En qué sentido puede la fe ser *fundamento* de los bienes que se esperan? Ya hemos notado, y no será inútil repetirlo, que no dice San Pablo *spei substantia,* sino *sperandarum substantia rerum.* Así que, si bien la fe es verdaderamente *fundamento* y sostén de la esperanza y de toda la vida moral cristiana, no es éste el sentido que

[3] Adoptan el primer sentido de fundamento o base (de la esperanza): MARIANA, SA y SUÁREZ *(De gratia* 1.8 c.15 n.3; *De fide* disp.6 sect.2 n.6); el segundo de *realidad:* TIRINO, STEENSKISTE, BACUEZ, DRACH, CRAMPON, RE, FILLION, PRAT, CARDÓ-MONTSERRAT, ZOREL (?); el tercero de *convicción:* SAN BERNARDO *(De error. Abaelardi* 4) y LEMONNYER. Otros autores admiten, ya disyuntiva, ya simultáneamente, dos sentidos: mantienen los de *fundamento* y *realidad:* TENA (?), GIUSTINIANI, CALMET, GORDON, SALES; los de *realidad* y *convicción:* PRIMASIO, HAYMON, A LÁPIDE, ESTIO, PICONIO, GAGNEO, CORLUY, PÁNEK. Finalmente, admiten o parecen admitir indistintamente los tres sentidos: NATAL ALEJANDRO, SALMERÓN, MENOCCHIO, BRASSAC *(Man. bibl.* n.1029). No es tan clara, a nuestro modo de ver, la interpretación de SAN JUAN CRISÓSTOMO, TEODORETO y TEOFILACTO. Su interpretación *verbal* parece ser la de subsistencia o *realidad* presente; su interpretación *real,* la de certeza o *convicción* firme (MG 63,151; 82,757; 125,340. La versión latina de SAN CRISÓSTOMO en Migne no es del todo exacta). En esta interpretación verbal y metafórica tal vez influyó el sentido especial que tomó *hipóstasis* con ocasión de las controversias trinitarias. La interpretación de SANTO TOMÁS es filológicamente muy singular: toma por punto de partida el sentido filosófico de *substantia:* «In quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae; prout scilicet *primum* in quolibet genere, *continens in se alia virtute,* dicitur esse substantia illorum» (2-2 q.4 a.1 ad 1). Aplicando este concepto a la fe, enseña el Angélico que la fe es una incoación de la bienaventuranza eterna, en cuanto es principio que virtualmente la contiene, como en las ciencias los primeros principios contienen virtualmente todas las conclusiones. Parecida, si no idéntica, es la interpretación de ARIAS MONTANO, a quien cita y quizás sigue TENA, Nótese, finalmente, que algunos autores, como CORLUY *(Spicileg, dogmat.-bibl.* 2,210-211) y HUYGHE, reduciendo a una las dos interpretaciones de *realidad* y de *persuasión* (identificación muy fundada y favorable a nuestra explicación), añaden una tercera, la de *firme expectación,* la cual sostienen CEULEMANS, LANIER y HUYGHE, quien aduce en su favor a THOLUCK, MAIER, BISPING, BEELEN... Esta interpretación conviene con la nuestra en cuanto entiende por ὑπόστασις una *firme adhesión;* se diferencia, empero, radicalmente, en cuanto pretende que esta adhesión sea la *confianza de la voluntad,* muy parecida a la de los protestantes, en vez de *convicción del entendimiento,* que reclaman aquí el contexto inmediato y el remoto, y lo que por otro lado sabemos de la naturaleza de la fe. Este sentido de convicción intelectual puede tener, y suponemos que tiene, la versión perifrástica de NÁCAR-COLUNGA *firme seguridad.*

tiene aquí la frase controvertida. Tampoco puede ser la fe *fundamento* ontológico de los bienes que esperamos, pues no estriba en nuestra fe su existencia objetiva. Y entonces ya no queda sino un sentido: es la fe *fundamento* de los bienes esperados, en cuanto es base y condición necesaria de su *participación.* Pero entonces la idea de fundamento, sostén, apoyo, queda desvirtuada en la de *condición indispensable;* y la frase absoluta de *sperandarum rerum* se desvía en la relativa de su *participación.* Además, fuera de la fe, ¿no son también todas las virtudes, a lo menos negativamente, condición indispensable para participar de los bienes eternos? [4]

Tampoco creemos pueda decirse que la fe es *realidad* de las cosas que se esperan. En primer lugar, es evidente que no puede la fe ser la *realidad ontológica* de los bienes prometidos. Ha de ser, por tanto, o bien *la realidad* que la fe les *atribuye*—lo cual sería menguada recomendación de la fe y de los bienes eternos, dado que semejante atribución es común a todo juicio mental y a toda aprensión o imaginación, aun la más descabellada—o bien una especie de *realidad ideal,* si vale la frase, esto es, una existencia presente de los bienes futuros o una toma de posesión anticipada y como prenda de la bienaventuranza que se espera. Hermosa es, a no dudarlo, semejante interpretación; pero tal vez más hermosa que verdadera. Primeramente, si palabra tan *real* como la de *realidad* no se despoja totalmente de su sentido, ha de caer por fuerza de parte del objeto y no de parte del acto o del sujeto; ahora bien, la fe es un acto, o, si se quiere, un hábito, pero en nuestro caso no es un objeto. La fe contemplará, creará esa existencia ideal de los bienes eternos; pero no será esta misma existencia [5]. En segundo lugar, es menester adelgazar mucho el concepto de *realidad fundamental y firme,* incluido en la palabra ὑπόστασις para convertirlo en una existencia tan ideal o vaporosa. Además, no hay que disimular que toda esa realidad o es pura metáfora o una imaginación ilusoria, que se aviene mal con la maciza solidez de la fe y de la ὑπόστασις [6]. Fuera de esto, cuanto pueda haber de verdad en esta anticipación se resuelve todo, sin metáfora, en la firme *convicción* de la fe [7]. Si tenemos, pues, cuanto

[4] Cf. ESTIO (in loc.), quien reduce a este sentido la interpretación de SANTO TOMÁS. Lo mismo hace el P. PRAT (l.e., p.545). DRACH, por su parte, reduce la interpretación de SANTO TOMÁS a la de *realidad* o subsistencia. Hemos visto que es otro, bastante diferente, el pensamiento del Doctor Angélico.

[5] Nótese esta explicación de SAN CRISÓSTOMO: «Puesto que lo que está en esperanza parece ser *insubsistente,* la fe le confiere *subsistencia* (in loc.).

[6] El carácter pintoresco e imaginario de esta subsistencia lo pone de relieve la exposición de TEODORETO: «Yaciendo aún los muertos todos en los sepulcros, la fe nos pinta de antemano la resurrección, y permite fantasear (φανταζεάσθαι) la inmortalidad del polvo de los cuerpos». Por esto dice inmediatamente antes que la fe muestra *como subsistentes* las cosas todavía no realizadas. Por esto dice GIUSTINIANI: «Si quae a graecis dicuntur, ad normam atque amussim theologicam exigantur, non satis proprie fidei tribuenda videntur».

[7] Por esto muchos intérpretes, entre ellos ESTIO y A LÁPIDE, no distinguen entre las dos interpretaciones de *realidad* y *convicción.* Son dignas de notarse estas palabras de ESTIO: «Eorum exsistentiam in nobis quodammodo fides efficit ac gignit, atque ipsa praesentia nobis exhibet; dum videlicet adeo certos de iis nos facit, atque si reipsa iam praestita essent ac manibus tenerentur: certiores vero, quam si vel oculis essent conspecta, vel ratione demonstrata. Quo fit ut *hypostasim* nonnulli *certitudinem* vel *certificationem* interpretentur. *Quod eodem recidit*». Y más brevemente A LÁPIDE: «Fides...

hay de real en esa *realidad* en la significación propia de *convicción* firme, que el mismo San Pablo ha dado antes a la palabra ὑπόστασις, no hay para qué buscarlo en ficciones alambicadas, tan ajenas de la palabra como del pensamiento del Apóstol. Si alguna vez hay que dar a ὑπόστασις el sentido de *realidad* en la Epístola a los Hebreos, es en la expresión «figura *substantiae* eius»; pero esta misma analogía es la mejor comprobación del contraste entre la *sustancia* divina y esa existencia umbrátil que proporciona la fe a los bienes eternos.

Contra el sentido de *convicción,* atribuido a ὑπόστασις no existe, en cambio, dificultad alguna seria. La que podría ofrecer el paralelismo con ἔλεγχος, *argumentum,* veremos luego que carece de fuerza. Por otra parte, el sentido de la frase es perfecto; la significación de la palabra, conforme al uso del autor; la expresión entera, sin ser una definición científica, señala como con el dedo una de las propiedades esenciales de la fe, la misma que ha declarado poco antes (10,22), llamándola πληροφορία πίστεως, *plenitudo fidei,* o, mejor, *plena convicción de la fe.* Pero la razón más sólida de semejante interpretación nos la suministra el entero capítulo 11 [8], que no es sino una galería de ilustres ejemplos en que se ve realizada la fe descrita al principio. Como el término de esta ὑπόστασις ἐλπιζομένων va recibiendo en el decurso de la demostración nuevas precisiones, como antes hemos observado, así también las va recibiendo esta ὑπόστασις. Ahora bien, todas las expresiones que recuerdan y sustituyen a ὑπόστασις suponen el sentido de *convicción,* no de *realidad* o de *fundamento. Por la fe entendemos* ⟨νοοῦμεν⟩ *haber sido aparejados los mundos por la palabra de Dios* (11,3); donde *entendemos,* si basta por sí solo para demostrar el carácter intelectual de la fe, no se refiere, empero, tanto a la claridad del conocimiento cuanto a la firmeza del juicio o convicción de la creencia [9]. *Por la fe, también la misma Sara cobró vigor para la concepción de un hijo (o, mejor, para la fundación de una descendencia), aun fuera de la sazón de la edad, pues juzgó* (o estimó) *fiel al que había hecho la promesa* (11,11); donde *vigor (virtutem)* no parece significar la fuerza preternatural que recibió para engendrar a Isaac, sino el esfuerzo o la firmeza que la fe comunicó a su corazón para creer en las promesas divinas: «pues *juzgó...*» (ἡγήσατο), palabra que explica claramente la *persuasión* de su fe. Esta persuasión del fiel

per suam certitudinem, quandam subsistentiam dat rebus speratis et futuris in intellectu et mente fidelium». Nótese de paso el *quodammodo* o *quandam* con que ESTIO y A LÁPIDE califican semejante subsistencia. Es también significativo el aparente descuido de SAN CRISÓSTOMO al atribuir esta subsistencia no a la fe, de la cual está hablando, sino a la esperanza: «La resurrección no se ha realizado, ni es subsistente (a la letra: ni es en subsistencia); pero la *esperanza la hace subsistir* (ὑφίστησιν) en nuestra alma».

[8] Es razón que insinúa ESTIO: «Omnia fidei praeconia, quae hic longa serie recensentur, ad hunc sensum potissimum collimant: cum alioqui priores sensus non proinde facere videantur ad institutum Apostoli».

[9] Dice hermosamente SANTO TOMÁS: «Fides... nec... est sibi evidens, nec... dubitat; sed determinatur ad alteram partem cum quadam certitudine et firma adhaesione per quandam electionem voluntariam... Et ideo credere est cum assensu cognoscere» (in loc.).

cumplimiento de las divinas promesas parece una declaración de *sperandarum substantia rerum. Por la fe, Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac..., pensando que poderoso es Dios aun para resucitar de entre los muertos* (11,17-19). La expresión «*pensando* que...» (λογισάμενος ὅτι ...), ¿qué otra cosa significa sino su convicción inquebrantable de la omnipotencia y fidelidad de Dios, que resucitaría, si fuera menester, a Isaac sacrificado? Nótese también que λογισάμενος, lo mismo que antes νοοῦμεν y ἡγήσατο suponen que la fe es un acto racional. Semejante es lo que se dice de Moisés: *Por la fe, Moisés, hecho mayor, repudió el ser llamado hijo de la hija de Faraón... reputando* (ἡγησάμενος) *el oprobio de Cristo por riqueza mayor que los tesoros de Egipto; pues miraba* (ἀπέβλεπεν) *al galardón* (11,24-26).

II. «ARGUMENTUM NON APPARENTIUM»

El sentido de ἔλεγχος, *argumentum,* no ofrece dificultad. Significa *argumento,* prueba, demostración, refutación, pero no *convicción.* Es el medio o la acción de convencer, pero jamás el convencimiento formal [10]. Lo que ya no resulta tan claro es cómo la fe pueda ser argumento convincente de lo que no se ve. ¿A quién convence o está destinado a convencer este argumento? ¿En qué momento puede ejercer esta eficacia convincente? Todo esto es menester analizar para hacerse cargo de la expresión algo extraña de San Pablo.

Primeramente, la fe ha de ser argumento de lo que no se ve para el mismo que la posee. Evidentemente no se trata aquí del espectáculo maravilloso de hombres prudentes que, rindiendo profundamente su juicio a la palabra de Dios, pueden ser para otros motivo de credibilidad. La fe es argumento de lo que no se ve para el mismo creyente. Pero ¿cuándo? Antes de creer, es claro que no; pues la fe, cuando no existe todavía, no puede ser argumento ni nada. Después de creer, tampoco; pues, para ser argumento, la fe debería ser objeto de un acto reflejo; reflexión en que ciertamente no suelen pensar los fieles, ni pensó San Pablo. En el momento mismo de creer, la fe no puede ser argumento de lo que no se ve para el mismo creyente sin la misma reflexión, contraria a la expe-

[10] Son muchos, no obstante, los intérpretes modernos que admiten este sentido de *persuasión;* entre otros, DRACH, CRAMPON, CEULEMANS, LEMONNYER, LANIER. Tal vez se fundan en que SAN AGUSTÍN y otros escritores latinos de la antigüedad traducen *convictio* en vez de *argumentum;* pero *convictio* «significat actum convincendi, demonstrationem certam», dice FORCELLINI DE-VIT, y cita como único ejemplo el de SAN AGUSTÍN (13 *Trinit.* 1), en que el santo Doctor traduce precisamente ἔλεγχος de la Epístola a los Hebreos. MARIANA, TIRIGO, GIUSTINIANI, ESTIO, MENOCCHIO, GORDON y otros conocen y hacen constar la versión de SAN AGUSTÍN sin sospechar que pueda significar lo que en lenguaje moderno llamamos *convicción* (en sentido pasivo = *estar convencido),* y dan a la palabra latina *convictio* los sinónimos de *redargutio, demonstratio, ostensio* y otros análogos. SANTO TOMÁS parece admitir también que *argumentum* significa *convicción:* «Actus... fidei est certa adhaesio, quam vocat Apostolus *argumentum,* accipiens causam pro effectu» (in loc.; cf. 2-2 q.4 a.1 c). Con todo, quizás quiera decir el Doctor Angélico no que *argumentum* signifique convicción, sino que metonímicamente *se toma* por ella—cosa muy diferente—; y entonces su fórmula podría ser la conciliación más cabal de las interpretaciones opuestas, y aun la solución definitiva.

riencia. Por tanto, la fe no puede ser verdadero argumento de las cosas invisibles; lo es únicamente en sentido negativo, en cuanto, no necesitando de argumento distinto, se es para sí misma argumento. Es decir, naturalmente nosotros no tenemos por verdaderas las cosas que no vemos, si no median motivos o argumentos que nos demuestren su existencia. En la fe no pasa esto. Sin argumentos que demuestren intrínsecamente la verdad de las cosas reveladas, la fe las tiene por verdaderas: ella es para sí misma todo argumento. La convicción que pudieran comunicar los argumentos humanos ya la tiene la fe; huelgan, por tanto, todos los argumentos; la fe hace las veces de argumento, pues comunica al espíritu por sí misma la firmeza, que en los demás casos comunican los argumentos. Esto significa lo que se dice de Moisés: *Por la fe abandonó el Egipto, sin temer la cólera del rey; pues, cual si viese al invisible* (τόν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν), *se mantuvo firme* (11,27); sin ver a Dios, tenía, en virtud de su fe, la misma seguridad y tesón que si le viese [11].

Hemos insinuado antes que *non apparentium* calificaba a *sperandarum rerum,* para indicar una propiedad de los bienes que esperamos, es a saber, su invisibilidad presente. Algo análogo creemos hay que decir de *argumentum* respecto de *substantia:* ἔλεγχος se aplica a πίστις, como pasando antes por ὑπόστασις [12]. La fe es una convicción de cosas que no se ven: una convicción que no estriba en argumentos que demuestren la verdad intrínseca de lo que se cree; mas no por eso es imprudente o expuesta a error. Esta convicción es de tal naturaleza, que tiene en sí toda la seguridad e infalibilidad que le pudieran dar los argumentos más firmes y evidentes. No ha de mendigar fuera de sí lo que en sí tiene cumplidamente. Esta convicción es *exercite* toda una demostración, y por ella es la fe argumento de las cosas que no se ven.

* * *

Para concluir, una observación, que tal vez no parecerá importuna. Hemos señalado de paso algunas expresiones en que se descubría el carácter intelectual de la fe; ahora, antes de abandonar la celebrada definición de la Epístola a los Hebreos, no queremos dejar perder la luz que su minuciosa exégesis derrama sobre toda la

[11] Elegantemente escribe SAN JUAN CRISÓSTOMO: «¡Oh! ¡De qué vocablo usó diciendo: *Argumento de las [cosas] que no se ven!* Porque *argumento* se dice de las cosas en extremo manifiestas. La fe, pues, es visión de las cosas no manifiestas, dice, y lleva las cosas que no se ven a una convicción (πληροφορίαν) idéntica a la de las que se ven. Por tanto, ni respecto de las que se ven cabe dejar de creer, ni, viceversa, puede ser fe, si uno no está convencido (πεπληροφόρηται) de las que no se ven con mayor evidencia que de las que se ven». Donde es de notar que en esta explicación *real* de las palabras de San Pablo lo que más hace resaltar el CRISÓSTOMO es la *convicción* (πληροφορία), significada por ὑπόστασις, y por lo cual metonímicamente se toma ἔλεγχος. Lo mismo podemos notar en TEODORETO: «Pues las cosas que no se ven por esta [fe] las vemos; y viene a ser para nosotros ojo para la contemplación de las que se esperan». Son también expresivas y exactas estas frases de NATAL ALEJANDRO: «Fides... certa etiam et convincens probatio est rerum quae non videntur, id est, quae nec sensu percipi nec ratione comprehendi possunt; quas tam certo mentis nostrae oculis repraesentat, quam si corporis oculis conspicerentur».

[12] «Sensum hunc (la interpretación dada a ὑπόστασις) explicat quod sequitur: *argumentum non apparentium* (ESTIO, in loc.).

cuestión. La fe se define en función de los bienes esperados; pero no es una confianza sentimental de alcanzarlos, sino una convicción racional de su realidad objetiva. En efecto, estos bienes esperados son aquí objeto de la fe, no tanto por su contenido positivo cuanto por la circunstancia negativa de que todavía no se poseen. Por esto San Pablo no dice ἐλπιζομένων ἀγαθῶν, sino πραγμάτων y lo determina luego por la expresión paralela οὐ βλεπομένων. Y por esto también hace notar el Apóstol que los primeros patriarcas *por la fe murieron..., sin ver realizadas las promesas, sólo de lejos viéndolas y saludándolas* (11,13). Por la fe, Noé creyó las *cosas que todavía no se veían* (11,7); y por la fe también *acerca de cosas por venir bendijo Isaac a Jacob y a Esaú* (11,20). Pero donde principalmente se ve y se palpa el carácter racional de la fe es en el segundo miembro de la definición. Un *argumento de cosas que no se ven* evidentemente es de orden intelectual. Un argumento da evidencia mediata, y con ella la certeza, con su seguridad imperturbable y su acierto infalible: categorías todas de orden intelectual. Y cuando este argumento de cosas que no se ven da una convicción que no darían las cosas mismas si se viesen, no puede ya quedar duda alguna razonable de que la convicción de la fe nada tiene que ver con la confianza luterana o con el sentimentalismo modernista. La fe es una adhesión firmísima del entendimiento a verdades cuya razón intrínseca no alcanzamos, porque Dios, verdad suma, incapaz de errar y de engañar, las ha revelado.

CAPITULO II

La esperanza en la Epístola a los Hebreos

La virtud teologal de la esperanza tiene en la Epístola a los Hebreos un relieve singular y presenta modalidades características, que merecen estudiarse con especial atención.

I. PRELIMINARES

1. Textos principales

A) ... *Como mantengamos firme hasta el fin la confianza y orgullo de la esperanza* (3,6). Las palabras originales traducidas por *confianza* y *orgullo* son menos difíciles de explicar que de traducir adecuadamente por un solo vocablo. *Confianza* es aquí la tranquila y osada seguridad de quien espera sin vacilar; *orgullo* es el gozoso alarde de quien, estribando en el Señor, se gloría en los bienes que espera.

B) *Deseamos que cada cual de vosotros muestre la misma solicitud en orden a la plena firmeza de la esperanza hasta el fin* (6,11). La palabra original correspondiente a la versión perifrástica *plena firmeza* podría acaso mejor traducirse *plena convicción,* o *persuasión,* o *consciente seguridad,* o simplemente *plenitud.*

C) *En lo cual, queriendo Dios mostrar más cumplidamente a los herederos de la promesa lo inmutable de su resolución, interpuso juramento; — con el fin de que, por medio de dos cosas inmutables, en razón de las cuales es imposible que Dios engañe, tengamos vehemente consolación los que hemos buscado nuestro salvamento en asirnos a la esperanza puesta delante de nosotros; — a la cual nos cogemos como a áncora del alma, segura y firme, y que penetra hasta lo interior del velo, — adonde como precursor entró por nosotros Jesús* (6,17-20). Los puntos principales de este complicado pasaje, expresados con imágenes no muy coherentes, se reducen a dos: los estribos de la esperanza, que son la promesa y el juramento de Dios, y el objeto o término de la esperanza, que es la gloria celeste.

D) *Nada llevó la ley a la perfección, sino que fue introducción a una esperanza mejor, por medio de la cual nos acercamos a Dios* (7,19). La esperanza, contrapuesta a la ley de Moisés, es aquí una nueva economía divina, más perfecta que la antigua economía mosaica.

E) *Mantengamos inconmovible la confesión de la esperanza, pues fiel es quien hizo la promesa* (10,23). *Confesión* pudiera también traducirse *profesión* o *afirmación.*

F) *Es la fe una convicción de las cosas que se esperan* (11,1). La palabra original correspondiente a *convicción, hypostasis,* se ha interpretado de tres maneras principalmente: *base, realización, convicción.* Ahora bien, teniendo en cuenta que la fe es *hypostasis,* no de la esperanza, sino *de las cosas que se esperan,* es claro que no puede ser base o realización *objetiva* de los bienes esperados, que, con fe o sin fe, son igualmente *fundados* y *reales,* sino base o realización subjetiva en el espíritu o pensamiento del creyente, que no es otra cosa sino la *convicción* o persuasión de su seguridad y realidad [13].

Además de estos textos principales existen varios otros secundarios que los ilustran, que oportunamente se citarán.

[13] A) *...Si fiduciam* (παρρησίαν) *et gloriam* (καύχημα) *spei* (ἐλπίδος) *usque ad finem firmam retineamus* (3,6).
B) *Cupimus autem unumquemque vestrum eandem ostentare sollicitudinem ad expletionem* (πληροφορίαν) *spei usque in finem* (6,11).
C) *In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis* (ἐπαγγελίας) *heredibus immobilitatem* (τὸ ἀμετάθετον) *consilii sui, interposuit iusiurandum* (ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ); — *ut per duas res immobiles* (ἀμεταθέτων) *in quibus impossibile est mentiri* (ψεύσασθαι) *Deum, fortissimum* (ἰσχυράν) *solacium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, — quam sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem* (εἰσερχομένην) *usque ad interiora* (εἰς τὸ ἐσώτερον) *velaminis, — ubi praecursor pro nobis introivit* (εἰσῆλθεν) *Iesus* (6,17-20).
D) *Nihil enim ad perfectum adduxit* (ἐτελείωσην) *lex: introductio vero melioris spei, per quam proximamus ad Deum* (7,19).
E) *Teneamus spei [nostrae] confessionem* (ὁμολογίαν) *indeclinabilem* (ἄκλινη). *fidelis enim est qui repromisit* (10,23).
F) *Est autem fides sperandarum* (ἐλπιζομένων) *substantia* (ὑπόστασις) *rerum* (11,1). Es indiferente para nuestro objeto juntar *rerum* con *sperandarum*—puntuación que juzgamos más aceptable—o con el siguiente *non apparentium* (o *parentum),* puntuación que supone el cambio de *sperandarum* en el neutro *sperandorum.*

2. *Valor gramatical de la palabra «esperanza»*

Sirva de punto de partida la expresión del texto F: *las cosas que se esperan,* en la cual el conjunto de la frase tiene sentido objetivo, mientras el verbo *esperan* tiene manifiestamente sentido subjetivo. Ambos sentidos presenta en los textos aducidos la palabra *esperanza,* ora el objetivo de *cosa esperada,* ora el subjetivo de *acto de esperar.*

Tiene manifiestamente el sentido objetivo en el texto C: *la esperanza puesta delante de nosotros.* Igual sentido tiene la *esperanza mejor* del texto D, contrapuesta, como economía más perfecta, a la economía imperfecta de la ley mosaica.

No parece tan cierto y evidente el sentido subjetivo de la *esperanza* en los otros tres textos A B E. En las expresiones *confianza y orgullo de la esperanza* (A), *plena firmeza de la esperanza* (B), *confesión de la esperanza* (E), si el sentido subjetivo es el más obvio y natural, y, en consecuencia, definitivamente preferible, no es, empero, imposible el sentido objetivo. De todos modos, el sentido objetivo presupone y connota el subjetivo, el acto de la esperanza.

II. Teología de la esperanza

1. *Objeto de la esperanza*

Los dos textos C y D, en que la *esperanza* tiene sentido objetivo, dan a entender suficientemente cuál sea el objeto de la esperanza, es decir, *las cosas que se esperan.*

En el texto C, la esperanza, a manera de áncora, *penetra hasta lo interior del velo,* esto es, dentro del *Sancta Sanctorum* celeste, *adonde como precursor entró por nosotros Jesús.*

El texto D, tomado aisladamente, parece más impreciso; pero, cotejado con otros textos paralelos, adquiere nuevas e interesantes precisiones. He aquí los textos:

Nada llevó la ley a la perfección,
sino que fue introducción a una esperanza mejor,
por medio de la cual nos acercamos a Dios (7,19).
Jesús se ha hecho fiador de una alianza mejor (7,22).
Es mediador de una alianza mejor,
como que ha sido establecida
a base de promesas mejores (8,6).
Es mediador de una nueva alianza,
a fin de que reciban... los que han sido llamados
la promesa de la herencia eterna (9,15) [14].

[14] *Nihil enim ad perfectum adduxit lex:*
introductio vero melioris spei,
per quam proximamus ad Deum (7,19).
Melioris testamenti sponsor factus est Iesus (7,22).
Melioris testamenti mediator est,
quod in (ἐπί) *melioribus repromissionibus sancitum est* (8,6).
Novi testamenti mediator est,
ut... repromissionem accipiant qui vocati sunt
aeternae hereditatis (9,15).
Es digna de notarse la múltiple correspondencia de estos cuatro textos. *Melioris*

En el primer texto, la esperanza es simplemente una economía mejor que la de la ley, ya que por ella nos acercamos a Dios. En el segundo, la sustitución de *esperanza* por *alianza* nos da a entender que el objeto de la esperanza es toda la economía nueva de la gracia. El tercero añade un dato interesante: que la nueva alianza es mejor que la antigua, por estar basada en promesas más excelentes. El cuarto señala entre estas promesas, como coronamiento de todas, la promesa de la herencia eterna [15].

Tal es el objeto de la esperanza: todos los bienes que en sí encierra la economía de la gracia, y señaladamente la herencia de la vida eterna. Concluyamos este punto con una observación, cuyas consecuencias sacaremos más adelante, al determinar el motivo de la esperanza: y es que el objeto de la esperanza lo designa principalmente San Pablo en la Epístola a los Hebreos con los nombres de *esperanza* y *promesa*, tomados en sentido objetivo. Mas antes hay que estudiar el acto de la esperanza y sus propiedades.

2. *Acto de la esperanza*

El acto o la actuación de la esperanza se expresa muy probablemente en los textos A B E con el nombre mismo de *esperanza*, como anteriormente hemos indicado. Mas, prescindiendo de esto, en estos mismos textos el genitivo *de la esperanza* va precedido de diferentes sustantivos que expresan su actuación. Tales son: *la confianza y orgullo de la esperanza* (A), *la plena firmeza...* (B), *la confesión o afirmación...* (E). Pero, además de estos textos, existen otros en que reaparecen estos mismos actos o aparecen otros diferentes. He aquí los principales:

G) *Hemos sido hechos partícipes de Cristo, con tal de que mantengamos firme hasta el fin el afianzamiento del principio* (3,14). La palabra algo insólita *afianzamiento* responde a la original *hypostasis*, que pudiera asimismo traducirse *segura-confianza*, o *confiada-seguridad*, o también *expectación*, o *persuasión*.

H) *Lleguémonos, pues, con confianza al trono de la gracia, para que alcancemos misericordia* (4,16). *Confianza* significa, como en el texto A, *osada seguridad*. Lo mismo en los textos siguientes J K.

I) *De suerte que... seáis imitadores de aquellos que por la fe y la longanimidad llegan a la herencia de las promesas* (6,12),

spei de 7,19 se cambia en *melioris testamenti* en 7,22 y en 8,6, y en *novi testamenti* en 9,15. *Sponsor* (ἔγγυος) de 7,22 se sustituye por *mediator* (μεσίτης) en 8,6 y en 9,15. *Melioribus repromissionibus* de 8,6 se especifica en 9,15 por *repromissionem... aeternae hereditatis*.

[15] Es interesante, aun cuando no pertenece directamente a nuestro objeto, la manera como en la Epístola a los Hebreos se representa la bienaventuranza celeste bajo la imagen del *reposo*, figurado proféticamente en el reposo prometido a los israelitas en la tierra de promisión. He aquí algunas expresiones más características: *Temamos, pues, no sea caso que, subsistiendo la promesa de entrar en su reposo, parezca alguno de vosotros haberse quedado rezagado... Porque entramos en el reposo los que creímos* (4,1-3). *Queda, pues, reservado un reposo sabático al pueblo de Dios. Porque el que ha entrado en su reposo, también él descansa de sus trabajos, lo mismo que Dios de los suyos. Trabajemos, pues, por entrar en aquel reposo* (4,9-11).

J) *Teniendo, pues..., confianza de entrar en el Santuario [celeste] en virtud de la sangre de Jesús...* (10,19).

K) *No perdáis, pues, vuestra confianza, a la cual está vinculada una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, a fin de que, habiendo cumplido la voluntad de Dios, alcancéis la promesa* (10,35-36). *Confianza* tiene el mismo sentido que en el texto H. *Paciencia* no es aquí la virtud que lleva este nombre: es la *constancia* o más bien el *aguante* de quien aguarda a pie firme, sin desmayos ni desfallecimientos, el fiel cumplimiento de las divinas promesas. Análogo sentido tiene en el texto siguiente.

L) *Corramos por medio de la paciencia la carrera que tenemos delante* (12,1) [16].

Recogiendo y comparando todos los términos que emplea el Apóstol para expresar la actuación de la esperanza, hallamos que son siete, que podemos dividir en dos grupos. El primero lo componen los cuatro que ponen de relieve la firmeza de la esperanza; y son:

paciencia o aguante en aguardar a pie firme (J L);
afianzamiento o sostén del alma que se apoya en la promesa (G);
longanimidad o constancia perseverante del espíritu (I);
plena firmeza o convicción o consciente seguridad (B).

Al segundo grupo pertenecen los tres restantes, que expresan más bien cierto movimiento de expansión espiritual; tales son:

confianza u osada seguridad o anchura de corazón (A H J K);
orgullo o alarde gozoso, que se gloría en el Señor (A);
confesión o afirmación briosa del bien esperado (E) [17].

De todos estos términos, el que más resalta o predomina es el

[16] G) *Participes enim Christi effecti sumus: si tamen initium* substantiae (ὑποστάσεως) [*eius*] *usque ad finem firmum retineamus* (3,14).
H) *Adeamus ergo cum fiducia* (παρρησίας) *ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur* (4,16).
I) *Ut non segnes efficiamini, verum imitatores eorum, qui fide et patientia* (μακροθυμίας) *heredita[bu]nt promissiones* (6,12).
J) *Habentes itaque, fratres, fiduciam* (παρρησίαν) *in introitu<m> Sanctorum in sanguine Christi...* (10,19).
K) *Nolite itaque amittere confidentiam* (παρρησίαν) *vestram, quae magnam habet remunerationem. — Patientia* (ὑπομονῆς) *enim vobis necessaria est: ut, voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem* (10,35-36).
L) *Per patientiam* (ὑπομονῆς) *curramus [ad] propositum nobis certamen* (12,1).

[17] He aquí los términos latinos y griegos correspondientes:
patientia = ὑπομονή.
substantia = ὑπόστασις.
patientia (= *longanimitas*) = μακροθυμία.
expletio (= *plenitudo, plena-persuasio*) = πληροφορία.
fiducia, confidentia = παρρησία.
gloria (= *gloriatio*) = καύχημα.
confessio = ὁμολογία.

A estos términos pudiera añadirse el participio *confidente<s>* o mejor *audentes* (θαρροῦντας) de 13,6. Cf. J. de Guibert, *Recherches de science religieuse* 4 (1913) 565-569.

de *confianza*, en conformidad con el espíritu de la Epístola, que es *palabra de conhorte* o de aliento (13,22). Síguele en importancia el de *paciencia*, si bien en esta Epístola no alcanza el relieve que en las otras del Apóstol, en las cuales es el principal sustituto de la *esperanza* actual. Mas la nota predominante en todos ellos, no sólo en los del primer grupo, mas aun en los del segundo, es la de firmeza y seguridad; la cual adquiere mayor relieve con los epítetos de *inconmovible* (que se mantiene en pie) (E), *firme* (estable, consistente) (A C G) y *segura* (que no resbala o se cae) (C), y con la imagen del *áncora* (C), que ha venido a ser emblema de la esperanza.

Hemos hablado del acto o de la actuación de la esperanza, en contraposición a su objeto. Hay que advertir, empero, que más bien que de actos aislados o singulares nos habla el Apóstol del estado habitual o del hábito de la esperanza. Esta disposición habitual, expresada ya en los mismos términos de *paciencia, longanimidad, confianza...*, resalta más en el contexto, sobre todo en los tres textos paralelos A B G, en que recomienda San Pablo a los Hebreos que mantengan su confianza... *hasta el fin.*

3. *Motivo de la esperanza*

De todos los elementos objetivos de la esperanza, que los teólogos señalan como su motivo u objeto formal, San Pablo en la Epístola a los Hebreos uno solo menciona explícitamente: la fidelidad de Dios, que asegura el cumplimiento de sus promesas. *Mantengamos*—dice—*inconmovible la confesión de la esperanza, pues fiel es quien hizo la promesa* (10,23). Poco después, aunque sin mencionar el nombre de esperanza, señala nuevamente la conexión entre la fidelidad y la promesa: *Por la fe también la misma Sara recibió vigor para la concepción de un hijo* [*o para la fundación de una posteridad*]..., *pues tuvo por fiel al que había hecho la promesa* (11,11) [18].

Esta firmeza o valor que la *fidelidad* divina comunica a sus *promesas* nos descubre la importancia que tiene la promesa de Dios para quien trate de determinar el objeto formal de la esperanza. Y sube de punto esta importancia teológica de la promesa, si se tiene en cuenta la frecuencia con que se menciona en la Epístola a los Hebreos. El verbo *prometer*, atribuido a Dios, se repite cuatro veces: en los dos textos que acabamos de citar y en 6,13 y 12,16. Pero mucho más frecuente es el sustantivo *promesa*, tomado en sentido objetivo de *bien prometido*, que, además de los textos anteriormente citados B C I, reaparece en 4,1; 6,15; 8,6; 9,15; 11,13; 11,33; 11,39; en total, diez veces.

Si esta frecuente repetición de la promesa muestra su importancia teológica, mucho más la descubre la misma constitución lógica del sustantivo *promesa*. En su acepción objetiva, como se toma en

[18] *Teneamus spei* [*nostrae*] *confessionem indeclinabilem: fidelis* (πιστός) *enim est qui repromisit* (ὁ ἐπαγγειλάμενος) (10,23). *Fide et ipsa Sara* [*sterilis*] *virtutem in conceptionem* (litt. *fundationem*) *seminis accepit...: quoniam fidelem* (πιστόν) *credidit* [*esse*] *eum qui repromiserat* (τόν ἐπαγγειλάμενον) (11.11).

la Epístola a los Hebreos, este sustantivo es un compuesto o concreto, cuyo elemento material es la cosa que se promete y cuya forma es el acto mismo de la promesa divina. Ahora bien, mientras en el sustantivo *promesa* queda como escondido e indeterminado el bien que se promete, aparece, en cambio, y resalta el hecho de la promesa. Y al poner tan reiteradamente el Apóstol a los ojos de los Hebreos esta *promesa*, y precisamente para corroborar su vacilante esperanza, da claramente a entender el influjo que la promesa divina, presupuesta su fidelidad, ejerce en la índole o temple de la esperanza, influjo que no es otro que el de motivo u objeto formal.

La *fidelidad*, pues, y la *promesa* de Dios integran, según la Epístola a los Hebreos, el objeto formal de la esperanza. Ambas se completan mutuamente, si bien cada una en su propio orden. La *promesa* es un *hecho*, sin el cual no tendría objeto la *fidelidad*, pero que sin ésta tampoco tendría valor. El *principio* de la firmeza de la esperanza es la *fidelidad* divina; la *promesa* es un simple *hecho*, si bien hipotéticamente necesario, en que se concreta o encarna la fidelidad. Son análogas, como luego indicaremos, a la *verdad* divina (infalibilidad y veracidad) y a la *revelación*, que de alguna manera integran el objeto formal de la fe [19].

Otro objeto formal de orden muy diferente señala San Pablo en la esperanza, si bien sólo implícitamente. Hemos notado anteriormente que el Apóstol da ciertamente algunas veces al nombre *esperanza* sentido *objetivo*. Este designar el *bien* esperado con el nombre mismo de *esperanza* parece indicar que la relación de este *bien* con el acto de la esperanza no es la de mero objeto material, que nada influye en su índole o tonalidad característica, sino la de propio objeto formal, que con su influjo determina las notas específicas o por lo menos genéricas del acto. Esto supuesto, a los teólogos escolásticos corresponde precisar o discutir si este influjo del *bien* esperado determina las notas diferenciales o genéricas del acto de la esperanza teologal. A ellos también incumbe coordinar los datos suministrados por la Epístola a los Hebreos con los demás suministrados por las otras fuentes de la divina revelación en orden a obtener una teología completa sobre la virtud de la esperanza [20].

[19] Como para dar mayor firmeza a su promesa, Dios *interpuso el juramento* o, más a la letra, *intervino con juramento* (6,17-20; cf. 6,13-15). Nueva garantía de la promesa es el carácter de ley que Dios le dio: *como que ha sido establecida* (*sancitum est*, (νενομοθέτηται) *a base de promesas mejores* (8,6).

[20] Si fuera permitido abandonar el campo propio de la teología bíblica, nos atreveríamos a decir que, de todos los divinos atributos que, o solos o combinados, suelen señalarse como objeto formal de la esperanza, el más importante o el más característico es el de la fidelidad. En efecto, la firmeza infrustrable de la esperanza cristiana presupone la promesa divina y de alguna manera se apoya en ella, como la firmeza indubitable de la fe presupone la revelación divina y de algún modo estriba en ella. Ahora bien, de todos los atributos divinos en que se funda la infalibilidad de la promesa, la fidelidad es el que tiene más estrecha relación con la promesa, el más afín a ella, como que son de elementos correlativos que mutuamente se completan. Sin duda que también la omnipotencia es apoyo necesario de la esperanza; mas este apoyo es algo que más bien se da por supuesto, como lo es igualmente la sabiduría divina. Así que la fidelidad es el atributo divino que se presenta en primer término y como el que da el tono entre los que constituyen el motivo integral de la esperanza. Que no entran por igual y con idéntico título todos los divinos atributos en que estriba la firmeza de la esperanza; existe entre ellos cierta jerarquía lógica, cuya primacía posee la fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas.

4. *Afinidades de la esperanza con la fe*

Aunque no fuera sino para evitar confusiones y prevenir malas inteligencias, es conveniente estudiar las interesantes afinidades que entre la esperanza y la fe sugiere el Apóstol.

Con frecuencia se relaciona con la fe lo que es objeto propio de la esperanza, como el reposo eterno y la promesa divina: *Entramos en el reposo los que creímos* (4,3; cf. 3,19). *Los cuales por la fe... alcanzaron promesas* (11,33; cf. 11,13; 11,39). Más aún: se propone como objeto de la fe lo que es objeto de la esperanza: *Sin fe es imposible ser grato [a Dios]; pues es necesario que quien se llega a Dios, crea que existe y que es remunerador para los que le buscan* (11,6). Se atribuye también a la acción de la fe el vigor espiritual que es efecto formal de la esperanza: *Por la fe (Moisés) abandonó el Egipto...; pues, como si viera al invisible, cobró esfuerzo* (11,27) [21]. En el texto C, antes citado, parece señalarse como objeto formal de la esperanza el que *es imposible que Dios engañe* (6,18), lo cual suele considerarse como objeto formal de la fe. Por fin, en los textos citados F G se da a los actos de la fe y de la esperanza el mismo nombre de *hypostasis*.

Estas múltiples interferencias entre la fe y la esperanza podrían desorientarnos si no nos constase por otro lado de la distinción esencial de ambas virtudes. Sin salirnos de la Epístola a los Hebreos se demuestra palmariamente que, mientras la fe es una virtud de orden intelectual, la esperanza, en cambio, es una virtud de orden afectivo. Para demostrar que la fe es virtud intelectual basta recordar en el texto poco antes citado (11,6) aquella expresión: *es necesario que quien se llega a Dios crea que existe;* creencia ésta que pertenece exclusivamente a la inteligencia humana. No es menos significativa aquella otra expresión: *Por la fe entendemos haber sido los mundos aparejados por la palabra de Dios* (11,3) [22]. Por otra parte, que la esperanza sea de orden afectivo es a todas luces manifiesto. Recuérdense, si no, aquellos siete términos con que el Apóstol expresa el acto de la esperanza.

Ahora, una vez asegurada la distinción entre ambas virtudes, son altamente instructivas las afinidades que entre ellas señala San Pablo. El principio que explica todas estas afinidades puede expresarse en estos términos: la esperanza es un eco afectivo de la fe; o lo que es lo mismo: la esperanza se mueve y desenvuelve en su propia esfera afectiva paralelamente o de una manera análoga a como se mueve y desenvuelve la fe dentro de su propia esfera intelectual. A la verdad divina, a que mira la fe, corresponde la bondad divina, a que mira la esperanza. A la infalibilidad y veracidad de Dios, en que estriba la fe, corresponde la fidelidad de Dios, en que se apoya la esperanza. A la revelación de lo que hay que creer corresponde la promesa de lo que hay que esperar. A la firmeza de la fe, que no duda, corresponde la firmeza de la esperanza, que no desmaya. De ahí la comunidad de nombre: que en la fe, empero, hay que traducir *convicción racional,* y en la esperanza, *persuasión afectiva.* Y el que Dios *no engañe* significa en la fe que *Dios no miente,* y en la esperanza, que Dios *no es infiel a sus promesas.*

[21] *Ingredi[e]mur enim in requiem qui credidimus* (4,3). *Qui per fidem... adepti sunt repromissiones* (11,33). *Sine fide autem impossibile est placere [Deo]. Credere* (o, mejor, *credidisse) enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator <fit>* (11,6). *Fide reliquit Aegyptum...: invisibilem enim tanquam videns sustinuit* (11,27).

[22] *Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei.* Πίστει νοοῦμεν κατηρίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ (11,3).

CAPITULO III

La caridad, esencia de la perfección, según San Pablo

La Epístola a los Gálatas brota del choque entre dos Evangelios contrarios, entre dos concepciones antitéticas del cristianismo: de ahí su carácter tormentoso, relampagueante. Los judaizantes, viendo en Pablo el más temible adversario de su sincretismo judaico-cristiano, le han declarado una guerra sin cuartel. Atacan el Evangelio de Pablo, presentándolo como descalificado, falsificado, desmoralizador. Pablo contesta oponiendo sus credenciales de Apóstol de Jesu-Cristo, la verdad de su Evangelio y su potencia moralizadora. Pero no contento con la defensiva, toma la ofensiva: al ataque contesta con el contraataque; quita la careta a sus adversarios, los pone en contradicción con la ley de Moisés y revela su inmoralidad. El contraataque, empero, es indirecto. Más que los infames seductores le preocupan las víctimas de la seducción: los veleidosos Gálatas. Y entre los seductores y las víctimas veía y lamentaba titubeos medrosos, disimulos comprometedores, incomprensiones perniciosas, que convertían a muchos y al mismo Bernabé en aliados inconscientes de los judaizantes. Esta multiplicidad de objetivos no desorienta al Apóstol ni quita precisión a sus tiros, que van certeros al blanco; pero pone en tensión sus nervios y hace que su palabra sea más entrecortada y más irregular que de costumbre, aunque también, en momentos felices, más vigorosa y tajante, y aún más insinuante y acariciadora. ¿Y cuál es la raíz más honda de ese nervosismo inquieto, de esos estremecimientos angustiosos? No le preocupaba su crédito personal, ni la aceptación de sus teorías, ni la consistencia de su obra; no le movían la ira o el odio; sólo el amor le estremecía; el amor a sus volubles y tornadizos Gálatas y, más aún, su amor a Jesu-Cristo: al Redentor, cuya dignidad veía rebajarse, cuya obra de salud veía desvirtuarse, con la amalgama doctrinal de aquellos mitad cristianos y mitad judíos. Salvar de la ruina el auténtico Evangelio de la redención: tal era el objetivo del Apóstol.

El punto céntrico de la reñida contienda era el problema de la justicia o perfección moral. Pretendían los judaizantes que sólo el Evangelio no daba plena solución al problema: era menester completarlo con las prácticas de la ley mosaica. Semejante mutilación o desprestigio del Evangelio no pudo sufrirlo San Pablo. A la tesis

judaizante contrapuso la tesis cristiana: que el Evangelio solo, sin el arrimo o consorcio de la ley, es una energía o potencia de justicia o perfección moral. Toda la Epístola es una demostración irrefragable de esta tesis, principalmente su tercera parte, que bien podría intitularse: repercusiones morales del Evangelio. De ella vamos a entresacar solas dos frases, verdaderos relámpagos del tormentoso genio del Apóstol, cuyas fulguraciones iluminan maravillosamente la ascética cristiana, y más especialmente el problema fundamental de la esencia de la perfección. Estas dos frases, más conocidas y citadas que estudiadas a fondo, son: *Toda la ley en una sola palabra posee su plenitud, en aquello de «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»* (Gál. 5,14). *En Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna, ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad* (Gál. 5,6). Analicemos el profundo significado de estas dos frases, cada una de las cuales, a su modo, nos presenta a la caridad como síntesis de la perfección moral, como forma esencial de la santidad cristiana.

I. La caridad, plenitud de la ley

Existe en la Epístola a los Romanos un pasaje paralelo cuya interpretación nos dará la plena inteligencia del correspondiente en la Epístola a los Gálatas. Escribe el Apóstol: *A nadie quedéis debiendo nada, si no es el amaros los unos a los otros; porque el que ama a su prójimo ha cumplido plenamente la ley. Porque aquello de «No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no codiciarás», y si algún otro mandamiento hay, en esta palabra se recapitula, es a saber: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». La caridad no hace mal al prójimo. Plenitud, pues, de la ley es la caridad* (Rom. 13, 8-10). Tres cosas afirma aquí San Pablo relativas a la caridad: 1.ª, que quien ama al prójimo, ha cumplido plenamente la ley; 2.ª, que la ley de la caridad es una recapitulación de todos los mandamientos contenidos en la ley; 3.ª, que la caridad es en sí misma la plenitud o, según la palabra original, el *pleroma* de la ley. La primera afirmación, de carácter práctico, es una consecuencia de las dos siguientes. La segunda, relativa a la forma o formalidad de la ley, asienta que todas las leyes morales se compendian o recapitulan en una sola ley: la de la caridad. La tercera, relativa al contenido moral de la ley, afirma que la caridad es la plenitud, es decir, todo el contenido de bondad moral encerrado en toda la ley. Este tercer punto exige alguna mayor declaración.

En su sentido primitivo y normal, *plenitud* es *lo que llena enteramente* un vaso, un recipiente, un espacio. Este sentido tiene en aquellas palabras del salmo (32,1), citadas por San Pablo (1 Cor. 10,26): *Del Señor es la tierra y toda su plenitud*, es decir, *todo cuanto la llena*. Por evolución semántica muy natural, pasando de lo sensible y concreto a lo espiritual y universal, se llama *plenitud* todo lo que llena una capacidad, lo que colma una medida, lo que satisface a una exigencia, tendencia o aspiración, lo que realiza un ideal. Apliquemos estos principios a la ley. En la ley podemos considerar su forma y su contenido. Según su forma, es una norma directiva respecto de la voluntad. Según su contenido, es un ideal de bondad o perfección moral. Bajo todos estos respectos se podrá decir *plenitud* de la ley lo que responde a su dirección, lo que satisface a sus exigencias, lo que realiza su ideal. Ahora bien, la caridad cumple todo esto: se amolda a las directrices de la ley, da satisfacción a todas sus exigencias, da realidad a sus más altos ideales; en una palabra, llena y colma todas sus capacidades y posibilidades. Puede, por tanto, con razón llamarse *plenitud* o *pleroma* de la ley.

Así declarado este pasaje, queda por el mismo caso explicado el correspondiente de la Epístola a los Gálatas: *Toda la ley en una sola palabra posee su plenitud:* en la caridad. La caridad, pues, es plenitud de la ley, no sólo, como a las veces suele entenderse, por cuanto es su perfecta observancia, sino también, en un sentido más profundo, por cuanto llena todas las capacidades o, por así decir, todos los vacíos de la ley.

Hasta aquí la enseñanza de San Pablo. El paso de la fórmula paulina *La caridad es plenitud de la ley* a la fórmula teológica *La caridad de la esencia de la perfección* no es difícil. Para mayor claridad podemos resolver en dos esta fórmula teológica: 1.º, en la caridad se halla la esencia de la bondad; 2.ª, y se halla en grado perfecto.

Primeramente en la caridad se halla la esencia de la bondad moral. Esta bondad se ha de hallar, evidentemente, en el conjunto de la ley moral: o en la reunión de todas o en algunas más principales. Ahora bien, toda la ley está recapitulada en la caridad, que es, además, su *plenitud*. Luego en la caridad se halla la esencia de la bondad moral. Y, pues, en la caridad la bondad moral se halla simplificada y reducida a la unidad, podemos decir con mayor precisión que no sólo se contiene en la caridad la esencia de la bondad moral, sino que ella misma es esta esencia. Y crece la fuerza de esta razón si se considera que la caridad o el amor es la actividad más noble y al mismo tiempo más potente de la voluntad.

Es, además, la caridad esencia de la bondad moral en grado perfecto, o, lo que es lo mismo, es la esencia de la perfección moral. Perfección y totalidad son una misma cosa, como, precisamente hablando de este punto, afirma Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles (2-2 q.184 a.3 c). Ahora bien, la caridad, tanto como recapitulación cuanto como plenitud, lleva en sí misma la totalidad de la bondad moral. Luego es la esencia de la perfección moral.

Esta conclusión teológica, deducida del texto que analizamos, está plenamente en consonancia con lo que en otros muchos pasajes enseña el Apóstol sobre la caridad. Bastará citar algunos. En sus Epístolas entona el Apóstol dos himnos maravillosos en loor de la caridad. En el capítulo 8 de su Epístola a los Romanos celebra triunfalmente la fortaleza insuperable de la caridad, que nada ni nadie es capaz de arrancar o separar de Dios y de Cristo (Rom. 8, 35-39). En la primera Epístola a los Corintios, en tres a modo de

estrofas, enaltece las excelencias de la caridad: su imprescindible necesidad—nada basta sin ella—, su inagotable fecundidad moral —ella sola lo es todo—, su eterna soberanía, superior a todas las virtudes—no fenece jamás—(1 Cor. 13,1-13). Retengamos la última frase: *Ahora subsisten fe, esperanza, caridad, esas tres; mas la mayor de ellas es la caridad.* En el fondo de todas estas declaraciones se halla la fórmula teológica: *la caridad es la esencia de la perfección.* Por lo demás, no difiere mucho esta fórmula de la que el mismo Apóstol propone escribiendo a los Colosenses: *sobre todas estas cosas [revestíos de] la caridad, que es el vínculo de la perfección* (Col. 3,14).

II. La fe que actúa por la caridad

Pero más que las fórmulas, más o menos esquemáticas, interesa la realidad de la perfección cristiana. Ésta, en toda su magnificencia, nos la descubre la otra expresión del Apóstol: *En Cristo Jesús lo importante, lo eficaz, es la fe que actúa por la caridad.* Ante todo desentrañemos el profundo significado de estas palabras.

Estaban frente a frente dos concepciones antagónicas de la justicia o perfección moral: la de los judaizantes, economía de legalidad y de prácticas mecánicas; la de Pablo, economía de Espíritu y de vida, de fe, de esperanza y de amor. Los judaizantes consideraban el cristianismo como un mero coeficiente de la ley de Moisés, cuyo elemento esencial era la circuncisión; Pablo lo consideraba como la realización de la promesa de bendición hecha al patriarca Abrahán en virtud de la fe, promesa que se había de cumplir en la Descendencia singular del gran patriarca, es decir, en Cristo Jesús; la ley no era sino un régimen provisional y transitorio, extrínseco a la promesa. De ahí para Pablo la nulidad de la circuncisión y la importancia trascendental y decisiva de la fe.

La fe, para Pablo, no era el simple acto o hábito de la fe, como nosotros estamos acostumbrados a considerarla; era más bien el objeto de la fe, o la fe objetiva; era el Evangelio, la economía íntegra de la redención y de la salud humana en Cristo Jesús. Y en el fondo de este cuadro, como preámbulo de la redención, estaba el hombre caído, sumido en el pecado, forcejeando desesperadamente por sacudir el pecado, fracasado miserablemente en sus conatos de justicia. Y sobre este fondo negro se destaca la figura luminosa de Cristo crucificado, dispuesto a lavar con su sangre los pecados del hombre, ansioso de comunicarle su justicia. Lo único que puede establecer el contacto entre Cristo Redentor y el hombre pecador es la fe; fe que se inicia con el convencimiento y el leal reconocimiento de que sólo en Cristo puede hallarse la justicia; fe que se consuma con la total sumisión de la inteligencia y con la plena adhesión y entrega de sí mismo. Así concebida, la fe es el abrazo del hombre con el Redentor, es el entronque de la vida humana en la vida del Redentor: el hombre se siente incorporado *en Cristo Jesús,* y *en Cristo Jesús* se desvanece el pecado y renace la justicia. Dentro de esta concepción, ¿qué es, qué significa, qué vale, qué puede la circuncisión, práctica legal y carnal? Tal es la fe, objetiva juntamente y subjetiva. Como objetiva, es el Evangelio, *fuerza de Dios* (Rom. 1,16); como subjetiva, es el empuje más vigoroso del espíritu humano: doble energía, doblada potencia de justicia y santidad.

Pero al contacto de esta doble fe salta la chispa del amor, brota la caridad. Ante los ojos del hombre se alza la figura del Redentor clavado en cruz, con el costado abierto, con el corazón traspasado; y el hombre, con Pablo, se ve forzado a exclamar: *Me amó y se entregó por mí* (Gál. 2,20). Y el amor del Corazón de Cristo repercute en el corazón del hombre y enciende otro amor: amor por amor. La energía de la fe se ha transformado en la energía de la caridad: en adelante la fe actuará por la caridad; la caridad será la fuerza que moverá toda la vida moral del hombre y producirá obras de justicia.

Pero Pablo no ignora que lo que dice él lo pueden, lo deben decir igualmente todos los hombres: *Me amó, y se entregó por mí.* Todos ellos también se hallan incorporados *en Cristo Jesús.* Por eso el amor al Redentor rebota en los redimidos y los abraza a todos. Pablo ha promulgado la libertad cristiana, exenta de la ley mosaica; pero esta libertad crea una esclavitud: la esclavitud del amor. *Por la caridad*—escribe el Apóstol a los Gálatas—*haceos esclavos los unos de los otros* (Gál. 5,13).

Todo esto encierra en sí la frase de San Pablo: *En Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna, ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad.* En el fondo, el íntimo sentimiento del propio fracaso en las ansias y conatos de justicia: la virtud fundamental de la humildad. Sobre este fondo se dibuja la figura del Redentor, que ofrece liberalmente la justicia a todo el que se llegue con fe: la otra virtud fundamental, complemento de la humildad. La fe, al contemplar el amor del Redentor, se transforma en caridad; doble caridad: hacia el Redentor y hacia los demás redimidos. Y la caridad florece y fructifica en obras de justicia. Tal es el proceso genético, según San Pablo, de la ascética cristiana, de la justicia *en Cristo Jesús.*

En dos frases felices ha sabido condensar el Apóstol su pensamiento sobre la esencia de la perfección moral cristiana: dos fórmulas que, cada una a su manera, coinciden con la fórmula teológica. Y esto era lo único que deseábamos destacar. La misma Epístola a los Gálatas y las demás Epístolas nos suministrarían elementos abundantes para desenvolver este primer esbozo de la perfección cristiana, para llenar este esquema descarnado. Pero en San Pablo, aun este primer esquema alcanza una luz y una vida que no tiene la fórmula teológica.

Para terminar, deseamos notar una profunda afinidad, una de tantas afinidades, entre San Pablo y San Ignacio de Loyola: dos genios de la ascética cristiana. Como San Pablo, San Ignacio, después de haber presentado al ejercitante el ideal de la justicia en el Principio y Fundamento, cuando en el primer ejercicio le tiene

anonadado, «avergonzado y confundido..., pecador grande y encadenado» [74], impotente para realizar aquel ideal de justicia, le presenta ante los ojos «a Cristo... puesto en cruz» y deja que él mismo, a vista de tal amor, piense lo que debe «hacer por Cristo» [53]. El fruto de esta meditación, que parece debía ser «vergüenza y confusión» [48], se ha trocado en amor: amor que es plenitud de la ley, expresada en el Principio y Fundamento; amor que va a ser la energía moral por la cual la fe va a desarrollarse en obras de justicia y santidad.

LIBRO XI

ESCATOLOGIA

CAPITULO I

Principales problemas sobre los Novísimos

La escatología ocupa un lugar importante en la Teología de San Pablo, a lo menos por la extensión que alcanza en sus Epístolas, principalmente en las más antiguas. Dos series de problemas suscita la escatología paulina: unos más dogmáticos, otros preferentemente históricos. Ahora estudiaremos los dogmáticos, tratando con la posible brevedad solos los puntos más característicos, de más relieve o de mayor dificultad.

I. Muerte

Sobre la muerte dos puntos reclaman especialmente nuestra atención: su carácter penal y su universalidad.

Carácter penal.—Escribe el Apóstol a los Romanos (5,12):

Por un solo hombre el pecado entró en el mundo,
y por el pecado la muerte;
y así la muerte alcanzó a todos los hombres,
por cuanto todos pecaron.

Con estas palabras, alusión manifiesta a las del Génesis (2,17; 3,3; 3,17-19), declara San Pablo que, en la presente providencia de Dios, la muerte es pena del pecado, y particularmente del pecado original. Mas dado que la muerte es de suyo natural al hombre, esta pena consiste en que vuelva a su estado natural de mortalidad. Con esta declaración enseña implícitamente San Pablo, lo mismo que el Génesis, que Dios, al crear a Adán, junto con el don sobrenatural de la justicia, le concedió graciosamente el don preternatural de la inmortalidad, que él perdió para sí y para toda su posteridad en castigo de su prevaricación.

Universalidad de la muerte.—Que la sentencia de muerte pesa sobre todos los hombres, y que hasta ahora en todos se ha cumplido, nos lo acaba de decir San Pablo: *Y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron.* Y a los Corintios escribe: *En Adán todos mueren* (1,15-22). La única duda se refiere a los fieles de la última generación: ¿también a ellos alcanzará la muerte?

Hasta no hace aún muchos años opinaban algunos teólogos que también los fieles de la última generación morirían, que la muerte ha de ser absolutamente universal, sin una excepción. Daba pie a

semejante opinión un texto de San Pablo no bien entendido: *Statutum est hominibus semel mori* (Heb 9,27), que solía traducirse: *Está decretado [por Dios] que los hombres mueran una sola vez.* Pero este texto no dice lo que se le hacía decir. Primeramente, el original no dice «está *decretado*», sino simplemente «está *reservado*», es decir, *aguarda,* que es muy diferente. En segundo lugar, el énfasis de la afirmación recae no sobre el verbo *morir,* sino sobre el adverbio *una sola vez.* No prueba, por tanto, el texto lo que se pretendía probar.

Por otra parte, existen varios textos del Apóstol que parecen afirmar que los fieles de la última generación serán gloriosamente transformados, sin pasar por la muerte, si ya no es que se considera como muerte esta misma transformación. Tratándose de textos suficientemente claros y de una interpretación hoy día corrientemente admitida por exegetas y teólogos, bastará citarlos.

Escribe el Apóstol a los Tesalonicenses, preocupados por la suerte de los ya difuntos, por considerarla menos ventajosa, suponiendo que no tendrían la dicha de presenciar la gloria del segundo advenimiento: *Esto os afirmamos, conforme a la palabra del Señor, que nosotros, los vivos, los supervivientes hasta el advenimiento del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron. Porque el mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel, y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero; luego nosotros, los vivos, los supervivientes, juntamente con ellos seremos arrebatados sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor; y así siempre estaremos con el Señor* (1 Tes. 4,15-17).

A los Corintios escribe: *Mirad, un misterio os voy a decir. No todos moriremos, pero todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al son de la última trompeta, pues sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad, y que esto mortal se revista de inmortalidad* (1 Cor. 15,51-53).

A los mismos Corintios añade: *Sabemos que si nuestra casa terrena, en que vivimos como en tienda, se viniere abajo, edificio tenemos de Dios, casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Porque, estando en ella, gemimos, anhelando sobrevestirnos de nuestra celeste morada, con tal de que fuéremos hallados vestidos, no desnudos. Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida* (2 Cor. 5,1-4).

Así se verificará más a la letra este artículo del Símbolo: «Ha de venir a juzgar a los *vivos* y a los muertos».

II. Juicio particular

Escribe San Pablo a los Hebreos: *Está reservado a los hombres morir una sola vez, y, tras esto, el juicio* (9,27). Que este juicio sea, principalmente a lo menos, el juicio particular, parecen indicarlo razones no despreciables. Apuntaremos las principales.

1.ª Entre la muerte y el juicio se establece una conexión de sucesión, que parece dar a entender que se habla de términos análogos u homogéneos. Si, pues, la muerte es aquí la muerte única e individual de cada hombre, parece natural que también el juicio que sigue tras ella sea igualmente el juicio individual que sigue a la muerte de cada uno.

2.ª En orden al juicio universal, que se ha de verificar al fin de los siglos, sería indiferente que los hombres hubieran muerto una o muchas veces. No lo es, en cambio, en orden al juicio particular que siga a la única muerte de cada uno. Por tanto, dado el énfasis con que afirma San Pablo la unicidad de la muerte, es lógico concluir que habla, no del juicio universal, sino más bien del particular.

3.ª Bajo otro aspecto, es digno de notarse el énfasis con que habla el Apóstol, así tratando de los hombres en general como tratando de Cristo, de la única vez que se muere, considerando una y otra muerte como algo decisivo o definitivo. De ahí que, como la muerte de Cristo concluye definitivamente la obra de la redención humana, así la muerte de cada hombre es algo definitivo, que decide de su suerte eterna; decisión que entraña o supone de parte de Dios algún juicio, que no puede ser otro que el juicio particular.

4.ª En la hipótesis, que hoy suele tenerse como verdadera, de que no morirán los fieles de la última generación, es decir, que de hecho no todos los hombres han de morir, el juicio universal, que será, consiguientemente, no sólo de muertos, sino también de *vivos,* no tiene con la muerte la conexión que tiene el juicio de que aquí habla San Pablo; que no es, por tanto, el universal, sino el particular.

5.ª La palabra *juicio* (κρίσις) en el original griego (lo mismo que en nuestra versión castellana) no lleva artículo; y debería llevarlo si designase un hecho tan determinado y de tanto relieve cual es el juicio universal. De hecho, en todo el Nuevo Testamento, la misma palabra κρίσις, siempre que designa el juicio universal, va precedida de artículo, si ya no es que se halle en caso oblicuo y en una frase preposicional. De la ausencia del artículo podemos, por tanto, concluir que κρίσις en Hebr. 9,27 no es el juicio universal (cf. Mt. 12,41-42; Lc. 10,14; 11,31-32; 1 Jn. 4,17; Apoc. 14,7).

6.ª En el pasaje antes transcrito de 2 Cor. (5,1-4) afirma San Pablo que después de la muerte de cada uno, y antes del juicio universal, los justos alcanzan la bienaventuranza eterna sustancial. Ahora bien, esta bienaventuranza, que es «*la* corona de *la* justicia»

(2 Tim. 4,8), presupone un previo juicio (que no es el universal), en que Dios señale a cada uno la recompensa que le corresponde conforme a sus obras. Y no es otra cosa el juicio particular.

III. Juicio universal

El juicio universal tiene en San Pablo el mismo relieve que tenía en la primitiva predicación cristiana, eco de la predicación del divino Maestro. Merecen recogerse los rasgos principales, esparcidos en sus Epístolas.

El juez.—Según San Pablo, el juez del juicio universal es ya Dios, ya Jesu-Cristo, ya Dios por Jesu-Cristo.

Dios juez: *Todos compareceremos ante el tribunal de Dios* (Rom. 14,10). *Sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad... ¿Y te figuras... que tú escaparás del juicio de Dios?... Según tu dureza e impenitente corazón atesoras para ti ira para el día de la ira y de la manifestación del justo juicio de Dios* (Rom. 2,2-5). *De otro modo, ¿cómo juzgará Dios el mundo?* (Rom. 3,6). *Conocemos al que dijo: «A mí corresponde la venganza, yo daré a cada cual su merecido»; y otra vez: «Juzgará el Señor a su pueblo». Horrendo es caer en las manos del Dios viviente* (Hebr. 10,30-31; cf. Hebr. 12,23).

Cristo juez: *Todos nosotros tenemos que aparecer de manifiesto delante del tribunal de Cristo* (2 Cor. 5,10). *Quien me juzgua es el Señor. Así que no os hagáis antes del tiempo jueces de nada, hasta que viniere el Señor, el cual sacará a luz los secretos de las tinieblas* (1 Cor. 4,4-5). *Por lo demás, reservada me está la corona de la justicia, con la cual me galardonará en aquel día el Señor, el justo juez; y no sólo a mí, sino también a todos los que amaron su advenimiento* (2 Tim. 4,8). *Te conjuro en la presencia de Dios, y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su advenimiento y por su reino* (2 Tim. 4,1).

La antinomia que pudiera resultar del conflicto entre las dos series precedentes de textos se resuelve naturalmente en este otro: *Juzgará Dios los secretos de los hombres, según mi Evangelio, por Jesu-Cristo* (Rom. 2,16). Dios juzgará por medio de Jesu-Cristo, o, lo que es lo mismo, Jesu-Cristo hombre juzgará en nombre y con autoridad de Dios. Y este punto de vista conciliador es característico de la enseñanza de San Pablo, o, como él dice, conforme a su *Evangelio*, es decir, a la forma especial o personal que él daba, por razón de las circunstancias, a la predicación del único Evangelio. Merece notarse que esta idea paulina reaparece en el discurso del Apóstol a los miembros del Areópago de Atenas: *Dios, pues..., ahora intima a los hombres que todos en todo lugar se arrepientan, por cuanto ha señalado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, «por medio de un hombre» a quien ha destinado, poniendo al alcance de todos la fe con el hecho de haberle resucitado de entre los muertos* (Act. 17,30-31). Es éste uno de los numerosos indicios, no ya solamente de la veracidad histórica, sino de la escrupulosa fidelidad con que San Lucas reproduce los discursos de los apóstoles.

Sobre el conocimiento del que nos ha de juzgar dice el Apóstol que *discierne los sentimientos y pensamientos del corazón, y no hay criatura invisible en su presencia, antes todo está desnudo y descubierto a sus ojos, ante quien habremos de dar cuenta* (Hebr. 4,12-13; cf. 6,2).

A su potestad y función judicial, Cristo asociará a los santos, miembros de su Cuerpo Místico, a modo de jueces asesores, que con El juzgarán al mundo y a los ángeles prevaricadores. Dice el Apóstol: *¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo?... ¿No sabéis que a los ángeles juzgaremos?* (1 Cor. 6,2-3).

Proceso.—Este proceso consistirá en un rendir cuentas ante Dios de los propios actos. Dice San Pablo: *Todos compareceremos ante el tribunal de Dios... Así que cada cual de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios* (Rom. 14,10-12). Pero esta cuenta no será sino el reconocimiento forzoso de lo que Dios manifestará a los ojos de todo el mundo: *El Señor... sacará a luz los secretos de las tinieblas y pondrá en descubierto los designios de los corazones* (1 Cor. 4,5). Esta manifestación de los pensamientos más secretos es uno de los puntos en que especialmente insistía San Pablo: *Juzgará Dios los secretos de los hombres, según mi Evangelio* (Rom. 2,16).

Sentencia.—La sentencia, en que rematará el proceso, será justa e imparcial. Dios, dice el Apóstol, *dará a cada uno el pago conforme a sus obras: a los que con la perseverancia del bien obrar buscan gloria, honor e inmortalidad, vida eterna; mas a los amigos de porfía y que, rebeldes a la verdad, se rinden a la injusticia, ira e indignación. Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obra el mal, así judío, primeramente, como gentil; gloria, en cambio, honor y paz para todo el que obra el bien, así judío, primeramente, como gentil. Que no hay aceptación de personas para Dios* (Rom. 2,6-11). *Todos nosotros hemos de aparecer de manifiesto delante del tribunal de Cristo, para que reciba cada cual el pago de lo hecho viviendo en el cuerpo, en proporción a lo que obró, ya sea bueno, ya sea malo* (2 Cor. 5,10; cf. 1 Cor. 4,5). *Esto es demostración del justo juicio de Dios: de que vosotros seréis juzgados dignos del reino de Dios, por el cual tanto padecéis; si es que es justo a los ojos de Dios dar en retorno tribulación a los que os atribulan, y a vosotros los atribulados holgura juntamente con nosotros, en la revelación del Señor Jesús, cuando vendrá del cielo con los ángeles de su poder...* (2 Tes. 1,5-7).

IV. Infierno

Del infierno sólo pocas veces habla San Pablo, y aun entonces con expresiones genéricas, como las contenidas en los pasajes relativos al juicio universal. Análogas a éstas son estas otras: *¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No os forjéis*

ilusiones: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros... heredarán el reino de Dios (1 Cor. 6,9-10). *Porque sabed y entended que todo fornicario, o impuro, o codicioso, que equivale a idólatra, no tendrá parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios* (Ef. 5,5). El texto más expresivo se halla al principio de la segunda a los Tesalonicenses (1,7-10): Vendrá el Señor Jesús *desde el cielo con los ángeles de su poder en fuego llameante, y tomará venganza de los que no conocen a Dios y no dan oídos al Evangelio del Señor nuestro Jesús; los cuales pagarán la pena con perdición eterna ante la presencia del Señor y ante la gloria de su fuerza, cuando viniere, en aquel día, a ser glorificado en sus santos.* La eternidad de las penas infernales *(pagarán la pena con perdición eterna)* es el rasgo más importante de este pasaje. Por lo demás, no deja de ser instructiva esta parsimonia con que habla San Pablo de las penas del infierno; como para enseñarnos que, más que el temor, nos ha de apartar del pecado el amor de nuestro Señor Jesu-Cristo. Y aun el mismo temor de Dios, tantas veces recomendado por el Apóstol, más que de esclavos, temerosos del castigo, ha de ser de hijos, que temen desagradar al Padre celestial.

V. Purgatorio

El purgatorio no lo menciona explícitamente San Pablo. Con todo, en su primera a los Corintios, o lo menciona implícitamente o, por lo menos, establece los principios de los cuales se deduce la existencia del purgatorio o de las penas temporales en la otra vida. Escribe el Apóstol (1 Cor. 3,10-15):

10 *Según la gracia de Dios que fue dada,*
yo, cual sabio arquitecto, puse el fundamento,
y otro edifica sobre él.
Cada cual, empero, mire cómo edifica sobre él.
11 *Pues fundamento, nadie puede poner otro*
fuera del ya puesto, que es Jesu-Cristo.
12 *Mas si uno edifica sobre este fundamento,*
oro, plata, piedras preciosas,
madera, heno, paja,
13 *la obra de cada cual se pondrá en evidencia;*
porque el día lo descubrirá,
por cuanto en fuego se ha de revelar;
y la obra de cada uno, cuál sea,
el mismo fuego lo aquilatará.
14 *Si la obra de uno, que él sobreedificó, subsistiere,*
recibirá recompensa;
15 *si la obra de uno quedare abrasada,*
sufrirá detrimento;
él, sí, se salvará,
si bien así como a través del fuego.

Base de la argumentación teológica debe ser la exégesis literal del pasaje. Habla el Apóstol de la *edificación* de la Iglesia de Corinto, por él iniciada, y de la *sobreedificación*, continuada por otros obreros evangélicos. Bajo esta imagen arquitectónica quiere expresar la formación progresiva de la Iglesia desde el punto de vista de las creencias. Y respecto de esta formación doctrinal recomienda a los continuadores de su obra que sean tales sus enseñanzas, que puedan resistir victoriosamente la acción depuradora del fuego divino, que un día la ha de poner a prueba.

Esto supuesto, habla el Apóstol de dos géneros de predicadores y de doctrinas: de predicadores prudentes y de predicadores inconsiderados; de doctrinas genuinamente evangélicas, comparables al oro, a la plata y a los mármoles preciosos, y de doctrinas puramente humanas y baladíes, comparables a la madera, al heno y a la paja, materiales impropios para el edificio de eterna duración, que se trata de construir. Lo que de estos segundos predicadores y de sus doctrinas dice, es lo que interesa para nuestro objeto.

De ellos dos cosas afirma San Pablo: que su obra o construcción perecerá; que ellos mismos, aunque salvarán la vida, no será sin zozobras y quemaduras, como quien escapa *a través del fuego.* Bajo estas imágenes habla San Pablo de castigos escatológicos y temporales sufridos por faltas no graves. Conviene analizar estas afirmaciones del Apóstol.

Que presuponga faltas en esos inconsiderados predicadores, es evidente. Que estas faltas no sean graves y merecedoras de pena eterna, es también manifiesto, dado que ellos se salvarán. No es menos claro que semejantes faltas reciban su merecido castigo por medio del fuego. Es también evidente que estos castigos serán temporales o pasajeros. Por fin, estos castigos serán propiamente escatológicos; es decir, no serán castigos propios de esta vida terrena, sino castigos impuestos por Dios en *el día* del Señor, previo el juicio divino, que dará a cada una conforme a sus obras.

De estas afirmaciones de San Pablo se desprende una conclusión: luego después de esta vida terrena se dan castigos temporales impuestos por faltas no graves. Los castigos escatológicos de que habla el Apóstol no son, ciertamente, el purgatorio; pero de lo que él afirma, ¿no podemos nosotros colegir lógicamente la existencia del purgatorio?

El razonamiento de San Pablo se basa en dos principios. Primero: toda falta no expiada por la penitencia recibe su merecido castigo de parte de Dios: de penas eternas por las faltas graves, de penas temporales por las leves. Segundo: que si llega *el fin* sin que antes se hayan expiado o castigado las faltas, reciben entonces su correspondiente castigo. Y presupone además San Pablo el caso o el hecho de que sobrevenga *el fin,* sin que antes las faltas se hayan expiado o castigado. Él habla del *fin* de los siglos o de la parusía; pero aun antes de que llegue este fin último, existe para cada individuo otro *fin* de su vida terrena, que es la muerte. Al morir, pues, cada hombre, siempre que se dé el caso previsto por San Pablo, es decir, que el hombre no haya expiado sus faltas leves con la penitencia (sea voluntaria, sea impuesta por Dios), subsiste el principio

establecido por el Apóstol: que estas faltas han de recibir su merecido castigo después del *fin* de esta vida: castigo temporal y escatológico, en que consiste sustancialmente el dogma católico referente al purgatorio. Consiguientemente, de las afirmaciones de San Pablo se deduce lógicamente la existencia del purgatorio.

Pero si la legitimidad de esta argumentación es innegable, puede discutirse su tendencia dialéctica. ¿Es una demostración propiamente dicha o deductiva, en que de las premisas se deduzca una verdad nueva o distinta, sólo virtualmente en ellas contenida, o bien es una simple exposición o *explicitación* de una verdad implícitamente contenida en otra? La cuestión no carece de interés. En el caso de simple exposición o explicación, la existencia del purgatorio estaría revelada por Dios en las afirmaciones de San Pablo; en cambio, si se tratase de verdadera demostración deductiva, no todos los teólogos admitirían que esta verdad hubiera sido revelada por Dios en el texto que estudiamos. ¿Es, pues, verdadera demostración o bien simple exposición? Creemos que se trata de simple exposición. En efecto, nuestra argumentación no es un raciocinio basado en la paridad, en cuyo caso sería propiamente deducción. No decimos: se dan tales castigos escatológicos temporales por faltas leves no expiadas: luego se han de dar *a pari* las penas del purgatorio, por idénticos motivos. Al contrario, hemos puesto de relieve los dos principios en que estriban las declaraciones del Apóstol, principios en cuya amplitud universal están contenidas las penas del purgatorio, lo mismo que los castigos escatológicos mencionados por él; penas y castigos que no son sino casos particulares o aplicaciones de un mismo principio general. Y así concebida la argumentación, es ya una mera *explicitación* de lo implícito. Y en tal supuesto, la verdad del purgatorio es ya una verdad implícitamente afirmada por el hagiógrafo y por el Espíritu Santo. En consecuencia, aun cuando la verdad del purgatorio no estuviera afirmada en otros pasajes de la Escritura y en los testimonios de la tradición, bastaba este solo texto de San Pablo para poder afirmar que la existencia del purgatorio es verdad revelada por Dios y objeto de la fe.

Tres veces menciona San Pablo el fuego: *el día [del Señor]... en fuego se ha de revelar* (v.13); *el mismo fuego lo aquilatará* (ibid.); *así como a través del fuego* (v.15). En el tercer caso, *fuego* es un mero término de comparación; en el segundo, expresión metafórica del juicio final; en el primero, o bien el mismo juicio divino, o más probablemente la conflagración que acompañará el *día del Señor*. No habla, por tanto, San Pablo del *fuego* del purgatorio. Tampoco puede colegirse lógicamente la existencia de este fuego de las afirmaciones de San Pablo, ni por vía de deducción o paridad ni por vía de aplicación de algún principio general establecido o presupuesto. No puede, con todo, negarse que esta insistente mención del fuego es un indicio vehementísimo de que también el purgatorio es una purificación por medio del fuego.

VI. Gloria o bienaventuranza celeste

Sobre la gloria celeste existen algunos textos de San Pablo sumamente interesantes para resolver los problemas teológicos referentes a la visión beatífica. Al lado de estos textos más científicos existen otros numerosísimos y variadísimos, más descriptivos, que interesa también recoger y cotejar, en razón de obtener una idea de conjunto, más amplia y viviente, de la bienaventuranza celeste, de su naturaleza y propiedades. Será bien comenzar por esto segundo.

1. Naturaleza y propiedades de la gloria celeste

Patria celeste.—El cielo es la ciudad de Dios y nuestra ciudad patria. Dice el Apóstol: *Os habéis llegado al monte Sión y a la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celeste..., a la festiva asamblea y a la Iglesia de los primogénitos inscritos en el censo de los cielos* (Heb. 12,22-23). *Pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos en busca de la venidera* (Heb. 13,14). *Porque nuestra ciudadanía en los cielos está* (Filp. 3,20). Y de Abrahán dice: *Aguardaba aquella ciudad asentada sobre los fundamentos, cuyo artífice y constructor es Dios* (Heb. 11,10). Y de los primeros patriarcas añade: *En la fe murieron todos éstos, sin ver realizadas las promesas, sólo de lejos viéndolas y saludándolas, y confesando que eran extraños y forasteros sobre la tierra. Pues los que tal dicen, dan bien a entender que andan en busca de una patria. Y si se refirieran a aquella que abandonaron, ocasión tuvieron de retornar: mas ahora suspiran por una mejor, esto es, celestial. Por lo cual Dios no se avergüenza de ellos ni tiene a menos ser apellidado Dios suyo; como que les había preparado una ciudad* (Heb. 11,13-16).

Reino de Dios y de Cristo.—Más frecuentemente aún habla el Apóstol del reino de Dios y de Cristo, en el cual los justos reinarán. *Los que reciben la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida* (Rom. 5,17). En cambio, *los que hacen semejantes obras [de la carne] no heredarán el reino de Dios* (Gál. 5, 21). *Porque... todo fornicario, o impuro, o codicioso... no tiene parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios* (Ef. 5,5). *Os conjurábamos a que caminaseis de una manera digna de Dios, que os llama a su reino y gloria* (1 Tes. 2,12). *Seréis juzgados dignos del reino de Dios, por el cual tanto padecéis* (2 Tes. 1,5). *Si constantemente sufrimos, también con El reinaremos* (2 Tim. 4,12). *El Señor... me salvará llevándome a su reino celeste* (2 Tim. 4,18).

Reposo.—En esta ciudad y reino celeste los justos hallarán el reposo. Escribe el Apóstol a los Hebreos: *Entramos en el reposo los que creímos* (4,3). *Queda, pues, reservado un reposo sabático al pueblo de Dios. Porque el que ha entrado en su reposo, también él descansa de sus trabajos, lo mismo que Dios de los suyos. Trabajemos, pues, por entrar en aquel reposo* (4,9-11; cf. 2 Tes. 1,7).

Gloria.—*A los que justificó, a éstos [Dios] también glorificó* (Rom. 8,30). *Eso momentáneo y ligero de nuestra tribulación nos produce con proporción incalculable siempre creciente un eterno caudal de gloria* (2 Cor. 4,17). *Dios... os llama a su reino y gloria* (1 Tes. 2,12; cf. 2 Tes. 2,14). *Todo lo sufro por los escogidos, para que también ellos alcancen la salud que se halla en Cristo Jesús con la gloria eterna* (2 Tim. 2,10). En los textos precedentes *gloria* parece tener el sentido, algo indeterminado, de elevación a participar de la *gloria* divina, que es como la expansión luminosa de su ser y de su vida. En el texto que sigue, parece tener el sentido más determinado de gozo: *Si [somos] hijos, también [somos] herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; si es que con El padecemos, para ser con él glorificados* (Rom. 8,17).

Vida.—Dios dará a los justos *vida eterna* (Rom. 2,7); los cuales *reinarán en la vida* (Rom. 5,17); *a fin de que, como reinó el pecado en la muerte, así también reine la gracia por la justicia para vida eterna* (Rom. 5,21). *Tenéis vuestro fruto en la santidad, y el remate la vida eterna. Porque el sueldo del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios vida eterna* (Rom. 6,22-23). *Quien siembra en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna* (Gál. 6,8). Cristo *murió por nosotros, para que, ya velemos, ya durmamos, junto con El vivamos* (1 Tes. 5,10). *Conquista la vida eterna, para la cual fuiste llamado* (1 Tim. 6,12; cf. 6,19). *Pues si con El morimos, también con El viviremos* (2 Tim. 2,11). *Para que, justificados por su gracia, seamos constituidos, conforme a la esperanza, herederos de la vida eterna* (Tit. 3,7).

Paz, luz, compañía de Cristo.—Refiriéndose a la retribución eterna, dice el Apóstol que habrá *paz para todo el que obra el bien* (Rom. 2,10; cf. 2 Tes. 3,16). A los Colosenses escribe: Haced *gracias al Padre, que os hizo capaces de compartir la herencia de los santos en la luz* (Col. 1,12). Es singularmente delicado lo que, hablando de la gloria celeste, escribe a los Tesalonicenses: *Y así siempre estaremos con el Señor* (1 Tes. 4,17).

Propiedades: Magnitud y eternidad.—*Entiendo que los padecimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria que se ha de manifestar en nosotros* (Rom. 8,18). *Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni a corazón de hombre se antojó, tal preparó Dios a los que le aman* (1 Cor. 2,9). *Porque eso momentáneo y ligero de nuestra tribulación nos produce con proporción incalculable siempre creciente un eterno caudal de gloria; y en esto no ponemos nosotros la mira en las cosas que se ven, sino en las que no se ven. Porque las que se ven son pasajeras; mas las que no se ven, eternas* (2 Cor. 4, 17-18). Al recordar la *vida eterna*, muchos de los textos anteriormente citados (Rom. 6,22-23; Gál. 6,8; 1 Tim. 6,12; Tit. 3,7) expresan la eternidad de la gloria celeste.

Gracia y justicia.—Fundamentalmente la gloria celeste es gracia de Dios. Dice el Apóstol: *La dádiva de Dios es vida eterna* (Rom. 6, 23). Es, con todo, también justa recompensa: *Reservada me está la corona de la justicia, con la cual me galardonará en aquel día el Señor, el justo juez; y no sólo a mí, sino también a todos los que amaron su advenimiento* (2 Tim. 4,8). Y, más generalmente, afirma y repite que *Dios dará a cada uno el pago conforme a sus obras* (Rom. 2,6; cf. 2 Cor. 11,15; Col. 3,25; 2 Tim. 4,14); *para que reciba cada cual el pago de lo hecho viviendo en el cuerpo, en proporción a lo que obró, ya sea bueno, ya sea malo* (2 Cor. 5,10). Afín al concepto de justa recompensa es el de premio o galardón, hermosamente expresado por el Apóstol: *Puestos los ojos en la meta, sigo corriendo hacia el premio de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús* (Filp. 3,14). Parecida es la imagen de la cosecha: *No os engañéis: de Dios nadie se burla. Pues lo que sembrare uno, eso mismo cosechará. Porque el que siembra en su propia carne, de la carne cosechará corrupción; y el que siembra en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna* (Gál. 6,7-8). Intermedio entre los de gracia y de justicia, o mixto de entrambos, es el concepto de *herencia*, que es el más frecuentemente reiterado por San Pablo. Sirvan de muestra unos ejemplos: *Si [somos] hijos, también [somos] herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo* (Rom. 8,17; cf. Gál. 4,7); *en el cual fuimos también constituidos herederos...; en el cual también vosotros... fuisteis marcados con el Santo Espíritu de la promesa, que es arras de nuestra herencia* (Ef. 1,11-14); *para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación, cuáles las riquezas de la gloria de su herencia en los santos* (Ef. 1,18). *¿Acaso no son todos ellos [los ángeles] espíritus ministrantes, enviados para servicio a favor de los que han de alcanzar la herencia de la salud?* (Heb. 1,14); *Y por esto es [Cristo] mediador de una nueva Alianza, a fin de que... reciban los que han sido llamados la promesa de la herencia eterna* (Heb. 9,5; cf. 1 Cor. 6,9-10; 15,50; Gál. 5,21; Ef. 5,5; Tit. 3,7; Heb. 6,12). Es interesante lo que escribe San Pablo a los Colosenses, combinando los dos conceptos de justicia y de herencia: *Cuanto hiciereis, hacedlo de corazón, como en obsequio del Señor, y no de hombres, sabiendo que recibiréis de Dios la debida recompensa de la herencia* (Col. 3,23-24).

2. *Visión beatífica*

Dado que en la visión beatífica consiste esencialmente (aunque no exclusivamente) la bienaventuranza de los justos en el cielo, interesa sobremanera lo que sobre ella enseña San Pablo. Dos son las principales afirmaciones del Apóstol: 1.ª, que los justos verán intuitivamente a Dios; 2.ª, que gozan ya de esta visión intuitiva antes de la resurrección de la carne o juicio universal.

Verdad de la visión intuitiva de Dios.—Tres veces menciona San Pablo esta visión de Dios. En su primera a los Corintios escribe: *Parcialmente conocemos, y parcialmente profetizamos: mas cuando viniere lo perfecto, lo parcial se desvanecerá... Porque ahora vemos por medio del espejo en enigma; mas entonces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré plenamente, al modo que*

yo mismo fui conocido (1 Cor. 13,9-12). El valor de este testimonio está en dos cosas: en lo explícito y categórico de la afirmación y en el sentido propio que el contexto impone a esta afirmación. Por una parte afirma expresamente que entonces veremos o conoceremos a Dios *cara a cara.* Por otra parte, esta expresión debe tomarse en su sentido natural y obvio. El contexto lo reclama. Habla el Apóstol del conocimiento actual de Dios que alcanzan no los filósofos, sino los fieles dotados de los altísimos carismas de profecía y de ciencia; y a este conocimiento, como parcial, imperfecto, infantil, contrapone el conocimiento de Dios en el cielo, que será total, perfecto, varonil. Más particularmente el conocimiento o visión *cara a cara* se contrapone a la visión por *espejo* (recuérdese lo imperfecto o rudimentario de los espejos antiguos de metal) y al conocimiento *en enigma.* Por fin, esta visión *cara a cara* se compara con el conocimiento que Dios tiene de nosotros, si no en la total comprensión, que no es posible, pero sí en su tendencia intuitiva.

Lo mismo afirma más brevemente en su segunda a los mismos Corintios: *Mientras estamos domiciliados en el cuerpo, andamos peregrinando lejos del Señor; como quiera que por fe caminamos, y no por vista* (2 Cor. 5,6-7). Dos conocimientos contrapone San Pablo: el de la fe y el de la *vista.* Del de la fe dice que es conocimiento en ausencia; el de la *vista* es, por tanto, visión de presencia, es decir, presencial o intuitiva.

A los Hebreos escribe: *Procurad con empeño la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios* (Heb. 12,14). Consiguientemente, los pacíficos y santos *verán a Dios.*

De esta triple afirmación resulta claro que, según San Pablo, los justos en el cielo *verán a Dios* con *vista* presencial o *cara a cara,* es decir, con visión intuitiva.

Hecho actual de la visión beatífica.—Sabido es que los judíos a las veces vinculaban la bienaventuranza o la vida eterna a la resurrección de la carne. Entonces surgía la cuestión: antes de la resurrección final, ¿cuál será la suerte de las almas? Mientras los cuerpos *duermen* en el sepulcro, ¿estarán también las almas sumidas en un sopor semejante, *sin pena ni gloria?* Sobre este estado intermedio entre la muerte y la resurrección de los justos, ¿qué dice San Pablo?

Dos veces afirma el Apóstol que después de la muerte individual y antes de la general resurrección las almas de los justos inician su vida bienaventurada con la visión de Dios. Interesa estudiar estos dos pasajes de sus Epístolas no sólo desde el punto de vista dogmático, sino también desde el punto de vista histórico, por cuanto puede darnos a conocer el pensamiento de San Pablo sobre la inminencia o proximidad de la parusía.

El primer pasaje, tomado de su segunda a los Corintios, demanda algunas explicaciones, no por su dificultad u oscuridad intrínseca, sino por las imágenes que envuelven el pensamiento, bastante ajenas o extrañas a nuestra mentalidad. Considera San Pablo el cuerpo como una morada en que habita el alma: morada ahora corruptible, después incorruptible y eterna. El tránsito o cambio de la corruptible en la incorruptible puede hacerse de dos maneras, según que sobrevenga estando el alma *desnuda,* es decir, despojada del cuerpo por la muerte, o estando *vestida,* esto es, viviendo aún en el cuerpo. Estas imágenes metafóricas *desnuda* y *vestida,* mientras se habla de *morada,* suponen en San Pablo una interferencia o fusión de imágenes, que conviene precisar. El cuerpo, como habitación del alma, era para él una *tienda* de campaña, que es decir una casa de tela. (Recuérdese que San Pablo era fabricante de estas telas para tiendas de campaña.) Por otra parte, el vestido de los antiguos distaba muchísimo menos de esas tiendas de tela que nuestros ajustados vestidos distan de nuestras casas. De ahí el paso espontáneo de la imagen de *tienda* a la imagen de *vestido.* Según esto, la glorificación de la carne, que ha comenzado siendo una espléndida tienda de campaña, se transforma insensiblemente en un vestido de gloria. Este vestido glorioso, que para los *desnudos,* esto es, los que hubieren muerto, será la resurrección de la carne, en cambio, para los *vestidos,* es decir, para los que se hallaren con vida al tiempo de la parusía, será una simple transformación o, como él mismo dice, un *sobrevestirse* de inmortalidad, por cuanto lo mortal quedará absorbido por la vida. En una palabra, habrá o resurrección tras la muerte o, sin muerte, transfiguración gloriosa. Por el natural horror del hombre a la muerte, San Pablo manifiesta su deseo de *sobrevestirse,* más bien que de *vestirse.* Pero sobre este simple deseo o veleidad prepondera en él otro deseo: el de llegar cuanto antes, sin muerte o con muerte, a la vida eterna, seguro de que, aun antes de la resurrección universal, será bienaventurado con la visión de Dios en el cielo. Previas estas declaraciones, seguiremos mejor el razonamiento, algo raro y complicado, de San Pablo.

Porque sabemos—dice—*que si nuestra casa terrena, en que vivimos como en tienda, se viniere abajo, edificio tenemos de Dios, casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Porque, estando en ella, gemimos, anhelando sobrevestirnos de nuestra eterna morada, — con tal de que fuéremos hallados vestidos, no desnudos. Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida... Osadamente, pues, confiados en todo tiempo, y sabiendo que, mientras estamos domiciliados en el cuerpo, andamos peregrinando lejos del Señor — como quiera que por fe caminamos, y no por vista, — confiamos, pues, y miramos con agrado más bien peregrinar lejos del cuerpo y estar domiciliados cabe el Señor. Por lo cual tomamos como punto de honra, ora estando domiciliados, ora peregrinando lejos, ser aceptos a El. Porque todos hemos de aparecer de manifiesto delante del tribunal de Cristo, para que reciba cada cual el pago de lo hecho viviendo en el cuerpo, en proporción a lo que obró, ya sea bueno, ya sea malo* (2 Cor. 5,1-10).

Retengamos la afirmación principal de San Pablo: *miramos con agrado más bien peregrinar lejos del cuerpo y estar domiciliados cabe el Señor*. Supone, pues, y declara que los que ahora *peregrinan lejos del cuerpo*, es decir, los justos después de la muerte y antes de la resurrección universal, están ya entre tanto *domiciliados cabe el Señor*. Y teniendo en cuenta lo que acaba de decir, que ahora, en esta vida mortal, *caminamos por fe, y no por vista*, es evidente que *estar domiciliados cabe el Señor* es lo mismo que llegar a su *vista*. Los justos, por tanto, ya desde ahora, después de su muerte, gozan de la bienaventuranza con la vista de Dios.

El otro pasaje, no menos interesante desde otro punto de vista, se halla en la Epístola a los Filipenses (1,21-24). Su división rítmica podrá ayudar a su mejor inteligencia. Escribe el Apóstol:

21 *Pues para mí el vivir es Cristo,*
y el morir ganancia.
22 *Que si el vivir en carne,*
esto para mí será rendir fruto con el trabajo;
y qué escogeré, no lo sé.
23 *Me siento apretado por ambos lados:*
teniendo el deseo de verme desatado y estar con Cristo,
pues es mucho más preferible,
24 *mas el quedarme en la carne*
es más necesario en atención a vosotros.

Se siente San Pablo atraído vehementemente por dos objetivos incompatibles: el morir y el vivir. Para su interés personal es preferible el morir; para su caridad y celo de Apóstol, el vivir. En el morir ve tres ventajas: que es una *ganancia* personal, que le *desata* de las amarras que le sujetan a la carne y que le permitirá, finalmente, *estar con Cristo*. En el vivir, en cambio, ve la inmensa ventaja de *trabajar con fruto* por el bien espiritual de los Filipenses, por cuyo amor, en definitiva, se resigna a vivir, y aun lo prefiere. En la triple ventaja del morir está contenida la bienaventuranza celeste inmediatamente después de la muerte. No es difícil demostrarlo:

Comienza San Pablo afirmando enfáticamente que para él *el vivir es Cristo*, es decir, que toda su vida espiritual y moral, que todo el goce de la vida, está para él cifrado en Cristo. Esto supuesto, si la muerte temporal suprimiese o suspendiese esta vida, ciertamente dejaría de ser una *ganancia*. Y si al *desatar* las amarras, que tenían sujeta la nave de su alma a esta tierra, en vez de permitirle bogar libremente en alta mar, le sumiese en el abismo del sueño y del olvido, no sería para él la muerte la ventaja apetecible que le atrae. Y, sobre todo, si el *estar con Cristo* no fuera gozar de su amable presencia y de su amorosa vista, preferible de mucho le sería continuar en esta vida terrestre, en que, al fin, su *vivir era Cristo*. En suma, desea morir, porque con la muerte logrará la presencia y la visión de Cristo. Supone, pues, San Pablo que los justos después de su muerte y antes de la general resurrección gozan ya la bienaventuranza celeste y la visión de Dios.

Comparado este segundo texto con el precedente, es, bajo distintos conceptos, más indeterminado y más preciso. Es más indeterminado, por cuanto no expresa explícitamente, como el primero, la *vista* o visión de Dios, sino, más generalmente, la bienaventurada compañía de Cristo. En cambio, es más preciso, por cuanto, descartada ya toda incertidumbre sobre la probabilidad de un próximo retorno de Cristo a este mundo, no toma en consideración sino la bienaventuranza esencial del alma anteriormente a la parusía y resurrección universal. De este modo ambos textos recíprocamente se ilustran y completan. Y enseñan la verdad que más tarde había de definir Benedicto XII (Denz. 530; cf. 464).

CAPITULO II

Parusía y resurrección universal

Además de los llamados comúnmente *novísimos*, la muerte, el juicio (particular y universal), el infierno (el purgatorio) y la gloria, pertenecen a la Escatología dos hechos trascendentales: la *parusía*, o segunda venida de Cristo, y la resurrección universal de los hombres, que forman como el marco histórico del juicio universal. Sobre uno y otro hecho nos ha transmitido San Pablo numerosos y variados rasgos, que interesa al teólogo, y aun a los fieles generalmente, recoger y harmonizar.

I. La parusía

Lo que acerca del segundo advenimiento de Cristo enseña el Apóstol puede reducirse a tres capítulos principales: 1.º, los *pródromos* o antecedentes históricos de la *parusía*, que son: por una parte, la manifestación del anticristo, precedida y preparada por una apostasía general, y, por otra, la conversión final de los judíos en masa; 2.º, el hecho mismo de la parusía, sus caracteres y circunstancias; 3.º, dos problemas singularmente delicados o espinosos: sobre la creencia que pudo tener San Pablo respecto del tiempo de la parusía y sobre la cabida que dentro del sistema escatológico paulino puede hallar el *reino de los mil años* o milenarismo.

1. Pródromos de la parusía

Apostasía general.—La aparición del anticristo será precedida por una general apostasía de los hombres, que será el ambiente favorable y necesario para que *el hombre del pecado* pueda actuar eficazmente y desplegar sus maléficas actividades. Sobre esta apostasía escribe San Pablo a los Tesalonicenses: *Os rogamos, hermanos, por lo que atañe al advenimiento de nuestro Señor Jesu-Cristo y a nuestra reunión con El, que no os dejéis tan pronto impresionar, abandonando vuestro sentir, ni os alarméis, ni por espíritu, ni por dicho, ni por carta, como si fuese de nosotros, como que sea inminente el*

día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera; porque si primero no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado..., cuyo advenimiento será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentos y prodigios de mentira y en toda suerte de seducción de iniquidad en daño de los que perecen, en pago de no haber abierto su corazón al amor de la verdad para ser salvos. Y por esto envíales Dios eficiencia de seducción, para que den fe a la mentira, a fin de que sean juzgados todos aquellos que no dieron fe a la verdad, antes se complacieron en la iniquidad (2 Tes. 2,1-12). Dos fases parece señalar el Apóstol en esta apostasía: una inicial, previa a la seducción del anticristo; otra consumada, efecto de sus propagandas impías.

Parece anunciar también esta final apostasía un pasaje de la segunda a Timoteo. Escribe el Apóstol a su discípulo: *Has de saber esto, que en los postreros días se presentarán tiempos difíciles. Porque serán los hombres amadores de sí mismos, amigos del dinero, fanfarrones, soberbios, difamadores, desobedientes a sus padres, ingratos, irreligiosos, desamorados, desleales, calumniadores, incontinentes, despiadados, enemigos de todo lo bueno, traidores, temerarios, infatuados, amigos del placer más que amigos de Dios; que tendrán cierta compostura de piedad, mas que habrán renegado de su verdad y eficacia. A éstos también rehúyelos. Porque de ésos son los que se cuelan por las casas y se llevan cautivas a mujercillas cargadas de pecados, traídas y llevadas de toda suerte de concupiscencias, que siempre están aprendiendo y nunca pueden llegar al pleno conocimiento de la verdad. De la manera que Yannés y Mambrés se opusieron a Moisés, así también ésos se oponen a la verdad, hombres corrompidos en su mente, descalificados en materia de fe. Mas no lograrán nuevos avances, puesto que su demencia se hará patente a todos, como también la de aquéllos lo fue* (2 Tim. 3,1-9). ¿Este desbordamiento de errores e inmoralidades, anunciado por San Pablo, es verdaderamente escatológico? Si lo es, resulta una descripción de la apostasía anunciada a los Tesalonicenses. Que lo sea, parece indicarlo la frase inicial *en los postreros días*, que suele tener sentido escatológico. Parece, con todo, significar lo contrario el consejo que poco después da San Pablo a Timoteo: *a éstos también rehúyelos* (v.5). La conciliación más natural de esta antinomia, aplicable a otros muchos casos semejantes, es que la apostasía anunciada, si llegará a su colmo *en los postreros días*, tendrá, no obstante, sus precedentes en el curso de la historia humana.

Parecidos a este último pasaje son otros dos de las Epístolas al mismo Timoteo (1 Tim. 4,1-4; 2 Tim. 4,3-4). Ambos, con todo, carecen de indicación que los caracterice como escatológicos. El primero comienza: *Mas el Espíritu dice abiertamente que «en tiempos posteriores» apostatarán algunos de la fe* (1 Tim. 4,1). Más vago es aún el segundo: *Vendrá tiempo cuando no soportarán la sana doctrina* (2 Tim. 4,3). Podría, sin embargo, decirse, al revés que del pasaje antes reproducido, que la apostasía predicha por San Pablo, aunque propiamente histórica, alcanzará su consumación escatológica.

Manifestación del anticristo.—La declaración de San Pablo sobre la aparición del anticristo es para nosotros poco menos que enigmática, por la sencilla razón de que se remite a una previa declaración oral, que desconocemos en absoluto. He aquí sus palabras: *Que nadie os engañe de ninguna manera. Porque si primero no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el que hace frente y se levanta contra todo el que se llama Dios o es objeto de culto, hasta llegar a invadir el santuario de Dios y poner en él su trono, ostentándose a sí mismo como quien es Dios...* Aquí corta San Pablo bruscamente la frase. Gramaticalmente, la apódosis de este período mutilado parece ser, en consonancia con los versículos precedentes (1-2), *no tendrá lugar el advenimiento del Señor.* Prosigue el Apóstol, refiriéndose a lo que anteriormente les había dicho de palabra, y ellos debían de recordar: *¿No recordáis que, estando todavía con vosotros, os decía yo esto?* Lo que a continuación añade es para nosotros lo más oscuro: *Y ahora ya sabéis* LO *que le detiene, con el objeto de que no se manifieste sino a su tiempo. Porque el misterio de la iniquidad está ya en acción; sólo falta que* EL *que lo detiene ahora desaparezca de en medio.* Y concluye: *Y entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con el esplendor de su advenimiento; este impío, cuyo advenimiento será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentos y prodigios de mentira, y en toda seducción de iniquidad en daño de los que perecen...* (2 Tes. 2,3-10).

Conviene distinguir en esta declaración de San Pablo lo que es suficientemente claro y lo que es más o menos problemático o enigmático.

Primeramente, resultan claros, aun ahora para nosotros, algunos puntos sobremanera interesantes. Es claro el advenimiento y manifestación del anticristo, su perversidad satánica, su irreligiosidad y ateísmo, su enorme fuerza de seducción, su acción diabólica. Es también claro que este *misterio de iniquidad* actúa y cunde ya de presente, pero que culminará en el anticristo, que será como la concreción de todas las fuerzas del mal. No es menos claro que su exterminio será radical y fulminante, y facilísimo de parte de Cristo, que lo *destruirá con el soplo de su boca.* Por fin, tampoco es dudoso que el advenimiento del anticristo precederá inmediatamente al advenimiento de Cristo.

¿Podemos dar también como cosa segura la personalidad del anticristo? ¿Será una persona o una colectividad? Las declaraciones de San Pablo deciden resueltamente en el sentido de la personalidad. Tal es, en efecto, el sentido obvio de sus expresiones, repetidas y variadas: *el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el impío.* Y no hay razón alguna seria que nos obligue a abandonar este sentido obvio. Al contrario, existen razones positivas y eficaces que nos

mueven a mantenerlo. Por una parte, distingue bien San Pablo entre el seductor, el anticristo, y los seducidos, que serán la masa. Por otra parte, contrastan estas expresiones personales con la expresión impersonal *el misterio de la iniquidad*, que precede y prepara la aparición del anticristo. Naturalmente, esta personalidad del anticristo no impide que a su alrededor y a sus órdenes actúen otros muchos, que formarán colectividad; pero semejante colectividad tendrá un jefe, a quien todos acatarán y que será propiamente el anticristo.

En cambio, son oscuros y casi indescifrables otros puntos.

Por de pronto, desconocemos en absoluto el tiempo de la manifestación del anticristo. Lo que dice el Apóstol, que *el misterio de la iniquidad está ya en acción,* acaba de desorientarnos. Hace ya veinte siglos que está actuando, o comenzó a actuar, este misterio de la iniquidad, y no ha aparecido todavía en tanto tiempo el anticristo. Si consideramos en el curso de la historia el desenvolvimiento de las fuerzas del mal, notaremos fácilmente un constante vaivén de avances y retrocesos, que nos aconsejan cautela y reserva para no aventurar predicciones sobre la mayor o menor proximidad del fin del mundo, que siempre hasta ahora han sido desmentidas por los hechos. ¿Quién nos asegurará que tal o cual avance del mal sea ya el definitivo, es decir, la general apostasía, precursora inmediata de la aparición del anticristo?

No es menos enigmático el misterioso obstáculo que, frenando los avances del mal, impide la aparición del anticristo. Insinúa San Pablo, si sus expresiones no son casuales, que semejante obstáculo es a la vez *real* («*lo* que le detiene») y *personal* («*el* que lo detiene»). Pero ¿qué es, o quién es, este obstáculo? ¿Y cómo actúa en su obra de frenar *el misterio de la iniquidad?* La opinión general de los antiguos intérpretes, de que este obstáculo era el Imperio romano, real a la vez y personal, respondía bien a los datos suministrados por San Pablo; y aun hoy, desaparecido el Imperio romano, puede mantenerse, si, más atentos al espíritu que a la letra, más a lo formal que a lo material, sustituimos el hecho concreto y pasajero de aquel Imperio por el principio mismo de autoridad, sobre todo si está informado por el espíritu cristiano. Otros, atendiendo a la grande intervención que la divina Providencia tiene asignada a los ángeles en el curso de los acontecimientos humanos, se inclinan a creer que el obstáculo señalado por San Pablo es la potencia angélica presidida por el arcángel San Miguel. También este obstáculo, real y personal a la vez, responde a los datos fundamentales suministrados por el Apóstol, fuera de que tiene firme apoyo en la realidad. No son, con todo, irreductibles ambas opiniones. Si se admite, como no puede menos de admitirse, que los ángeles intervienen inspirando, encauzando, favoreciendo la actuación de la autoridad, y que semejante acción combinada, angélica y humana, es realmente un obstáculo insuperable para la aparición del anticristo, ya da lo mismo decir que el obstáculo sea el principio de autoridad (coadyuvado por la potencia angélica) o que sea la potencia angélica (utilizando o manejando la actuación de la autoridad). Mas, sea de esto lo que fuere, parece cierto que el modo como este obstáculo, humano o angélico, actúa en razón de retrasar la manifestación del anticristo, no es directo, aplazando su aparición personal, sino más bien indirecto, impidiendo se cree el ambiente necesario para su manifestación y actuación. Cuando, retirado el obstáculo, la apostasía humana haya llegado a su colmo, del seno de la humanidad apóstata saldrá *el hombre del pecado.* Y Satanás, suelto y con las manos libres, no se dormirá. A su infernal conjuro, del mar revuelto de la humanidad prevaricadora saldrá la bestia.

Conversión final de los judíos.—Escribe el Apóstol a los Romanos (11,25-32):

25 *Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio,*
—para que no seáis prudentes a vuestros ojos—,
que el endurecimiento ha sobrevenido parcialmente a Israel,
hasta que la totalidad de las naciones haya entrado;
26 *y así todo Israel será salvo, según está escrito:*
Vendrá de Sión el Libertador,
apartará de Jacob las impiedades (Is. 59,20).
27 *Y ésta será con ellos la alianza de parte mía,*
cuando hubiere quitado sus pecados (Jer. 31,31-34).
28 *Cuanto al Evangelio, son enemigos por vosotros;*
cuanto a la elección, amados por los padres;
29 *que sin arrepentimiento son los dones y la vocación de Dios,*
30 *Pues como vosotros fuisteis un tiempo rebeldes a Dios,*
mas ahora alcanzasteis misericordia
con ocasión de su rebeldía,
31 *así también ellos fueron ahora rebeldes*
con ocasión de la misericordia hecha a vosotros,
para que también ellos ahora alcancen misericordia.
32 *Porque encerró Dios a todos igualmente en la rebeldía,*
para usar con todos ellos de misericordia.

Más veladamente repite San Pablo el mismo vaticinio escribiendo a los Corintios. Dando una interpretación alegórica al hecho de que Moisés cubría su rostro con un velo cuando venía de hablar con Dios, pero que se lo quitaba cuando otra vez se volvía al Señor, dice: *Mas se embotaron las inteligencias de los judíos. Porque hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento permanece el mismo velo, sin descorrerse, por cuanto sólo en Cristo desaparece. Mas hasta hoy, siempre que es leído Moisés, un velo está puesto sobre el corazón de ellos. «Mas cuando se vuelva al Señor, es quitado el velo»* (2 Cor. 3,14-16). Esta última expresión, que en el Exodo (34,34) se dice de Moisés cuando se volvía al Señor para hablar con El, aplícala San Pablo a los judíos cuando por la fe se vuelvan al Señor.

Consta, pues, por las declaraciones del Apóstol, la conversión final de los judíos como pueblo o en masa. Pero las circunstancias de esta conversión quedan envueltas en el velo del misterio. ¿Qué

conexión tendrá con la apostasía general y la manifestación del anticristo? Una expresión suelta de San Pablo tal vez podría ser un rayo de luz. En el pasaje citado a los Romanos (11,25) parece afirmar que *el endurecimiento* de Israel durará *hasta que la totalidad de las naciones haya entrado en la Iglesia.* Sabemos por San Mateo (24,14) y por San Marcos (13,10) que cuando fuere *predicado el Evangelio en todo el orbe, entonces vendrá el fin.* Y San Lucas añade que *Jerusalén será hollada por las naciones hasta que los tiempos de las naciones se cumplan* o lleguen a su término (21,24). Pero ¿a la predicación universal del Evangelio seguirá inmediatamente el fin? ¿Entre lo uno y lo otro, el intervalo será corto o será largo? Y esta predicación universal, ¿qué conexión cronológica tendrá con la general apostasía? Misterios sobre misterios, que no nos permiten conjeturar siquiera que la general conversión de los judíos sea una reacción o correctivo providencial del resfriamiento de tantos cristianos procedentes de la gentilidad. Más vale confesar la propia ignorancia que perderse en fantasías descabelladas.

2. *Carácter y circunstancias de la parusía*

El hecho.—El hecho del segundo advenimiento de Cristo lo menciona frecuentemente San Pablo con variedad de expresiones. Dice que el Señor *vendrá* (1 Cor. 4,5; 11,26; 2 Tes. 1,10), que *descenderá del cielo* (1 Tes. 4,16), de donde le *aguardamos* (Filp. 3,20), que *se manifestará* (Col. 3,4), que *aparecerá* o será visto (Heb. 9,28).

Expresiones características.—Esta venida del Señor desígnala San Pablo con cuatro expresiones características, que son como otros tantos términos técnicos: 1.ª, *parusía* o presencia (o presentación); 2.ª, *epifanía* o manifestación; 3.ª, *apocalipsis* o revelación; 4.ª, *día del Señor.*

Parusía.—Emplea el término de *parusía siete* veces: una en la primera a los Corintios (15,23), cuatro en la primera a los Tesalonicenses (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), dos en la segunda a los Tesalonicenses (2,1; 2,8).

Epifanía.—Al término *epifanía* sólo recurre *cinco* veces, y siempre en las Epístolas pastorales (1 Tim. 6,14; 2 Tim. 1,10; 4,1; 4,8; Tit. 2,13). En la segunda a los Tesalonicenses ocurre la expresión compuesta o combinada *epifanía de la parusía* (2,8).

Apocalipsis.—La expresión *apocalipsis del Señor Jesús* se halla *dos* veces: en la primera a los Corintios (1,7) y en la segunda a los Tesalonicenses (1,7). Se habla también de la apocalipsis o revelación *del justo juicio de Dios* (Rom. 2,5) y *de los hijos de Dios* (Rom. 8,19).

Día del Señor.—Pero el término más frecuente, y especialmente técnico, es el de *día del Señor,* que presenta gran variedad de formas. Lo más ordinario es llamarse *día del Señor* (1 Cor. 1,8; 5,5; 2 Cor. 1,14; 1 Tes. 5,2; 2 Tes. 2,2), o bien *día de (Jesu-)Cristo* (Filp. 1,6; 1,10; 2,16). Se denomina también *día de la ira* (Rom. 2,5), o *día del juicio* (Rom. 2,16), o *día del rescate* (Ef. 4,30), o simplemente *aquel día* (2 Tes. 1,10; 2 Tim. 1,12; 1,18; 4,8), o más brevemente el *día* por antonomasia (1 Cor. 3,13; 1 Tes. 5,4; Hebr. 10,25).

Circunstancias.—Algunos rasgos descriptivos de la *parusía* se hallan esparcidos en las Epístolas de San Pablo. Convendrá recogerlos y aquilatar su valor real o significado metafórico.

La gloria del advenimiento la describe San Pablo, hablando de *la revelación o apocalipsis del Señor Jesús desde el cielo con los ángeles de su poder en fuego llameante, y de la gloria de su fuerza, cuando viniere, en aquel día, a ser glorificado en sus santos y mostrarse admirable en todos los que creyeron* (2 Tes. 1,7-10). A este aparato externo de la *parusía* pertenece también lo que, con palabras de Ageo (2,6-7), escribe a los Hebreos: *Una vez más yo sacudiré, no solamente la tierra, sino también el cielo* (Hebr. 12,26). Contribuirá también al esplendor de la *parusía* el recibimiento que harán al Señor los justos resucitados y los supervivientes glorificados, que serán *arrebatados sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor* (1 Tes. 4,17). El *cielo,* como punto de partida del advenimiento, se menciona también en la Epístola a los Filipenses (3,20) y en la primera a los Tesalonicenses (4,16).

Lo súbito e imprevisto de esta venida lo declara San Pablo con la comparación tradicional del ladrón nocturno. Escribe a los Tesalonicenses: *Vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor, como ladrón de la noche, así vendrá* (1 Tes. 5,2). Y cambiando la imagen del ladrón en otra, tradicional también, la de los dolores de parto, prosigue: *Así que digan: «Paz y seguridad», entonces de improviso se les echa encima el exterminio, como los dolores del parto a la que se halla encinta, y no escaparán* (5,3). Y volviendo a la primera imagen, concluye: *Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que este día, como ladrón, os sorprenda* (5,4).

El fuego, mencionado en la Epístola a los Tesalonicenses, se menciona también en la primera a los Corintios: *La obra de cada cual se pondrá en evidencia, porque el día* [*del Señor*] *lo descubrirá, por cuanto en fuego se ha de revelar; y la obra de cada uno, cuál sea, el mismo fuego lo aquilatará... Si la obra de uno quedare abrasada, sufrirá detrimento: él, sí, se salvará, si bien así como a través del fuego* (1 Cor. 3,13-15). También en la segunda carta de San Pedro se menciona la conflagración del último día (2 Pedr. 3,7). Pero esta conflagración, ¿debe entenderse en sentido propio o bien en sentido puramente metafórico? Esta pregunta se merece esotra contrapregunta: contra el sentido propio y verdadero, ¿qué dificultad seria puede alegarse o se ha alegado? La interpretación puramente metafórica, ¿no nacerá de cierto criterio minimista? Si sería algo infantil insistir tanto en la verdad y propiedad de la conflagración, que se considerase como dogma de fe, tal vez no lo sería menos

el considerar como única interpretación científica la metafórica. *In medio virtus.*

Recuerda también San Pablo la voz del arcángel y el son de la trompeta. Escribe a los Tesalonicenses: *El mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel, y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo* (1 Tes. 4,16). A los Corintios escribe: *En un instante... al son de la trompeta,—pues sonará la trompeta, y los muertos resucitarán...* (1 Cor. 15,22). El mismo divino Maestro, en su Apocalipsis sinóptica, dijo también: *Enviará [el Hijo del hombre] sus ángeles con trompeta grande, y congregarán sus elegidos* (Mt. 24, 31). Recurre el mismo problema de antes: ¿se ha de entender la trompeta en sentido real o en sentido metafórico? Aquí hay a favor del sentido metafórico una razón que en el caso del fuego no existía. Siendo los ángeles seres espirituales, no dice con ellos una trompeta material. Tal vez, con todo, distinguiendo entre el instrumento metálico y el sonido propio de trompeta, habrá que decir que el instrumento debe entenderse en sentido metafórico, pero que el sonido producido no sería otro el que suele dar la trompeta. De sobra conocen los ángeles las leyes de la acústica, para producir, sin necesidad de instrumento metálico, el sonido propio de la trompeta.

3. *Dos problemas relacionados con la parusía*

Sentir de San Pablo sobre la proximidad de la parusía.—Para resolver con garantía de acierto este problema delicado, el único camino es la aplicación de los principios y normas generales de la hermenéutica. Por una parte, hay que atender al conjunto de sus declaraciones sobre esta materia. Sería un procedimiento equivocado atenerse a algunas declaraciones solamente, haciendo caso omiso de las demás. Por otra parte, las declaraciones claras y precisas son las que han de servir de punto de partida para la acertada interpretación de las oscuras o ambiguas, y no al contrario. En conformidad con este criterio, recogeremos primero las afirmaciones categóricas del Apóstol, y luego a su luz trataremos de interpretar otras más imprecisas.

Por de pronto, San Pablo nunca afirma la proximidad de la parusía. Lo único que afirma es su ignorancia sobre este punto. Escribe a los Tesalonicenses: *Por lo que toca a los tiempos y a las circunstancias, hermanos, no tenéis necesidad de que se os escriba. Pues vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor, como ladrón por la noche, así vendrá* (1 Tes. 5,1-2).

Más aún, afirma positivamente que el día del Señor no era inminente. Escribe a los Tesalonicenses, que andaban alborotados con la expectación ansiosa del último día: *Os rogamos, hermanos, por lo que atañe al advenimiento de nuestro Señor Jesu-Cristo y a nuestra reunión con El, que no os dejéis tan pronto impresionar, abandonando vuestro sentir, ni os alarméis, ni por espíritu, ni por dicho, ni por carta, cual si fuese de nosotros, como que esté inminente el día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera; porque si primero no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado...*, no vendrá el día del Señor (2 Tes. 2,1-3). Largo lo fiaba a los Tesalonicenses. Y más largo aún a los Romanos, cuando les anunciaba la conversión final de los judíos, que no ocurrirá *hasta que la totalidad de las naciones haya entrado* en la Iglesia (Rom. 11, 25). Siglos habían de pasar antes de que se pudieran realizar estos acontecimientos.

Entre las expresiones que parecen significar lo contrario, las más difíciles son las que se leen en la primera a los Tesalonicenses, donde dice el Apóstol: *No queremos que estéis en la ignorancia, hermanos, acerca de los que duermen [el sueño de la muerte], a fin de que no os entristezcáis, como esos otros que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que durmieron por Jesús los llevará consigo. Porque esto os afirmamos conforme a la palabra del Señor, que nosotros, los vivos, los supervivientes hasta el advenimiento del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron. Porque el mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel, y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero; luego nosotros, los vivos, los supervivientes, juntamente con ellos seremos arrebatados sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor. Y así siempre estaremos con el Señor. Así que consolaos mutuamente con estas palabras* (1 Tes. 4,13-18). Antes de ensayar la interpretación científica de las expresiones comprometedoras *nosotros, los vivos, los supervivientes,* conviene examinar el pensamiento o la tendencia fundamental del pasaje. Los Tesalonicenses, por creer inminente la *parusía,* se lamentaban de la triste suerte de los fieles ya difuntos, privados de ver por sus ojos la gloriosa manifestación del Señor. Tenían, por tanto, una falsa imaginación y una pena infundada. De la falsa imaginación nada les dice ahora San Pablo para desengañarles—algo, y aun mucho, les dirá en su segunda carta (2 Tes. 2,1-7)—; lo que se propone es quitarles la pena infundada que les acongojaba. En razón de ello les advierte que la suerte de los fieles ya difuntos, lejos de ser desventajosa, será más aventajada, por cuanto, aun antes de que los *supervivientes* sean glorificados, ellos resucitarán primero gloriosamente. Si en vez de esto les hubiera dicho no ser inminente la *parusía,* más bien hubiera acrecentado su pena, como que también a ellos les tocaría la triste suerte de los ya difuntos. Esto supuesto, examinemos lo que pueden significar las expresiones comprometedoras. Para que con ellas quiera significar San Pablo que él se cuenta en el número de los que, sin haber muerto, puedan presenciar la parusía, se requieren tres condiciones, las tres complexivamente necesarias: 1.ª, que esas expresiones sean manifestación normal de su pensamiento, o, lo que es lo mismo, que él las diga en nombre propio; 2.ª, que la doble aposición *los vivos, los supervivientes,* sea de perfecta identidad; 3.ª, que San Pablo no hable *en figura,* es decir, que su palabra sea absoluta y no hipotética. Cualquiera de estas tres condiciones que falle, falla por el mis-

mo caso el sentido comprometedor de las expresiones. ¿Fallan, alguna de ellas a lo menos?

Primeramente, una de las *travesuras* o *malicias* literarias propias de San Pablo era apoderarse de ciertas expresiones ajenas, más o menos indiscretas, y, apropiándoselas, refregarlas y repetirlas, no sin sus puntas de bondadosa ironía. Se pueden citar muchas de estas expresiones usadas *maliciosamente* (cf., por ejemplo, 1 Cor. 6,12-14; 10,23; 2 Cor. 11,5; 12,11; Gál. 2,2; 2,6; 2,9...). Tal era, probablemente—por lo menos, tal *pudo* ser, lo cual basta para el objeto presente—, aquella ingenua frasecilla con que los buenos Tesalonicenses se contraponían a los fieles ya difuntos: *nosotros, los vivos, los supervivientes*. Si se admite esta interpretación de la frase *difícil*, que creemos la más conforme con el ingenio y estilo característico de San Pablo, desaparece toda dificultad y toda probabilidad de que el Apóstol se cuente seriamente en el número de los *supervivientes* que presenciarán la *parusía* del Señor. Sencillamente, esas expresiones representarían el sentir de los Tesalonicenses, que las habían *inventado*, pero no el de San Pablo, que se las refregaba casi satíricamente.

En segundo lugar, aun dando de barato que semejantes expresiones representen el pensamiento de San Pablo, no es tan fácil e indiscutible que la *doble* aposición (intencionalmente doblada) *los vivos, los supervivientes*, sea de pura identidad o simplemente explicativa. ¿Qué falta hacía para la explicación el doblarla y luego repetirla? ¿No resulta mucho más natural entenderla como aposición correctiva? En este sentido, diría San Pablo: «Nosotros, quiero decir, no precisamente nosotros personalmente, sino los que entonces se hallaren vivos, más claro, los supervivientes de entonces...» Y admitida esta obvia interpretación, ya San Pablo no sólo no se cuenta entre los *supervivientes* de aquel día, sino que implícitamente se excluye de su número.

Por fin, suponiendo que San Pablo no solamente hable en nombre propio, sino que además la doble aposición a *nosotros* sea puramente explicativa, todavía, para poder afirmar que el Apóstol se contaba realmente en el número de los *supervivientes*, tendría que probarse que, al decir esto, hablaba *sin figura* (cf. 1 Cor. 4,6). ¿No es legítima y corriente la *comunicación* oratoria, por la cual el orador dice en primera persona lo que a él personalmente no le atañe? ¿Cómo se demostrará ser improbable que San Pablo, trasladándose con la imaginación al tiempo de la *parusía*, hable en primera persona de los *supervivientes* cual si fuese uno de ellos? De hecho, poco después dice: [*Cristo*] *murió por nosotros, para que, ya velemos, ya durmamos, vivamos juntamente con El* (1 Tes. 5,10). Nadie dirá que San Pablo se cuente simultáneamente entre los que velan y entre los que duerman, es decir, entre los muertos y entre los *supervivientes*. Hay en esta frase una *comunicación* o un sentido hipotético, que puede igualmente suponerse en la frase discutida. Y entonces caen por tierra todas las afirmaciones de que San Pablo creía inminente la *parusía*.

Nada prueba, por tanto, esa frase *difícil*, ni, menos, es capaz de contrarrestar la fuerza de las declaraciones contrarias, antes referidas. Menos probarán, por consiguiente, otras expresiones *difíciles*, que no es necesario traer a discusión. *Ab uno disce omnes*. Un punto, bastante delicado, conviene dilucidar para concluir esta materia. Se trata de calificar la ortodoxia de ciertas opiniones de algunos intérpretes católicos, después de la respuesta de la Comisión Bíblica de 18 de junio de 1915 (Denz. 2179-2181). Algunos católicos han sostenido la opinión de que San Pablo, si propiamente no enseñó la inminencia de la parusía, pudo personalmente creerla inminente y manifestar a los fieles este sentir suyo personal. La Comisión Bíblica declara no ser permitido al exegeta católico «asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos *sensus exprimere*, quibus error vel deceptio subesse possit» (Denz. 2179). ¿Va dirigida esta declaración contra la opinión de los católicos antes mencionados? Así parece, y así lo creemos; y en consecuencia, si antes hubiéramos tenido semejante opinión, nos creeríamos obligados a deponerla. Pero no es justo juzgar por sí a los demás. Sabido es que las *censuras* teológicas, como los preceptos *odiosos*, son de estricta interpretación. Y sabida es también la caritativa moderación con que los buenos teólogos *censuran* las sentencias opuestas. ¿A quién no habrán llamado la atención las inverosímiles consideraciones, tal vez excesivas, que se guardan con las osadías de Durando? Esto supuesto, la expresión de la Comisión Bíblica «humanos *sensus*» puede, en absoluto, tener doble sentido: puede significar *sentir* (=juzgar, creer) o bien *sentimiento* (=afecto). Por consiguiente, si, apoyándose en esta distinción, afirmase alguno que los apóstoles, sin creer en firme la inminencia de la *parusía*, abrigasen respecto de ella ciertos sentimientos personales, que ellos manifestasen a los fieles, no sería tan evidente y seguro que fuera comprendido en la proscripción de la Comisión Bíblica. No queremos decir que juzguemos aceptable semejante interpretación—la juzgamos totalmente infundada—; pero no nos creeríamos con suficiente derecho para *censurar* o condenar semejante opinión. Que es cosa muy diferente. De todos modos, esa interpretación laxa no puede apoyarse en las expresiones, antes discutidas, de la primera a los Tesalonicenses, en que San Pablo habla, no expresando sentimientos personales, sino enseñando apostólicamente *in verbo Domini*, conforme a la palabra del Señor (1 Tes. 4,15).

El milenarismo a la luz de la Escatología paulina.—Recientemente propagandas inconsideradas han motivado dos decretos, casi idénticos, del Santo Oficio proscribiendo el milenarismo. A 11 de julio de 1941 declaraba: «Systema millenarismi, *etsi* mitigati, docentis scilicet *secundum revelationem catholicam* Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, *corporaliter* in hanc terram regnandi causa esse ven-

turum, tuto doceri non posse». El 21 de julio de 1944 se reiteraba la misma declaración con ligeras variantes: se suprimían la partícula *etsi* y la cláusula *secundum revelationem catholicam*, y se cambiaba el adverbio *corporaliter* en *visibiliter*. Queda, por tanto, nuevamente, y terminantemente, prohibida la doctrina que enseña que Cristo haya de venir corporal o visiblemente a este mundo con el objeto de reinar, previa o no previa la resurrección de muchos justos. Sobre semejante doctrina, ¿enseña algo San Pablo? ¿Puede a lo menos colegirse algo de sus enseñanzas escatológicas? Es lo que interesa averiguar.

Por de pronto, San Pablo no dice una palabra sobre el *reino de los mil años*. Dada la amplitud y complejidad de la Escatología paulina, este silencio es harto significativo. Si fuera una realidad, y tan importante como pretenden los milenaristas, este reinado de Cristo sobre la tierra antes del juicio universal, no se concibe que San Pablo lo ignorase o que no le diese cabida en su sistema escatológico, tan comprensivo y variado. Si entre los múltiples aspectos y elementos de su Escatología no menciona semejante reinado, señal es que no entraba en su sistema ni formaba parte de la revelación.

Fuera de este argumento relativo, sería fácil proponer una amplia demostración, que comprendiese los diferentes elementos de la Escatología paulina. Mas, siendo puramente negativo el resultado de la demostración o investigación, bastará para nuestro objeto una demostración más compendiosa y sencilla. Que será doble. Una más general o sintética. Otra más particular o exegética.

Resumiendo lo dicho anteriormente, resulta que el segundo advenimiento de Cristo se expresa con estas cuatro denominaciones: *día del Señor, parusía, epifanía, apocalipsis;* con las cuales se relacionan la *resurrección* (o gloriosa transformación) de los justos, el exterminio del *anticristo* y el *juicio universal*. Ahora bien, tomando como base la primera denominación: *día del Señor*, es fácil probar la conexión histórica y la coincidencia cronológica que con ella tienen las otras denominaciones y los otros tres elementos mencionados. Como ya anteriormente hemos reproducido los principales pasajes escatológicos de San Pablo, bastarán ahora breves indicaciones.

En 1 Cor 1,7-8, el *día del Señor coincide* con la revelación o *apocalipsis* de Jesu-Cristo, que será el acto *final* de la historia humana en este mundo.

En 1 Cor. 3,13-14, el *día del Señor* es el *juicio final*.

En 2 Cor. 1,14, en el *día del Señor* se dará a cada uno lo que se merece.

En Filp. 1,6 y 1,10 se presenta el mismo *día* como algo final y definitivo; y en 2,16, como día de la retribución.

Mucho más significativo es el amplio pasaje de la primera a los Tesalonicenses 4,13-18; 5,1-11. En él se identifica el *día del Señor* con la *parusía*; con la *resurrección* de los justos o su gloriosa transformación y con el *juicio universal* y castigo de los impíos.

No es menos significativo el pasaje de la segunda a los Tesalonicenses 1,5-10, en que el *día del Señor* coincide con la revelación o *apocalipsis* del Señor y con el *juicio universal*.

Más rico en coincidencias es el otro pasaje de la misma Epístola, 2,1-11, en que el *día del Señor* coincide con la *parusía*, con la manifestación y exterminio del *anticristo*, con la *epifanía* y con el *juicio universal*.

Omitiendo otros pasajes análogos, en la segunda a Timoteo 4,1-8, el *día del Señor* coincide con su *epifanía* y con el *juicio universal*.

La conclusión de todas estas y otras coincidencias se impone. Para San Pablo, *día del Señor, parusía, epifanía, apocalipsis, exterminio del anticristo, resurrección final* y *juicio universal* forman un bloque inseparable, es decir, una serie de actos que se desarrollan rápidamente y forman un todo. Y hay que notar que San Pablo no habla de *un* día del Señor o de *una* parusía, sino *del* día, de *aquel* día, singular, único, determinado, como también habla de *la* parusía...

Esto supuesto, la venida de Cristo a este mundo antes del juicio universal implica una parusía, epifanía o apocalipsis, que ni es la mencionada por San Pablo ni puede ser distinta de ella. No es la de San Pablo, que coincide con el juicio universal. No es distinta de ella, pues entonces la de San Pablo dejaría ya de ser *la* parusía singular, para convertirse en *una* parusía.

Para corroborar esta unicidad de la *parusía* o venida del Señor podrían aducirse numerosos testimonios. Sirvan de muestra estos pocos. Escribe el Apóstol a los Corintios: *No os hagáis antes de tiempo jueces de nada, hasta que venga el Señor...* (1 Cor. 4,5) para juzgar. No hay venida intermedia. Más claro es aún lo que escribe a los Hebreos: *Cristo se sentó a la diestra de Dios, aguardando, por lo demás, a que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies* (Hebr. 10,12-13). Y, como numerando las venidas del Señor, dice taxativamente: *Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez para tomar sobre sí los pecados de la muchedumbre, «por segunda vez», sin [que haya de expiarse] pecado, se manifestará a los que le esperan para su salud* (Hebr. 9,28). Es, por tanto, exacta y conforme con la declaración del Apóstol la expresión corriente de «*segundo* advenimiento», que para los milenaristas habría de trocarse en la de «*tercer* advenimiento» de Cristo.

La hipótesis de una previa resurrección de muchos justos, ya se admita, ya se descarte, hace más imposible esa venida de Cristo al mundo para reinar antes del juicio universal. Admitir una previa resurrección de muchos justos es contrario a la declaración de San Pablo, que no conoce otra más que la vinculada a la parusía final, seguida inmediatamente de la bienaventuranza eterna. Descartar esa previa resurrección es fingir, contra la declaración de San Pablo, una parusía desvinculada de la resurrección de los justos. En otras palabras, San Pablo no conoce resurrección de justos desvinculada de

la parusía de que él habla, ni conoce tampoco parusía desvinculada de la resurrección de los justos.

Además, hace constar San Pablo, hasta tres veces, que para la parusía final descenderá el *Señor desde el cielo.* Si ya antes de esta parusía ha bajado a reinar en este mundo, ¿se subirá otra vez al cielo para poder volver a bajar de él? Fantasías sobre fantasías.

Una cosa conviene notar. Entre las dos formas de milenarismo *mitigado,* la más *mitigada* y anodina es la que descarta la previa resurrección de muchos justos. Semejante milenarismo, más que *escatológico,* debería denominarse simplemente *histórico.* Pero semejante mileranismo, si parece menos comprometedor, tiene, en cambio, contra sí una enorme desventaja respecto del menos mitigado, que se basa en la previa resurrección de muchos justos. Esta desventaja es la falta de apoyo documental. Mientras el milenarismo resurreccionista puede alegar en su favor, aunque desfigurándolos, algunos textos de la Escritura, el antirresurreccionista, por el contrario, carece de base documental. Prescindiendo, pues, de ese milenarismo medroso, contra el otro milenarismo clásico o resurreccionista militan dos razones sugeridas por San Pablo en su primera a los Corintios.

La primera razón es la unicidad o *simultaneidad* de la resurrección universal, que *coincidirá con la parusía.* Dice el Apóstol: *Como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados. Cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo; después, los de Cristo, en su advenimiento* (1 Cor. 15,22-23). Quiere precisamente San Pablo declarar el orden o sucesión en la resurrección. Dentro de este orden hay dos como etapas. A la primera pertenecen las primicias, es decir, Cristo (y también su bendita Madre). A la segunda, la que, siguiendo la metáfora, podemos llamar cosecha general, formada por todos los que son de Cristo, es decir, por todos los justos. Y esta resurrección de los que son de Cristo será *en su parusía.* De estas afirmaciones del Apóstol se desprenden dos consecuencias. Primera: que anteriormente a la parusía no habrá resurrección de un grupo numeroso de justos, que es la base del milenarismo resurreccionista. Segunda: que dentro de la parusía, que se presenta como un acto desarrollado rápidamente, no es posible introducir un espacio o intervalo de mil años, comprendidos entre la primera resurrección de los justos (¿todos?) y la resurrección universal. Esta segunda hipótesis tiene dos graves inconvenientes: que extiende desmesuradamente el tiempo de la parusía, contra la mente de San Pablo, y que establece, no dos etapas u órdenes en la resurrección, sino tres, contra la declaración del mismo Apóstol. No hay, pues, milenarismo resurreccionista.

La segunda razón es que con la resurrección de los justos no se iniciará, como suponen los milenaristas, el reinado de Cristo, sino que entonces precisamente en cierto modo terminará. Escribe San Pablo: *Luego,* después de la resurrección de los justos, vendrá *el fin;* que será *cuando hará entrega de su reino a Dios Padre,* lo cual se verificará *cuando habrá destruido todo principado y toda potestad y fuerza.* Y nótese lo que a continuación añade: *Porque es menester que El reine, hasta que haya rendido a todos sus enemigos debajo de sus pies. El último enemigo que será destruido será la muerte... Y cuando todas las cosas le hubieren sido sometidas, entonces también el mismo Hijo se someterá al que le sometió todas las cosas: para que sea Dios todas las cosas en todos* (1 Cor. 15,24-28). Para la mejor inteligencia de este texto conviene recordar lo que el mismo Apóstol escribe a los Hebreos: *Habiendo ofrecido por los pecados un solo sacrificio de eficacia eterna, sentóse a la diestra de Dios, aguardando, por lo demás, a que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies* (Hebr. 10,12-13). Según esto, Cristo hombre reina y reinará desde el cielo, sentado a la diestra de Dios Padre, y este reinado de conquista continuará hasta que, vencido el último enemigo, la muerte, con la resurrección de los justos, haga entrega de su reino militante al Padre, para inaugurar en unidad con El su reinado de paz eternamente bienaventurada. Tal es el doble reinado de Cristo, reconocido por San Pablo: el reinado militante, anterior a toda resurrección de justos, y el reinado pacífico y eterno, posterior a ella. El *reino de los mil años,* fingido por los milenaristas, ni es el militante, ni es el eterno, ni puede ser tampoco un tercer reinado, ni interpuesto entre ambos, ni coincidente con ninguno de los dos. Nótese, sobre todo, la doble concepción, diametralmente opuesta, de los milenaristas y de San Pablo. Para ellos, el reinado de Cristo sobre la tierra, el único que, según ellos, satisface a las profecías mesiánicas, sigue a la resurrección de los justos (o de muchos de ellos, ¿y por qué no todos?); para San Pablo, en cambio, el reinado de Cristo, realmente ejercido sobre la tierra, si bien desde el cielo, termina con la resurrección de (todos) los justos.

Observaremos, finalmente, que estas declaraciones de San Pablo merecen especialmente nuestra atención, por cuanto, a diferencia de las del Apocalipsis, por ejemplo, no andan envueltas en grandiosas imágenes metafóricas, sino que son expresiones propias y naturales, que deben tomarse en su sentido obvio y a la letra. Si en el Apocalipsis *la resurrección primera* (20,5) debe entenderse en sentido espiritual o metafórico, lo mismo que *la muerte segunda* (20,6; 20,14; 21,8), si no queremos suprimir la eternidad de las penas del infierno, en San Pablo, por el contrario, la resurrección de los justos es verdadera resurrección corporal o resurrección de la carne. Y para él esta resurrección, simultánea y universal, es, no el principio, sino más bien el remate de su reinado militante. Dentro de esta concepción no caben, ni tienen sentido, ni una resurrección parcial (inmotivada) de unos justos privilegiados (no se sabe por qué), ni un *reino visible o corporal de mil años* de Cristo en la tierra. San Pablo no era milenarista. Ni tampoco San Juan.

II. La resurrección universal

Cuanto enseña San Pablo sobre la resurrección de la carne puede reducirse a cuatro puntos principales: 1.º, el hecho de la resurrección; 2.º, sus causas; 3.º, las propiedades o dotes del cuerpo glorificado; 4.º, la identidad numérica del cuerpo resucitado.

1. *El hecho de la resurrección*

San Pablo menciona con notable frecuencia el hecho de la resurrección de los muertos. Como antiguo fariseo, adversario nato de los saduceos, que la negaban, y como Apóstol de los gentiles, que se burlaban de ella (Act. 23,6; 24,15; 24,24; 17,18; 17,32), no es extraño que la recordase tantas veces. Los textos que a continuación citaremos, que no son todos, darán alguna idea de esta frecuencia.

Conocemos también por los textos anteriormente citados (1 Cor. 15,52; 1 Tes. 4,16-17) las descripciones, sobrias, que de la resurrección hace el Apóstol. Y sabemos igualmente que, como equivalente de la resurrección de los muertos, afirma la gloriosa transfiguración de los vivos (1 Cor. 15,50-52; 1 Tes. 4,15-17; 2 Cor. 5,1-4). También el orden de la resurrección lo conocemos ya: resucitarán los muertos *cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo; después, los de Cristo, en su advenimiento* (1 Cor. 15,23). Dos cosas referentes al hecho de la resurrección nos enseña además el Apóstol. Primera: su necesidad: *Porque es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad, y que esto mortal se revista de inmortalidad* (1 Cor. 15,53). Segunda: la repercusión que la resurrección de los hijos de Dios tendrá en la misma creación insensible. Dice el Apóstol a los Romanos: *La expectación ansiosa de la creación suspira por la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sometida a la vanidad, no de grado, sino en atención al que la sometió, con la esperanza de que también la creación misma será libertada de la servidumbre de la corrupción pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera lanza un gemido común y anda toda con dolores de parto hasta el momento presente* (Rom. 8,19-22).

2. *Causas de la resurrección*

Conexión con la resurrección de Cristo.—Es verdaderamente notable la insistencia y énfasis con que San Pablo afirma la íntima conexión de nuestra resurrección con la de Cristo. Escribe a los Corintios: *Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Ya que, si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vana es, consiguientemente, nuestra predicación, vana también vuestra fe; y somos hallados, además, falsos testigos de Dios, pues testificamos contra Dios que resucitó a Cristo; a quien no resucitó, si es verdad que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado...* (1 Cor. 15,12-16).

Causa de esta conexión.—La causa de esta conexión, tan reciamente afirmada por San Pablo, se halla en el principio de solidaridad, base y clave de toda la obra de la reparación humana. Dice el Apóstol: *Mas ahora Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que ya descansan. Pues ya que por un hombre vino la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos. Pues como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados* (1 Cor. 15,20-22). La misma antítesis entre el principio de la muerte y el principio de la vida se insinúa en la Epístola a los Romanos: *Como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte,* igualmente por un solo hombre entró en el mundo la justicia, y por la justicia la resurrección y la vida (Rom. 5,12).

En la reparación humana señala San Pablo dos momentos principales: la muerte del Redentor y su resurrección, una y otra presididas igualmente por el principio de solidaridad, que es comunión de muerte y comunión de resurrección. Y la comunión de muerte es principio y medida de la comunión de resurrección. Dice el Apóstol: *Si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con El* (Rom. 6,8). *Porque si entroncamos* o fuimos hechos una cosa *con El, por lo que es simulacro de su muerte,* es decir, por el bautismo, *mas también lo seremos por lo que lo es de su resurrección* (Rom. 6,5). *Pues si a una con El morimos, también a una con El viviremos* (2 Tim. 2,11). Más íntimo y personal es lo que escribe a sus queridos Filipenses: *Aun todas las cosas estimo ser un perjuicio..., en razón de ser hallado en El..., a fin de conocerle a El y el poder de su resurrección y la comunicación de sus padecimientos; configurándome conforme a su muerte, por si llego a alcanzar la resurrección de entre los muertos* (Filp. 3,8-11).

Es tan estrecha esta comunión de vida y resurrección de los redimidos con el Redentor, de los miembros con la Cabeza, que San Pablo llega a considerar como ya realizada nuestra resurrección por el mero hecho de haber Cristo resucitado. Escribiendo a los Efesios, después de ponderar *la sobrepujante grandeza del poder de Dios para con nosotros los creyentes, según la energía de la potencia de su fuerza, que desplegó en Cristo resucitándole de entre los muertos* (1,19-20)—el poder para con *nosotros,* resucitando a *Cristo,* a quien *dio como cabeza supereminente sobre la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo* (1,22-23)—, añade: *Dios, rico como es en misericordia, por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos «convivificó» con Cristo..., y «conresucitó y conentronizó» en los cielos en Cristo Jesús* (2,4-6). Era menester traducir con palabras insólitas las no menos insólitas expresiones originales, únicas que podían expresar el atrevido pensamiento del Apóstol. Tal es la solidaridad o comunión de vida de los hombres con Cristo, en virtud de la cual Cristo debe ser consi-

derado y apellidado, en frase del mismo Apóstol, *primogénito de entre los muertos* (Col. 1,18); frase que luego hizo suya San Juan en el Apocalipsis (1,5).

Agente de la resurrección.—Ordinariamente atribuye San Pablo la resurrección, como a su causa eficiente, a Dios, y por apropiación a Dios Padre. Escribe a los Corintios: *Dios, como resucitó al Señor, también a nosotros nos resucitará* (1 Cor. 6,14). *Gracias a Dios que nos da la victoria [sobre la muerte] por mediación de nuestro Señor Jesu-Cristo* (1 Cor. 15,57). *El que resucitó al Señor Jesús, también a nosotros con Jesús nos resucitará* (2 Cor. 4,14; cf. 1,9). Y a los Tesalonicenses: *Si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que durmieron por Jesús los llevará consigo* (1 Tes. 4,14). Escribiendo a los Romanos se introduce, en cierta manera como energía inmediata, la virtud del Espíritu Santo: *Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que habita en vosotros* (Rom. 8,11). La expresión *por su Espíritu,* como versión de la variante más probable *per Spiritum,* significa por *medio* (o *por la acción)* del Espíritu. Conforme a la variante rival, menos probable *propter Spiritum,* significaría *en atención al Espíritu.* Por fin, también a Jesu-Cristo presenta San Pablo como agente de la resurrección, cuando escribe a los Filipenses: *Nuestra ciudadanía en los cielos está, desde donde también aguardamos un Salvador, el Señor Jesu-Cristo, el cual transfigurará nuestro cuerpo de bajeza, hecho al talle del cuerpo de su gloria, según su poderosa acción, capaz aun de subyugar a sí todas las cosas* (Filp. 3,20-21).

En este último texto aparece Cristo no sólo como agente, sino también como causa ejemplar de nuestra resurrección. La misma ejemplaridad se expresa, con mayor relieve todavía, en este otro texto a los Corintios, que por su movimiento rítmico y el tono de las expresiones parece fragmento de algún himno primitivo (1 Cor. 15,47-49):

El primer hombre, de la tierra, terrestre;
el segundo hombre, del cielo [celeste].
Cual el terrestre, también los terrestres;
y cual el celeste, también los celestes.
Y como hemos llevado la imagen del terrestre,
llevaremos también la imagen del celeste.

En virtud de esta conformidad de los justos resucitados con Cristo resucitado, el que es *primogénito de entre los muertos* (Col. 1, 18) podrá ser *primogénito entre numerosos hermanos,* a quienes Dios *predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo* (Rom. 8,29).

3. *Dotes del cuerpo glorificado*

Sobre las dotes o propiedades de los cuerpos glorificados, tan diferentes de los cuerpos en su estado de mortalidad, tres puntos declara San Pablo: 1.º, la posibilidad de estas dotes preternaturales; 2.º, la naturaleza de estas dotes, que él reduce a cuatro principales; 3.º, la raíz de donde proceden.

Posibilidad de las dotes preternaturales.—Comienza San Pablo proponiéndose el problema de la posibilidad: *Mas dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Y con qué linaje de cuerpo se presentan?* (1 Cor. 15,35). Como quien dice: ¿qué puede ser eso de un cuerpo resucitado, que no sea ese cuerpo grosero que conocemos? ¿No será pura fantasía eso de un cuerpo diferente del que ahora llevamos? Dos respuestas da el Apóstol a la doble pregunta: la primera asegura la posibilidad del hecho de la resurrección; la segunda se refiere a la diferencia de los cuerpos resucitados. Sobre la posibilidad del hecho dice: *Necio, lo que tú siembras no cobra vida si primero no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de ser, sino un simple grano, pongo por caso, de trigo o de alguna de las otras semillas. Y Dios le da un cuerpo como quiso, y a cada una de las semillas su propio cuerpo* (1 Cor. 15,36-38). Quiere decir: la muerte, lejos de ser un obstáculo, es una condición previa de la resurrección gloriosa. Con las últimas palabras ha preparado ya San Pablo lo que a continuación dice sobre la posibilidad de un cuerpo glorificado, diferente del actual.

Posibilidad de cuerpos más nobles.—Nota agudamente San Pablo las enormes diferencias existentes entre los cuerpos mismos que conocemos, para hacer comprensible la existencia de cuerpos diferentes y más nobles aún que los conocidos. *No toda carne*—dice—*es una misma carne, sino que una es la carne de los hombres, otra la carne de las bestias, otra la carne de las aves y otra la carne de los peces.* Siendo posible tanta variedad, ¿será imposible la existencia de otra carne diferente de todas éstas? *Hay también*—añade—*cuerpos celestes y cuerpos terrestres; y una es la gloria (o claridad radiante) de los celestes, y otra la de los terrestres.* Y dentro de los mismos cuerpos celestes, *una es la gloria del sol, otra la gloria de la luna y otra la gloria de los astros.* Más aún, a los mismos astros se extiende esta diferencia. *Porque un astro se aventaja a otro en gloria.* Por donde concluye: *Así será también la resurrección de los muertos* (1 Cor. 15,39-42). Que es decir: tantas variedades y diferencias entre los cuerpos de esta creación visible nos certifica de la posibilidad de otras muchas diferencias que no conocemos. Es, por tanto, muy comprensible la posibilidad de cuerpos glorificados totalmente diferentes de esos cuerpos mortales y corruptibles. ¿Quién tiene derecho a señalar límites a la divina omnipotencia?

Enumeración de las dotes gloriosas.—Probada la posibilidad de la resurrección y de los cuerpos glorificados, enumera San Pablo las excelsas propiedades que tanto los diferenciarán de esos cuerpos

mortales. Con ritmo poético, no acostumbrado en él, declara las cuatro dotes de los cuerpos gloriosos (1 Cor. 15,42-44):

> *Siémbrase en corrupción, surge en incorruptibilidad;*
> *siémbrase en vileza, surge en gloria;*
> *siémbrase en debilidad, surge en vigor;*
> *siémbrase cuerpo animal, surge cuerpo espiritual.*

La *incorruptibilidad* es la impasibilidad e inmortalidad, contrapuesta a la *corrupción* del cuerpo actual, sujeto a los padecimientos, a la muerte y a la descomposición. La *gloria* es el esplendor radiante de la belleza, contrapuesto a la *vileza,* bajeza, ignominia y fealdad. El *vigor* es la energía en la acción y la agilidad en los movimientos, contrapuesta a la *debilidad,* flaqueza, impotencia, inercia y torpeza. La *espiritualidad* es la delicadeza o sutileza, la diafanidad etérea, contrapuesta a la *animalidad* o grosería. En suma, a la putrefacción, a la miseria, a la impotencia, a la grosería de un cuerpo animal y de un cadáver en putrefacción sucederá la inmortalidad, la hermosura, la fuerza, la delicadeza de un cuerpo espiritual.

Estas cuatro dotes no son cuatro propiedades independientes o paralelas, sino que existe entre ellas íntima conexión y subordinación. La principal y fundamental es la espiritualidad o sutileza, a la cual siguen las otras tres propiedades: una, en cierto modo, negativa, la incorruptibilidad; y otras dos positivas: la claridad y la energía. Este orden o subordinación de las cuatro dotes gloriosas insinúalo Santo Tomás en su comentario sobre este pasaje. Dice el Angélico Doctor: «Vemos que del alma cuatro cosas provienen al cuerpo, y tanto más perfectamente cuanto más vigorosa es el alma. Primeramente le da el *ser;* por tanto, cuando alcanzare el alma lo sumo de la perfección, le dará un *ser espiritual.* Lo segundo, presérvalo de la corrupción...; luego, cuando fuere perfectísima, conservará el cuerpo enteramente *impasible.* Lo tercero, le da hermosura y *claridad...;* y cuando llegue a la suma perfección, tornará el cuerpo *luminoso* y refulgente. Lo cuarto, le da movimiento, y tanto más expedito cuanto el vigor del alma fuere más potente sobre el cuerpo; y por esto, cuando estuviere ya en lo último de su perfección, dará al cuerpo *agilidad*». En suma, el cuerpo se espiritualizará, y, en virtud de esta espiritualización, quedará dentro de sí radicalmente inmunizado contra todo mal o desgaste, y hacia fuera irradiará luz de belleza y adquirirá inusitada energía y agilidad.

Raíz de las dotes gloriosas.—Según Santo Tomás, la impasibilidad, la claridad y la agilidad radican en la espiritualidad; pero esta espiritualidad, ¿dónde radica? San Pablo nos lo enseñará.

Ha dicho que *siémbrase cuerpo animal, surge cuerpo espiritual.* Pero ¿no es contradictoria esa expresión de *cuerpo espiritual?* ¿No son antitéticos e irreductibles *cuerpo* y *espíritu?* Lejos de retirar o atenuar esta expresión, al parecer contradictoria, la ratifica enérgicamente. Porque prosigue: *Si hay cuerpo animal, le hay también espiritual. Así también está escrito: «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente»; el último, Adán, espíritu vivificante* (Gén. 2,7). El Génesis sólo habla de Adán, de quien dice que *fue hecho alma viviente,* esto es, ser corpóreo animado de un principio vital; San Pablo, guiado por el contraste, completa el paralelismo, diciendo que Cristo fue hecho *espíritu vivificante.* La doble diferencia que va del *alma,* principio vital de orden inferior, al *espíritu,* principio de orden superior y divino; y la que va de *viviente,* que vive meramente para sí, a *vivificante,* que transfunde a otros su vida, esa misma va del primer Adán al último Adán, Cristo. Pues bien, el cuerpo que proviene del primer Adán por la generación natural es *cuerpo animal,* mientras que el vivificado por el segundo Adán por la regeneración y la resurrección es *cuerpo espiritual.* Existe, pues, un *cuerpo espiritual.* El *cuerpo espiritual* por excelencia es el de Cristo resucitado, que, penetrado y como absorbido por el espíritu, quedó, en cuanto cabe, exento de las condiciones de la materia: y rebosando vida y espíritu, se hizo para los demás hombres *espíritu vivificante,* los cuales, por imitación y participación de la espiritualidad vivificadora de Cristo, revisten *cuerpo espiritual.*

Podemos ahondar algo más. Para entender de raíz esta espiritualidad hay que entender qué es *espíritu* en la mente de San Pablo y en qué se distingue del *alma.*

Sustancialmente, espíritu y alma son en el hombre una misma realidad, aunque considerada desde dos puntos de vista muy distintos. Es alma en cuanto informa el cuerpo conforme a sus exigencias y propiedades naturales; es espíritu, ya en cuanto por su inteligencia y libre albedrío se levanta sobre las condiciones de la materia, ya principalmente en cuanto recibe en sí el influjo, la moción, las propiedades del Espíritu divino. El alma, divinamente así espiritualizada, adquiere sobre la materia que informa un dominio, una acción, que no poseía por sus fuerzas naturales; con lo cual depura, levanta, afina, aquilata, espiritualiza la misma materia. El alma, en general, tiene poco dominio sobre el cuerpo. ¡Qué diferencia, sin embargo, de dominio a dominio! ¿Qué tiene que ver el dominio que sobre su cuerpo tiene el alma del león, del águila, del hombre, sobre todo, al dominio limitadísimo que ejerce sobre su cuerpo el alma de uno de esos animales imperfectos, bajos, groseros? Pues inmensamente mayor diferencia que la que existe entre el alma más dominadora de su cuerpo y la más esclava de él, mediará entre el alma que informará el cuerpo glorificado y la que naturalmente tiene más subyugado su cuerpo. Con este influjo prepotente del espíritu, el cuerpo glorioso quedará sustraído a las leyes más deprimentes de la materia y emulará las excelsas propiedades de los espíritus.

Con razón puede exclamar el Apóstol con Isaías: *Sumióse la muerte en la victoria* (Is. 25,8). La muerte, el último enemigo exterminado, será absorbida, sumergida, devorada por la gloria de la

resurrección. Y, extasiado por esta victoria de la vida sobre la muerte, canta con Oseas (13,14):

¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria?
¿Dónde, ¡oh muerte!, tu aguijón?

4. *Identidad del cuerpo resucitado*

El quisquilloso problema sobre la identidad numérica o individual del cuerpo resucitado con el cuerpo que murió, sólo fundamentalmente puede resolverse con textos de San Pablo. Nadie esperará razonablemente que el Apóstol en sus afirmaciones tenga en cuenta o prevenga las sutilezas escolásticas o las precisiones fisiológicas. Pero sus categóricas afirmaciones sobre la identidad del cuerpo resucitado deberán ser respetadas y tomadas como punto de partida para ulteriores disquisiciones, que, si han de ser de precisión, no pueden ser de negación.

Diferencia cualitativa no es lo mismo que distinción numérica. La diferencia cualitativa ya hemos visto cómo la encarece el Apóstol al recalcar las dotes maravillosas del cuerpo resucitado; la distinción numérica, en cambio, la excluye radicalmente. El cuerpo glorificado será diferente, pero no distinto.

Comencemos por sus declaraciones más genéricas o indeterminadas. Afirma frecuentemente que «los *muertos* resucitarán». No dice que las almas se revestirán nuevamente de cuerpos; semejante expresión no indicaría identidad numérica entre el cuerpo mortal o terreno y el cuerpo glorioso o celeste; pero al decir que «los *muertos* resucitarán», significa que los mismos cuerpos que destruyó la muerte serán de nuevo vivificados, lo cual ya indica identidad numérica del cuerpo de ambos estados. Afirma también que la muerte será destruida (1 Cor. 15,26) y vencida (1 Cor. 15,54-57). Si las almas tomasen otros cuerpos que no fueran los mismos en los cuales la muerte había clavado su aguijón, no sería completa la destrucción y derrota de la muerte: algo, y aun mucho, de su obra quedaría sin reparar.

Mucho más significativas son otras expresiones, que hablan del *cuerpo* resucitado. Dice el Apóstol que Dios *vivificará nuestros cuerpos mortales* (Rom. 8,11). Donde se habla de cuerpos que sean *nuestros* antecedentemente a la resurrección; que sean *mortales*, es decir, que hayan muerto precedentemente; y que sean *vivificados*, esto es, que *recobren* la vida perdida. Ahora bien, fallarían estas tres condiciones si en la resurrección el alma glorificada tomase o informase otra materia distinta, como es manifiesto. Semejante materia no sería *nuestro* cuerpo anterior; no sería el cuerpo *mortal* que antes habíamos tenido; no *recobraría* propiamente la vida perdida, sino que por primera vez recibiría la vida de nuestra alma. Las sutilezas con que se pretende probar que se verificarían estas condiciones aun en la hipótesis de que el alma glorificada informe cualquiera materia, son contrarias a la letra y más aún a la mente de San Pablo. En esta hipótesis, además, carecería de sentido lo que el

Apóstol desea a los Tesalonicenses: que no sólo su espíritu y su alma, sino también su *cuerpo se conserve irreprensiblemente para el advenimiento de nuestro Señor Jesu-Cristo* (1 Tes. 5,23). Mal se *conservaría* el *cuerpo* si fuera otra la materia informada por el alma glorificada. Y lo que dice a los Romanos, que *gemimos dentro de nosotros mismos suspirando... por el rescate de nuestro cuerpo* (Rom. 8,23), ahora esclavizado a la muerte, sería una frase sin sentido en esa misma hipótesis laxa. *Nuestro* cuerpo, el mismo que ahora es esclavo de la muerte, es el que con la resurrección ha de ser *rescatado* de su dominio tiránico. La sustitución de materia no puede ser *rescate* del cuerpo que era cautivo. ¡Donoso rescate sería el que, dejando al cautivo en las mazmorras, diese a otro la suspirada libertad!

Enseña San Pablo que *cual el celeste, tales también los celestes; y como hemos llevado la imagen del terrestre, llevaremos también la imagen del celeste* (1 Cor. 15,48-49). La resurrección de Cristo es el dechado y el ideal de la nuestra, no sólo en la participación de sus dotes de gloria, sino también en el hecho mismo. La de Cristo consistió en que el mismo cuerpo que había estado en el sepulcro (1 Cor. 15,4), este mismo fuese el que resucitase a nueva vida. Semejante, por tanto, debe ser nuestra resurrección. ¿Se diría con razón que Cristo había resucitado de entre los muertos si, en vez del cuerpo dejado en el sepulcro, hubiera tomado otro cuerpo? ¿Y podría con más razón llamarse resurrección la nuestra si el alma tomase un cuerpo que no fuese el suyo? No lo entendía así, ciertamente, San Pablo, cuando escribía a los Filipenses: *El cual transfigurará nuestro cuerpo de bajeza, hecho al talle del cuerpo de su gloria* (Filp. 3,21).

Andaban preocupados los Tesalonicenses por la desventura de los fieles difuntos, que, según ellos imaginaban, no podrían ver con sus propios ojos la gloria de la *parusía*. Para consolarlos, Durando les hubiera dicho que su preocupación carecía de fundamento; que aquellos cadáveres que yacían en sus sepulcros nada significaban ni nada representaban para el día de la gloriosa parusía; que vivían en tanto sus almas, las cuales, tomando a su tiempo un cuerpo nuevo, verían la gloria del Señor. ¿Fue esto lo que para consolarlos, les escribió San Pablo? ¿Y se convencerían los Tesalonicenses, por las razones de Durando, que aquellas almas con sus cuerpos eran los mismos hermanos cuya mala suerte deploraban? ¿O interpretarían en este sentido lo que les escribió el Apóstol: *A los que durmieron por Jesús los llevará Dios consigo, y los muertos en Cristo resucitarán primero?* (1 Tes. 4,14-16). En este pasaje, además, y también en la Epístola primera a los Corintios (15,51-52), a los muertos resucitados asocia San Pablo los vivos gloriosamente transformados, equiparando la suerte de entrambos. Por donde, como la gloriosa transformación supone la identidad del cuerpo, supónela también la resurrección de los muertos. Como no sería verdadera transformación gloriosa si las almas de los vivos, despojándose del cuerpo que

tenían, tomasen otro distinto, tampoco sería verdadera resurrección de los muertos en Cristo si, en sustitución del cuerpo que hubiera sido en vida cuerpo de Cristo, se tomase entonces otro distinto.

En la enumeración de las cuatro dotes gloriosas es digno de notarse lo que dice San Pablo: *Siémbrase en corrupción, surge en incorruptibilidad...* Que no significa, ni puede significar, que se siembra una cosa y surge otra distinta, sino que es una misma la que, sembrada en corrupción, surge luego en incorruptibilidad. Uno mismo es el sujeto, corruptible primero, y luego incorruptible. En la hipótesis de que el alma, en la resurrección, tomase otro cuerpo u otra materia, este cuerpo o materia incorruptible no sería ciertamente lo que se había sembrado en corrupción. Que lo sembrado no fue el alma, sino el cuerpo.

Algunos corintios, harto desaprensivos, que miraban como cosa indiferente la fornicación, para justificar su laxismo apelaban a una comparación, sólo a medias reproducida por San Pablo. Decían: *Los manjares para el vientre, y el vientre para los manjares;* lo mismo *la fornicación para el cuerpo y el cuerpo para la fornicación* (1 Cor. 6,13). A semejante enormidad replica vivamente San Pablo: No, *el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo.* Y para probar su tesis propone una serie de razones eficacísimas, que motivan la castidad cristiana. Las dos primeras son: *Y Dios, como resucitó al Señor, también a nosotros nos resucitará por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos miembros son de Cristo?* (1 Cor. 6,13-15). La primera razón, pues, que da el Apóstol para no profanar el cuerpo con la fornicación es que este mismo cuerpo ha de resucitar un día gloriosamente, como resucitó el cuerpo del Señor. Ahora bien, esta razón carecería de sentido si el cuerpo que ahora hemos de tratar santamente no es el que gloriosamente resucitará.

Por fin, terminantemente afirma San Pablo: *Es necesario que* ESTO *corruptible se revista de incorruptibilidad, y que* ESTO *mortal se revista de inmortalidad. Y cuando* ESTO *corruptible se revistiere de incorruptibilidad y* ESTO *mortal se revistiere de inmortalidad, entonces se realizará la palabra que está escrita: «Sumióse la muerte en la victoria»* (1 Cor. 15,53-54). *Esto,* cuatro veces repetido, y tan enfáticamente, no puede ser cualquier materia que tome el alma el día de la resurrección. Contra tales afirmaciones se estrellan esas hipótesis naturalistas, laxas y medrosas, nacidas de un total desconocimiento del poder y de la providencia de Dios.

CAPITULO III

El principio de autoridad, obstáculo a la aparición del anticristo

I. UN TEXTO MISTERIOSO DE SAN PABLO

El Apóstol San Pablo, en su segunda Epístola a los Tesalonicenses, hablando del segundo advenimiento de Cristo al fin de los siglos, escribe: *Nadie os engañe en manera alguna; porque si primero no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el que se rebelará y alzará contra todo lo que se llama Dios y contra todo objeto de culto religioso, hasta el punto de sentarse en el santuario de Dios y presentarse a sí mismo cual si fuera Dios... ¿No recordáis que, mientras estaba yo con vosotros, os decía esto? Y ahora qué cosa impida el que se manifieste a su tiempo, ya lo sabéis. Porque el misterio de la iniquidad ya está en acción: sólo falta que desaparezca de en medio el que lo impide. Y entonces se manifestará el impío, al cual el Señor Jesús matará con el aliento de su boca y con la epifanía de su advenimiento* (2 Tes. 2,3-8).

Al ensayar la interpretación de este texto no vamos a perdernos en cálculos fantásticos sobre la mayor o menor proximidad del fin del mundo: cálculos mil veces combinados y mil veces desmentidos por la cruda realidad de los hechos. Otra enseñanza más seria y más vital, no por implícita menos clara, contienen las palabras del gran Apóstol. Mas antes, para sacar esta enseñanza, es menester precisar y deslindar el pensamiento de San Pablo: lo que dice y lo que se calla.

Lo que dice es claro y diáfano. Según él, existen en el mundo moral dos fuerzas o tendencias antagónicas. Por una parte actúa la fuerza del mal, la que él llama *el misterio de la iniquidad,* cuyo resultado o remate será la apostasía más o menos universal, la cual, una vez llegada a sazón, preparará el terreno a la aparición del anticristo. Por otra parte existe algo y alguien que impide y pone trabas o diques a esa fuerza del mal: obstáculo, real a la vez y personal, cuya desaparición determinará el desbordamiento de la iniquidad, la general apostasía y la manifestación del anticristo.

Lo que se calla el Apóstol, porque lo da por supuesto y conocido por los lectores de la carta, parece a primera vista un enigma: qué cosa sea, o quién sea, ese misterioso obstáculo que entre tanto cohíbe o reprime el desbordamiento de las fuerzas del mal. ¿Nos será posible adivinar el pensamiento del Apóstol y descubrir cuál sea ese obstáculo? Creemos que sí. Y vale la pena de averiguarlo, pues en ese obstáculo está encerrada la gran enseñanza con que nos

brindan las palabras de San Pablo. La interpretación de los Santos Padres y de los exegetas medievales, continuada y precisada por los intérpretes modernos, nos dará la clave del misterioso enigma.

II. Interpretación patrística

Para los Santos Padres, ese obstáculo, real y personal a un mismo tiempo, no es otro que el Imperio y el emperador romano. Así lo sienten, entre los griegos, San Hipólito, San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, y entre los latinos, Tertuliano, San Jerónimo y el llamado Ambrosiastro. Adoptan la misma interpretación, entre los medievales, Ecumenio, Teofilacto, Eutimio Zigabeno, Primasio, Sedulio Escoto, Haymón de Halberstadt, Rabano Mauro, Herveo, Pedro Lombardo, Santo Tomás y Nicolás de Lira. Entre los modernos no son ya tan uniformes los pareceres. Reconocen con Drach que la opinión tradicional es «la más antigua, la más extendida, la más autorizada»; mas algunos no se deciden a aceptarla por la consideración de que hace ya muchos siglos que desapareció el Imperio romano y no ha aparecido aún el anticristo. A este reparo no responderemos con Cornelio a Lápide que el antiguo imperio ha sido sustituido o continuado por el imperio germánico, que se llamó «Sacro Romano Imperio». Más fundada y acertada es la explicación de Bisping, según la cual el Apóstol habló del Imperio romano, no precisamente en cuanto era una forma de gobierno determinada o particular, sino en cuanto representaba y encarnaba por entonces el poder público, legítimo y universalmente reconocido, que con la sabiduría de sus leyes y con la potencia de sus legiones garantizaba y protegía el orden político y social, indicando con ello que no vendría el anticristo mientras subsistiese, bajo la forma de cualquier gobierno justo y recto, el orden firme y regular de la sociedad, y que, en consecuencia, el socialismo y el comunismo, empeñados en trastornar toda la sociedad, si alguna vez logran su predominio universal, pondrán en gravísimo peligro la existencia misma de las naciones y allanarán el camino para la suprema catástrofe (cf. J. A. van Steenkiste, *S. Pauli Epistolae* t.2 p.275-276). La misma interpretación adoptan los PP. Knabenbauer y Adrián Simón. A este propósito nota Fillion que «es cierto, para citar un caso particular, que la legislación romana, que ha venido a ser más o menos la de la mayor parte de los Estados cristianos, ha contribuido mucho al mantenimiento del orden moral en la sociedad. Si los emperadores paganos y otros están lejos de haber sido siempre perfectos, eran, con todo, por sus funciones mismas, los representantes de la autoridad, y los peores han obrado en este sentido contra el mal» (*La Sainte Bible* t.8 p.456-457).

Corrobora semejante interpretación, a nuestro juicio de un modo decisivo, lo que el mismo Apóstol enseña sobre el principio de autoridad. Escribe a los Romanos, hombres que, según él, *conocen lo que es ley* (Rom. 7,1): *Toda alma esté sometida a las autoridades superiores. Pues no hay autoridad que no venga de Dios; y las que existen, por Dios han sido establecidas. Así que el que se insubordina contra la autoridad, se rebela contra el orden establecido por Dios, y los que se rebelan, recibirán su condenación. Porque los magistrados no inspiran temor a los que obran el bien, sino a los que obran el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella alabanza; porque ministro es de Dios para ti en orden al bien. Mas si obrares el mal, teme, que no en vano lleva la espada; porque de Dios es ministro, vengador justiciero para el que obra el mal. Por lo cual fuerza es someterse, no sólo por temor del castigo, sino también por la conciencia* (Rom. 13, 1-6). Esto escribía San Pablo a los cristianos romanos mientras imperaba en Roma Nerón, uno de los más abominables monstruos coronados que han manchado la historia. Pero Nerón, con todas sus crueldades, con todas sus locuras, con todos sus brutales desenfrenos, representaba para San Pablo el principio de la legítima autoridad; con lo cual, de hecho, mantenía el orden jurídico y social, cual es esencialmente incapaz de mantener el revolucionario o el comunista más honesto y morigerado. En el mismo Nerón miraba San Pablo el principio de autoridad, que, emanado de Dios y establecido por Dios, tutelaba los fueros sagrados de la ley y del derecho y sancionaba sus infracciones con la pena. Este principio de autoridad, la ley armada con la espada, era también para el Apóstol el gran obstáculo que se oponía al desbordamiento del misterio de la iniquidad, con lo cual retrasaba la apostasía general y el advenimiento del anticristo.

Este sencillo cotejo de textos de San Pablo, corroborado con la autoridad de la interpretación patrística, nos descubre una gran verdad, una lección importantísima: el valor y la eficacia del principio de autoridad, de una autoridad justa y fuerte, para mantener incólume el orden jurídico y social, para oponer una valla infranqueable a los progresos del mal. Pero esta lección, encerrada dentro del círculo estrecho de los textos y autoridades, resulta pálida y esquemática; para entrever todo su maravilloso alcance hay que rebasar los angostos límites de la hermenéutica y salir al anchuroso campo de la historia. Una visión rápida de la historia humana, contemplada a la luz de las enseñanzas de San Pablo, será una luminosa confirmación de la gran lección que nos ha dado sobre el valor del principio de autoridad.

III. Realización histórica

La historia de la humanidad es una serie no interrumpida de luchas: luchas de razas contra razas, de pueblos contra pueblos, de imperios contra imperios, de instituciones contra instituciones, de partidos contra partidos, de escuelas contra escuelas; luchas militares, luchas políticas, luchas económicas, luchas religiosas, luchas doctrinales, luchas literarias. Miradas en la sobrehaz, esas luchas

son de hombres contra hombres. Mas bajo esas apariencias humanas, los ojos de la fe descubren otra lucha, invisible a los ojos de la carne, lucha incomparablemente más trágica y grandiosa: la lucha de los espíritus, la lucha del mal contra el bien. Dos grandes huestes, encarnizadas, irreconciliables, luchan desde el origen de los tiempos y lucharán hasta el fin de los siglos. La hueste del mal está acaudillada por Lucifer; la hueste del bien está gobernada por Dios. Lucifer y Dios son los dos jefes de la gran batalla que se está librando invisiblemente en la historia humana. Dios, en su sabiduría y omnipotencia, hubiera podido suprimir la lucha reduciendo a la impotencia a Lucifer. Mas no ha querido. Ha preferido conceder beligerancia a su adversario, para tener la gloria de verle ignominiosamente derrotado. La estrategia con que Dios dirige los lances y el desenvolvimiento de la lucha es su divina Providencia.

Prescindamos de las edades antecristianas. Después de la venida de Jesu-Cristo, la hueste de Dios es la Iglesia: ejército humanamente débil e inerme, cuya conservación, cuyos progresos, cuyas conquistas, son un perenne milagro de la Providencia divina. Pero entendámoslo bien. Esos milagros no son precisamente hechos palpables y fulgurantes, capaces de aterrar y paralizar al adversario; son algo secreto y delicado, que deja toda su libertad de acción a la hueste contraria. Las excepciones de esta táctica divina son muy contadas y no influyen decisivamente en el curso de la gran batalla.

Contra esta hueste de Dios, la Iglesia, dirige todos sus ataques la hueste de Lucifer, dirigida y azuzada constantemente por su invisible caudillo. El mundo con sus pompas, la carne con sus concupiscencias, la soberbia y el dinero, las perversas doctrinas y las costumbres depravadas, las herejías y los cismas, ofrecen al mal caudillo armas poderosísimas de ataque. Se alistan también debajo de su bandera frecuentemente otros aliados, de suyo no malos, pero de enorme potencia seductora: las ciencias y las artes, el teatro y la novela, la prensa, el cinematógrafo y la radio. Con esas armas y esos aliados, Lucifer pretende consolidar y extender su dominación en el mundo, el imperio del mal, el reino de las tinieblas, frente al reino de Dios, que es la Iglesia de Jesu-Cristo.

Pero Lucifer no puede intervenir directa y personalmente en la batalla del mal contra el bien. Está atado, desde que Jesu-Cristo le venció en la cruz. Mas no le faltan agentes, hombres de carne y hueso, que, inspirados de espíritu diabólico, hacen cumplidamente sus veces y llevan adelante sus planes. ¿Quiénes son esos agentes de Lucifer? Todo el mundo señala con el dedo las logias masónicas y el comunismo soviético. Tampoco es ningún secreto para nadie que por debajo de masones y comunistas anda la mano judía. Oímos hace algunos años a una persona inteligente, que conocía a fondo el estado actual del mundo, esta atinada reflexión: los planes comunistas, tan maravillosamente combinados y organizados, cuya eficacia ha sido tan enorme y universal, no son ni pueden ser rusos: el genio ruso no da para tanto; sólo en la astucia judaica hallan su cabal

explicación. Otra reflexión: masones y comunistas son en su organización externa dos instituciones incompatibles y antitéticas, y, sin embargo, en su funesta actuación andan perfectamente de acuerdo. ¿Por qué? Por el elemento común a entrambos, el judaísmo, que en cada uno de ellos tiene influencia decisiva. A estas reflexiones hay que agregar otra: las primeras persecuciones de la Iglesia partieron del judaísmo, y, según opinión bastante generalizada, del seno del judaísmo ha de surgir el anticristo.

Todas estas consideraciones nos muestran que *el misterio de la iniquidad,* que, según San Pablo, se está ya fraguando, no es otro que la acción oculta del judaísmo masónico y soviético, que gobierna y empuja todas las fuerzas del mal contra la Iglesia de Jesu-Cristo. Con esa perversa acción prepara y promueve la perversión y apostasía universal, cuya realización dará la señal para la aparición del anticristo.

Pero queda por estudiar un factor, el principal ahora desde nuestro punto de vista: el Estado civil. ¿Qué papel representa el Estado en esta lucha de Lucifer contra Dios?

Nos enseña la historia que el poder civil unas veces se ha inclinado hacia el bando de Lucifer, otras hacia el bando de Dios. Esa posición ambigua o variable del poder civil no puede satisfacer plenamente a Lucifer: no ve, ni puede ver, en él un aliado incondicional. El Estado civil, como institución divina de derecho natural, fundada en la justicia, que lleva en sus manos la ley y la espada, garantía del orden, es un adversario nato de la hueste de Lucifer, cuya actuación empuja necesariamente al desorden y al crimen; y el desorden y el crimen, diametralmente opuestos a lo que hay de más esencial en el Estado, no pueden menos de provocar su reacción y sus sanciones. Y cuando el Estado, sobre todo si se inspira en los principios cristianos, se pone de parte de la hueste de Dios, entonces la hueste de Lucifer halla en él un adversario formidable y un obstáculo infranqueable para su perversa actuación. Testigo Felipe II, que detuvo en las fronteras de España la invasión protestante. Más aún, cuando el Estado favorece la causa de Lucifer, como lo han hecho los Estados herejes, liberales y laicistas, no puede desprenderse totalmente de ciertos elementos refractarios al pleno desenvolvimiento de la actuación de las fuerzas del mal. Testigos tantos Estados modernos, que, aun simpatizando con los comunistas, no pueden menos de ponerle innumerables trabas a su acción demoledora. De ahí la aversión del comunismo al Estado jurídicamente constituido. Este hecho capital merece más atenta consideración.

El comunismo es, como atinadamente se le llama, una fuerza *disolvente.* Y lo que *disuelve,* descompone y atomiza es el Estado. En efecto, el Estado civil está trabado y como ligado por dos vínculos principales: el poder o autoridad y el derecho o la ley; los cuales, unidos a otros factores, geográficos, etnológicos, históricos, lingüísticos, culturales, religiosos, forman las diferentes nacionalidades. Desligar a la masa humana de estos vínculos es el blanco inmediato

del comunismo. Para obtenerlo prepara las masas. De ello se encargan los demagogos. Para arrancar de la mentalidad popular toda idea de poder civil, los demagogos persuaden a las masas de que no existe otro poder que el del pueblo, que el poder es consustancial al pueblo, que el poder es una prerrogativa inalienable e inabdicable del pueblo soberano. Podrá designar sus representantes, mandatarios o comisarios; pero no transferirles su propia soberanía. De ahí que todo comunista, acepte o no el nombre, es realmente ácrata o anarquista. Para extirpar toda idea de derecho, los demagogos procuran persuadir a las masas de que no existen otros valores humanos fuera de los económicos o materiales; los demás, religiosos, científicos, morales, históricos, no son sino ficciones detestables, que hay que desterrar a sangre y fuego. Y como las diferentes nacionalidades se basan en esos valores ficticios y son, además, un obstáculo a la realización de los planes comunistas, de ahí la supresión de las barreras nacionales, de ahí el absoluto internacionalismo. Cuando estos vínculos sociales del poder, del derecho y de la nacionalidad hayan sido borrados de la mentalidad popular, quedará consumada la apostasía universal y preparado el terreno para la aparición del anticristo.

Esta crisis final ha tenido en el curso de la historia muchos ensayos, que la han preparado y en cierta manera presagiado. La más grave, sin duda, es el actual comunismo soviético, por su vastísima repercusión en todo el mundo, por su organización y propaganda científicamente metodizada, por la crueldad inaudita de sus procedimientos y, sobre todo, por la campaña de su sindiosismo militante y avasallador. Desde hace muchos años se cierne, como negro nubarrón, sobre todo el mundo el peligro del comunismo, que amenaza arrasar toda la civilización cristiana. La magnitud misma del peligro ha provocado una pujante reacción anticomunista, que ha entorpecido o retardado sus avances. Se ha verificado, una vez más, la ley general: que el desenvolvimiento histórico, tanto del bien como del mal, no es uniformemente progresivo: a cada avance suele seguir su respectivo retroceso; a cada crisis, su reacción.

Las causas que motivaron los retrocesos o entorpecimientos del avance comunista no sería difícil señalarlas. Una de las principales, si no la principal de todas, por lo menos la que ahora más nos interesa, fue que las masas no estaban aún suficientemente preparadas y maduras para abrazar el comunismo. Quedaban todavía suficientes elementos para la reacción. Mas notemos, para nuestro propósito, que semejante reacción prosperó y, por así decir, cristalizó en los Estados llamados *autoritarios*. Es decir, el principio de autoridad, asociado al sentimiento nacionalista, despertado y como exacerbado al choque de la anarquía comunista internacional, fue el que opuso una barrera a la invasión del comunismo soviético. El instinto de conservación guió a estos Estados nacionalistas y autoritarios. Corroborando el principio de autoridad, apuntó contra lo que hay de más sustancial en el comunismo, asestó a su punto más vital. Y para proteger este mismo principio de autoridad contra los ataques del internacionalismo comunista, se avivó en tales Estados el sentimiento nacional. Y para oponerse al internacionalismo negativo, que suprime las naciones, esos Estados autoritarios contrapusieron otro internacionalismo positivo, que reconoce la diferencia y la independencia de cada nacionalidad. Ante el *komintern* ruso surgió el *anti-komintern* ítalo-germano-japonés. Desgraciadamente, no todos estos Estados se inspiraron debidamente en los principios cristianos, ni contuvieron dentro de sus justos límites el sentimiento nacionalista. Mas, si bien se mira, estas mismas deficiencias o exageraciones confirman la lección de San Pablo: que el principio de autoridad, aun no bien entendido y aplicado, es un dique insuperable para el desbordamiento del mal; tal, que bastó por sí mismo para frenar la ofensiva más formidable, que registra la historia, de la hueste de Lucifer: la del comunismo ateo.

Se desplomaron esos Estados autoritarios, se hundieron los diques que contenían el desbordamiento comunista. ¿Seguirá ahora el desbordamiento y la inundación universal del comunismo soviético? Sería humanamente inevitable si Rusia hubiera sido la única o la principal fuerza que arrolló a los Estados autoritarios. Pero entre los mismos aliados de Rusia subsiste el principio de autoridad. Por otra parte, el choque de intereses encontrados permite conjeturar que estos aliados no están dispuestos a consentir la expansión desmedida e ilimitada del imperialismo soviético. Lo que realmente pasará, sólo Dios lo sabe. Y sabe también la fe cristiana que Dios no ha perdido el control de los acontecimientos humanos. De todos modos queda en pie la verdad enseñada por San Pablo: que el principio de autoridad, despojado de elementos nocivos e inspirado en el espíritu genuinamente cristiano, es el medio providencial que, dentro de los planes divinos, puede cohibir o retrasar la gran apostasía universal, anunciada por el Apóstol de las Gentes.

CAPITULO IV

Un pasaje difícil de San Pablo interpretado por Suárez

EL FIN DEL REINO MILITANTE DE CRISTO

Es verdaderamente dificultoso y ha dado lugar a muchas cavilaciones aquel pasaje de la primera Epístola a los Corintios en que San Pablo parece afirmar que el fin del mundo será también el fin del reino de Cristo. He aquí las palabras del Apóstol: *Luego [después del segundo advenimiento de Cristo, vendrá] el fin [de todo este mundo], cuando entregará [Cristo] el reino a Dios y Padre [suyo], después que hubiere derrocado todo principado y toda potestad y todo poderío. Pues conviene que El reine hasta que haya rendido a todos los enemigos debajo de sus pies... Pues cuando le*

hayan sido sujetadas todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó todas las cosas, a fin de que Dios sea en todos todas las cosas (1 Cor. 15,24-28).

«El temor de parecer que se limita el reino de Cristo, destinado a durar para siempre, ha sugerido a los exegetas las más sutiles y violentas soluciones»[1]. «Es que parecen haber temido los antiguos intérpretes que iban a señalar un límite, como los arrianos, al reino de Cristo, que había de ser eterno»[2]. Esta censura de los PP. Prat y Cornely no comprende al P. Suárez, quien con gran sagacidad halló y desenvolvió admirablemente la solución que hoy día adoptan los mejores intérpretes católicos. Y no deja de ser curioso que nadie cite la magnífica exposición del Eximio Doctor, que, en este caso, sobrepujó a los intérpretes de oficio[3]. No será inútil ni inoportuno llamar la atención sobre esta interpretación del P. Suárez, reveladora de gran penetración exegética, acaso no inferior a su eminente talento teológico.

* * *

En dos partes puede dividirse la exégesis del P. Suárez: una negativa o eliminativa y otra positiva o constructiva: las soluciones que rechaza y las soluciones que aprueba.

De las cuatro soluciones que desecha el P. Suárez, dos son heréticas y dos católicas.

«Algunos dijeron que la humanidad de Cristo después del día del juicio se había de convertir en divinidad, y que aquella sujeción de que habla San Pablo no es otra cosa que la mutación de la sustancia creada en la sustancia del creador». No le es difícil al eximio teólogo dar cuenta de esos desvaríos heréticos. Con tres razones, a cual más poderosa, deshace esos absurdos: la primera, metafísica, tomada de la inmutabilidad de Dios; la segunda, teológica, tomada de la perpetuidad de la naturaleza humana de Cristo; la tercera, exegética, tomada de las mismas palabras del Apóstol; *porque*—dice—*si el Hijo se ha de sujetar al Padre, es menester que tenga aquella naturaleza por la cual pueda estarle sujeto.*

La segunda interpretación herética de los arrianos, «que colegían de este lugar ser el Hijo, según su propia naturaleza, menor que el Padre», no hace sino mencionarla el P. Suárez, pues ya en otro lugar, de propósito y copiosamente, tiene refutado el perverso «error de los arrianos».

Mayor diligencia pone en refutar otras dos interpretaciones de autores católicos, por ser más propias del lugar discutido.

[1] F. Prat, S. I. *La Théologie de Saint Paul* part.2 l.6 c.2,4 (París 1913) p.525.

[2] R. Cornely, S. I., *In 1 ad Cor.* 15,24 (París 1890) p.475.

[3] Commentariorum | ac | disputationum | in tertiam partem | Divi Thomae | tomus II, | Mysteria vitae Christi et utriusque adventus eius accurata disputatione ita comple|ctens, ut et scholasticae doctrinae studiosis et divini verbi concionato|ribus usui esse possit. | Autore *(sic)* Patre Francisco Suarez Societatis Iesu, in Collegio eiusdem Societatis Acade|miae Complutensis sacrae Theologiae professore. | Ad Rodericum Vazquez Arze, supremi Senatus Regii in | Hispania | Praesidem dignissimum. | Cum gratia et privilegio Regis Catholici. | Compluti. | In officina Ioannis Gratiani, Anno 1592. (Disputatio LVIII, sectio IV.)

La primera, indicada por San Crisóstomo y defendida por Ecumenio y Teofilacto y por San Ambrosio, establece dos puntos: «que aquellas palabras se entienden del Hijo *según la divinidad*», pero «que la sujeción no significa obediencia o servidumbre, sino solamente concordia de voluntad, supuesto el origen respecto del Padre. Esta solución no le parece probable al P. Suárez, por dos razones: «ya porque parece muy impropia la locución y demasiado forzada si se acomoda a la divinidad, ya también porque San Pablo habla manifiestamente del Hijo en cuanto a la humanidad, como se ve por el contexto».

La otra exposición es que se entiende este lugar de Cristo no en su propia persona, sino en su Cuerpo Místico, que es la Iglesia. Puesto que ahora todavía no está toda la Iglesia de Cristo perfectamente sujeta al Padre; mas cumplido el estado de bienaventuranza, se sujetará perfectamente». Así Orígenes, San Cirilo, San Crisóstomo, los dos Gregorios, Nazianzeno y Niseno, y Teodoreto. Tanta autoridad no hace vacilar un momento al P. Suárez; sólo templa el tono de la refutación. «Esta exposición—dice—no parece acomodarse bien al contexto de San Pablo, que habla inequívocamente de la persona del Hijo, a quien todas las cosas están sujetas, no por razón del Cuerpo Místico, sino por razón de sí mismo, a quien el Cuerpo Místico está sujeto; luego del mismo modo habla de Cristo, cuando dice de El que se ha de sujetar al Padre».

Como conclusión de lo que precede y fundamento de lo que sigue, asienta el P. Suárez que «San Pablo habla, sí, de Cristo según su propia persona, mas no según su divinidad, sino según su naturaleza humana». Y lo demuestra. «Porque, según la naturaleza humana, Cristo resucitó y destruyó la muerte y tiene sujetas a sí todas las cosas, a excepción de aquel que se las sujetó todas». Aprueban esta exposición San Anselmo, Santo Tomás, Primasio, Sedulio, San Agustín y el mismo San Ambrosio, y a ella se inclina preferentemente San Juan Crisóstomo.

«Pero en esta exposición queda una dificultad, y es que esta sujeción de Cristo hombre a Dios no se hará de nuevo después de la resurrección universal, puesto que ahora y siempre, desde el principio de la encarnación, Cristo está sujeto al Padre; pero San Pablo parece significar alguna nueva sujeción que después del día del juicio ha de efectuarse en Cristo nuestro Señor respecto del Padre».

A esta dificultad propone el P. Suárez dos soluciones, una común y otra propia suya.

* * *

La solución común exponela brevemente el P. Suárez: «A eso podemos responder, primeramente, negando que San Pablo suponga haberse Cristo de sujetar entonces de otro modo que ahora. Porque, como decíamos arriba que cuando se dice que Cristo ha de reinar hasta que venga a juzgar, no se excluye que haya de reinar después, sino que se afirma solamente lo que parecía más dudoso; así, al con-

trario, cuando se dice que entonces estará sujeto, no se niega que antes lo haya estado, sino se afirma que aun entonces estará o quedará sujeto».

Pero esta solución no podía satisfacer al P. Suárez, y realmente no resuelve plenamente la dificultad que él mismo acaba de proponerse. Por eso se acoge, finalmente, a otra solución, que desarrolla ampliamente; solución natural a la vez y original, tan adecuada al texto de San Pablo como apropiada a la divina persona de Cristo, tan exacta exegéticamente como teológicamente profunda. En todo lo que precede, el P. Suárez no ha excedido los límites ordinarios de los exegetas y teólogos de su tiempo; en esta última solución se ha mostrado exegeta de primer orden. Traduciremos la magistral exposición del Doctor Eximio, y luego haremos notar su originalidad y valor:

«Segundo, puede decirse que San Pablo atribuye especialmente a aquel estado (glorioso) la sujeción de Cristo al Padre, por cuanto ahora Cristo parece tener un modo especial de regir y gobernar a los hombres y a los ángeles, sirviéndose del ministerio de los ángeles para llevar al cabo la salud de los hombres, en quienes El infunde la gracia y variedad de dones; mas entonces cesará de esta obra y gobierno, y sólo a esto se consagrará: a referir y ordenarse a sí mismo y todo su reino al Padre. Para indicar, pues, San Pablo la diferencia entre aquel estado y el presente, dice que entonces Cristo se sujetará al Padre, en cuanto entonces se entregará enteramente a esta sujeción, y cesará, por decirlo así, de todas las funciones exteriores; esto es, cesarán entonces todos los ministerios, las nuevas ilustraciones en los bienaventurados, los gozos accidentales por las conversiones de los pecadores y otras cosas semejantes; sino que habrá como una pura contemplación divina, uniformemente estable y perpetua, por la cual todo Cristo, es decir, la cabeza con todos los miembros, tenderá hacia Dios y se sujetará a El. Con esta exposición cuadra perfectamente la razón que a continuación expresa San Pablo: *Entonces el Hijo estará sujeto al Padre, a fin de que sea Dios todas las cosas en todos;* esto es, que sólo Dios en todos domine y sea glorificado y todos tengan en Dios cuanto santa y justamente puedan amar y desear.

»Esto, pues, me parece haber significado San Pablo con aquella sujeción a Dios: es a saber, el perfecto reposo en Dios y la cesación de todo ministerio externo, no sólo corporal, sino también espiritual, puesto que en aquel estado no será ya tiempo, por decirlo así, de buscar a Dios, o para sí o para otros, sino sólo de gozarle, de amarle, de someterse a El, pues entonces ya será El todas las cosas en todos. La cual exposición puede declararse con este ejemplo. Solemos decir que Dios, antes que nada crease, permanecía en sí mismo, gozándose de sí mismo y consigo solo perfectamente bienaventurado; y de igual manera, si Dios ahora redujese a la nada todas las cosas y dejase de conservar y gobernar el mundo, se diría que permanecería en sí, consigo mismo contento; con el cual modo de hablar no

queremos decir que ahora El no tenga por sí mismo estas perfecciones, sino que, además de ellas, tiene cierta actividad y gobierno exterior, del cual careció antes de crear el mundo, y carecería ahora si lo aniquilase. A este modo, pues, dice San Pablo que Cristo después del juicio se someterá al Padre, no porque ahora no esté sometido, sino porque ahora, fuera de aquella sujeción y unión con Dios y de su fruición, tiene cierta administración externa, de la cual cesará en aquel estado.

»Esta interpretación insinuó San Epifanio y también Teodoreto, y no discrepa mucho de lo que dijo el Nazianzeno: que Cristo ahora reina como quien todavía no posee el reino plenamente, sino que lo va conquistando, y que reduce más y más cada día los hombres debajo de su imperio, del cual modo reinará hasta que sean puestos sus enemigos debajo de sus pies; mas no después, cuando ya no reinará conquistando, sino poseyendo pacíficamente todo su reino. Y reinar, en El, no será otra cosa que sujetar al Padre a sí mismo y todo su reino con suma concordia, con sumo gozo y suma tranquilidad de vida».

* * *

Tal es la interpretación del P. Suárez. Estudiemos ahora su doble mérito: su originalidad y su valor intrínseco.

Por de pronto, el P. Suárez propone esta exégesis como propia suya y original: «Esto me parece a mí haber significado San Pablo...», escribe él con su modestia acostumbrada, para dar a entender que no sólo era ésta su opinión definitiva, sino que la proponía como interpretación propia suya, no tomada de otros expositores. Y a la verdad, ninguno cita, y sólo se remite a las indicaciones de San Epifanio, Teodoreto y San Gregorio Nazianzeno. Así se explica su empeño en declarar su pensamiento, desenvolviéndolo con amplitud y abundancia, casi hasta la difusión, y apelando a los ejemplos.

Y, ciertamente, no sabemos que nadie antes del P. Suárez hubiese propuesto esta solución con semejante precisión y plenitud. Los más ilustres Padres e intérpretes antiguos, citados por Cornely, dieron soluciones o inexactas o incompletas. El primero cuya interpretación aprueba y hace suya el P. Cornely es el P. Giustiniani, S. I.; ahora bien, el comentario de este insigne intérprete de San Pablo se publicaba en Lyón en 1612 y 1613, veinte años después que se imprimió en Alcalá, en 1592, la obra del P. Suárez sobre los *Misterios de la vida de Cristo.* Tampoco será inútil advertir que los comentarios del P. Cornelio a Lápide, S. I., sobre las Epístolas de San Pablo fueron aprobados para la imprenta por el P. Carlos Scribani en 1614. Es, pues, original del P. Suárez la interpretación que ha sido adoptada por los mejores exegetas modernos.

Su valor intrínseco se echa de ver a la simple lectura; pues conservando, por una parte, el sentido obvio y natural de las palabras, por otra reconoce a Cristo su eterna realeza y declara maravillosamente su oficio y dignidad; todas las otras interpretaciones o

violentan el texto del Apóstol o deprimen la persona de Cristo. Recuérdese que las dos expresiones difíciles, y a primera vista duras, de San Pablo son la *sujeción del Hijo al Padre* y *su entrega del reino;* parece que Cristo, sometido a Dios, dejará de reinar. El padre Suárez, con mucho acierto, trata juntamente esta sujeción y resignación del reino y explica la una por la otra. Para esto, distingue en el reino de Cristo, aun como hombre, dos aspectos: su dignidad o autoridad real y su gobierno militante. Su autoridad regia será eterna, mas su gobierno militante cesará al fin de los siglos. Este gobierno de lucha y trabajo, que el P. Suárez llama «reino de conquista y crecimiento», «régimen externo», «funciones externas», «administración exterior», «ministerio, parte espiritual, parte corporal», análogo a la actividad externa de la conservación y gobierno de la divina Providencia, consiste en guiar los hombres a la salud eterna, empleando en beneficio suyo el ministerio de los ángeles. Ahora bien, una vez acabado este mundo temporal, ¿qué extraño es que acabe también con él este gobierno transitorio que en él ahora ejerce Cristo? Y el cesar de este Gobierno será rendir el reino, ya formado y perfecto, en manos de Dios Padre; y será sujetarse con él, por un nuevo título, a la acción beatífica de la misma divinidad, que con su visión directa e inmediata y con su amor unitivo constituirá las delicias eternas de este reino, perpetuamente presidido por su eterno Rey, Cristo Jesús.

Esta interpretación del P. Suárez, tan ajustada al texto inspirado como honrosa a Cristo, adquiere mayor realce si se compara con la de otros intérpretes, no sólo anteriores, sino también contemporáneos y posteriores. El eruditísimo A Lápide y Estio, el gran comentarista de San Pablo, que publicó sus comentarios en 1614, no aciertan a salir de las vacilaciones de los antiguos intérpretes. El mismo Giustiniani, cuya interpretación transcribe y adopta Cornely, no llega a la precisión y exactitud teológica de Suárez. A lo menos aquella expresión «quod regio veluti munere deposito, illo quidem nomine privatus aget»[4]; nos parece insostenible, pues Cristo, después del juicio universal, no depondrá el oficio de rey, sino sólo dejará su ejercicio externo y transitorio; ni menos, en virtud de esta resignación, quedará reducido como a persona privada, sino que, aun como hombre, mantendrá eternamente su majestad real, sentado en su trono a la diestra de Dios Padre. Entre los más recientes comentaristas católicos, Allioli, Drach, Crampon, Lemonnyer, Toussaint, Brassac, Ceulemans, Rickaby, ha prevalecido generalmente la explicación del P. Suárez, si bien más o menos indecisa y a veces desfigurada. Quien, a nuestro juicio, ha dado a esta interpretación un relieve vigoroso y original, aunque acaso no sin algún lunar, es el P. F. Prat. Reproduciremos su exposición como el mejor comentario y corona de la interpretación del P. Suárez. «Cristo, como Dios, como creador, reina para siempre con su Padre. Como hom-

[4] B. GIUSTINIANI GENUENSIS, S. I., *In omnes B. Pauli Epistolas explanationum tomus I* (Lugduni 1612) p.644.

bre, guarda la primacía de honor y la dominación universal que le confiere la unión hipostática. Si la Iglesia es un cuerpo, él es siempre la cabeza; si la Iglesia es una sociedad religiosa, él es siempre el pontífice; si la Iglesia es un reino, él es siempre el rey. Desde este punto de vista, su reino no tendrá fin: siempre reinará y siempre *nosotros reinaremos con El.* Pero además es jefe de la Iglesia militante, encargado de vengar el honor de Dios, de llevar a la victoria a los que militan bajo su bandera, de castigar a los rebeldes o someterlos. Este virreinato[5] temporal cesa con las funciones que lo constituyen: el cargo de dictador o generalísimo expira en el momento en que no quedan ya combates ni fuerzas hostiles. Dios, al confiar a su Hijo este poder extraordinario[6], tuvo cuidado de señalarle el término: *Ha de reinar hasta que haya sujetado a todos sus enemigos debajo de sus pies*[7].

«Tal será—concluye el P. Suárez—el eterno y felicísimo estado que después de la consumación de este siglo tendrá Cristo nuestro Señor... A quien nosotros también deseamos sujetar esta nuestra obra, aunque poco valga, a fin de que lo que con su favor y auxilio se ha llevado a cabo redunde en honor y gloria suya y de la augustísima Virgen su Madre»[8].

[5] No nos parece exacta esta expresión. Si de algún tiempo se dice explícitamente en la Escritura que Cristo ha de *reinar,* es, como a continuación nota el mismo P. Prat, «hasta que ponga a todos sus enemigos debajo de sus pies», antes del juicio universal. Ni vemos cómo se compagina este *virreinato* de Cristo con lo que poco después añade el P. Prat de la *especie de autonomía y autoridad propia de que Cristo gozaba como jefe de la Iglesia militante* (l.c., p.526).

[6] Tampoco nos parece recomendable esta expresión. Este poder de Cristo de *gobernar la Iglesia militante...* no es extraordinario, en el sentido que aquí le da el P. Prat, sino la misión principal y aun exclusiva de Cristo y probablemente el motivo único de la misma unión hipostática. *Vengar el honor de Dios, llevar a sus soldados a la victoria,* no es otra cosa que hacer el oficio de Redentor: dar a Dios satisfacción y salvar a los hombres. Y el hacer el oficio de Redentor no era en Cristo ejercer una misión *extraordinaria.* Lo que luego añade el P. Prat, que «su misión terminada, ya no le queda sino colocarse en su lugar, muy alto por encima de sus súbditos, pero muy inferior debajo de Dios», no nos parece expresar bien la dignidad de Cristo, eternamente sentado, aun como hombre, *a la diestra de Dios Padre.* Menos feliz nos parece aún lo que en la página precedente, en la nota, dice de Cristo, que en cuanto hombre extiende, sí, su dominación sobre todas las cosas, mas que *propiamente no reina sino en los santos.* Si se quiere distinguir el reino de Cristo sobre la Iglesia del imperio que ejerce en la creación, no puede, empero, negarse que el reino de Cristo sobre *toda* la Iglesia es propio y verdadero; ahora bien, la Iglesia no se compone de solos *santos,* y sobre los miembros no santos de la Iglesia también reina Cristo propiamente. Por lo mismo que admiramos tanto la exposición del P. Prat, hemos querido notar estas que juzgamos incorrecciones de expresión. Y no omitiremos que ninguna de estas deficiencias aparece en el sólido comentario del P. Suárez, menos brillante, pero más seguro e intachable.

[7] L.c., p.526.

[8] En la encíclica *Quas primas,* de 11 dic. de 1925, Pío XI refleja la interpretación, hoy día común, de los exegetas católicos por estas palabras: «Christum Pater *constituit heredem universorum;* oportet autem ipsum regnare, donec, in exitio orbis terrarum, ponet omnes inimicos sub pedibus Dei et Patris» (AAS 17,598).

CONCLUSION

EL "GRAN MISTERIO DE LA PIEDAD"

Es ya opinión común que en su segunda Epístola a Timoteo nos ha transmitido San Pablo un fragmento de un primitivo himno cristiano. Pero a un teólogo, más que el valor poético, litúrgico o arqueológico de este fragmento de un himno carismático, interesa su altísimo valor teológico, al cual quizá no se ha prestado toda la atención que se merece. Tal vez hallemos en él una luminosa síntesis de toda la Teología de San Pablo.

Hay que leer el pasaje en su contexto. Escribe el Apóstol a Timoteo (1 Tim. 3,14-16): *Estas cosas te escribo, si bien espero ir a ti bastante pronto; mas, por si tardare, para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios viviente, columna y sostén de la verdad. Y, reconocidamente, grande es el misterio de la piedad, el cual*

fué manifestado en la carne,
justificado por el Espíritu;
mostrado a los ángeles,
predicado entre las gentes;
creído en el mundo,
encumbrado en gloria.

La interpretación que ordinariamente se da a este himno es *cristológica.* Y, ciertamente, su sentido cristológico es perfecto y claro. El Hijo de Dios *fue manifestado en la carne* en la encarnación; *fue justificado* o acreditado como tal *por el Espíritu,* en Pentecostés principalmente (Act. 2,4); *fue mostrado a los ángeles* en el nacimiento (Lc. 2,13) o en la misma encarnación (Heb. 1,6); *fue predicado entre las gentes* por los apóstoles (Mt. 28,19; Mc. 16,29...); *fue creído en el mundo* como Mesías e Hijo de Dios (Rom. 1,8; 1 Tes. 1,8-10...); *fue encumbrado en gloria en la ascensión* (Mc. 16,19; Lc. 24,51; Act. 1,2...). Verdadera es, por tanto, semejante interpretación; pero ¿abarca toda la verdad? ¿Es exclusivamente cristológica o es también soteriológica? ¿Se refiere solamente al Cristo personal o también al Cristo místico? Evidentemente, si el himno canta la gloria del Cristo místico, adquiere nueva luz, que le transfigura profundamente; y su significación teológica ilumina nuevos horizontes y profundidades misteriosas. Es justo, pues, el empeño que se ponga en dilucidar tan interesante problema.

La clave de la solución nos la da el mismo San Pablo al calificar el contenido del himno como *grande misterio de la piedad.* ¿Qué puede significar, en la terminología y mentalidad de San Pablo, este *misterio de la piedad?*

La palabra *misterio* es característica de San Pablo. Mientras que en lo restante del Nuevo Testamento sólo se emplea siete veces [1], en las Epístolas de San Pablo recurre por lo menos [2] veinte veces. De éstas, once veces *misterio* (o *misterios*) va solo, sin régimen; nueve (o diez) veces va acompañado de un genitivo, que lo califica o determina. He aquí en un cuadro sinóptico el uso de *misterio* en San Pablo:

misterio: Rom. 11,25; 16,25; 1 Cor. 2,7; 15,51; Ef. 3,3; 3,9; 5,32; Col. 1,26; 1,27.
misterios: 1 Cor. 13,2; 14,2.
misterio de Dios: 1 Cor. 2,1 (?); Col. 2,2.
misterios de Dios: 1 Cor. 4,1.
misterio de su voluntad: Ef. 1,9.
misterio de Cristo: Ef. 3,4; Col. 4,3.
misterio del Evangelio: Ef. 6,19.
misterio de la fe: 1 Tim. 3,9.
misterio de la piedad: 1 Tim. 4,16.
misterio de la iniquidad: 2 Tes. 2,7.

El valor de estos genitivos es diferente: ya subjetivo, ya objetivo o de identidad. Mas antes de determinarlo, y en orden a ello, conviene conocer el contenido del *misterio* según San Pablo, que en varios pasajes lo determina suficientemente.

En Rom. 11,25 es el misterio de la actual obcecación de los judíos y de su conversión futura.

En Rom. 16,25 es el misterio por antonomasia, referente al Evangelio y a Jesu-Cristo; misterio *por tiempos eternos tenido en secreto, mas ahora manifestado y... a todas las gentes notificado.*

En 1 Cor. 2,7 se habla de la *sabiduría de Dios, la encerrada en el misterio, la escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos para gloria nuestra.*

En 1 Cor. 15,51, junto con la resurrección de los muertos se anuncia el misterio de la gloriosa transformación de los vivos.

En Ef. 1,9 es el misterio de la voluntad divina, que debía realizarse en la plenitud de los tiempos, *de recapitular todas las cosas en Cristo.*

En Ef. 3,4 es el misterio de Cristo, *el cual en otras generaciones no fue dado a conocer a los hijos de los hombres, cual ahora fue revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu, es a saber: que los gentiles son coherederos y concorporales y compartícipes de la promesa en Cristo Jesús por el Evangelio.*

En Ef. 3,9 se recuerda la gracia otorgada a Pablo *de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo, imposibles de rastrear, y de ilu-*

[1] Son: Mt. 13,11 = Mc. 4,11 = Lc. 8,10; Apoc. 1,20; 10,7; 17,5; 17,7.

[2] En nuestra edición del Nuevo Testamento admitimos (con Westcott-Hort) como más probable la variante «*misterio* de Dios» en vez de «*testimonio de Dios*», preferida generalmente por los críticos. A los códices, versiones y citas patrísticos, testigos de la variante *misterio,* conocidos por Westcott-Hort, y a los utilizados por Von Soden, hay que añadir el papiro 46, recientemente descubierto.

minar a todos dando a conocer cuál sea la economía del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que creó todas las cosas, a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios, según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús, Señor nuestro.

En Ef. 5,32, señalando el matrimonio como símbolo del misterio, dice el Apóstol: *Nadie jamás aborreció su propia carne, antes la mantiene y regala; como también Cristo a la Iglesia, puesto que somos miembros de su cuerpo. «Por esto abandonará el hombre al padre y a la madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne»* (Gén. 2,24). *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia.*

En Col. 1,26-27 se enuncia *el misterio, que ha estado escondido desde el origen de los siglos y generaciones, mas ahora ha sido manifestado a sus santos, a los cuales quiso Dios dar a conocer cuál sea la riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria.*

En Col. 2,2 desea San Pablo a los fieles *un pleno conocimiento del misterio de Dios, Cristo, en el cual se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos.*

En 2 Tes. se habla del antimisterio: del *misterio de la iniquidad,* que *está ya en acción* desde ahora, aun antes de la venida del anticristo.

En todos estos pasajes, *misterio* es el plan divino de la redención humana en Cristo Jesús, esto es, la incorporación de los hombres en Cristo bajo sus múltiples aspectos. Una cosa, empero, conviene notar, importante para la exacta inteligencia del texto que estudiamos, y es la doble manera de enfocar el *misterio.* Enfocándolo, por así decir, de abajo arriba, la denominación de *misterio* recae directamente sobre los hombres, en cuanto están incorporados a Cristo; inversamente, enfocándolo de arriba abajo, recae directamente sobre Cristo, pero en cuanto tiene a los hombres incorporados consigo. La fórmula de este segundo aspecto la da San Pablo, cuando dice *Cristo en vosotros* (Col. 1,27). Y es tal la preponderancia de Cristo sobre nosotros, de tal manera nos absorbe, que para San Pablo el contenido íntegro *del misterio de Dios* es simplemente *Cristo* (Col. 2,2). Es que *todas las cosas en todos es Cristo* (Col. 3,11). Por consiguiente, la significación de *misterio* no es exclusivamente personal, sino también soteriológica; es decir, no es precisamente el Cristo personal, sino más bien el Cristo místico.

Antes de aplicar esta conclusión al texto que estudiamos, no estará fuera de lugar comprobarla con el examen de los demás textos neotestamentarios en que reaparece la palabra *misterio.* Después de propuesta la parábola del Sembrador, dijo el divino Maestro a los discípulos: *A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos* (Mt. 13,11), o *el misterio del reino de Dios* (Mc. 4,11), o *los misterios del reino de Dios* (Lc. 8,10). El significado de este *misterio* (o de estos *misterios)* es, evidentemente, soteriológico: es el reino de Dios, misterio para los judíos, incapaces, por su mala disposición, de entenderlo y abrazarlo. En el Apocalipsis recurre cuatro veces *misterio.* En 1,20, el *misterio* de las siete estrellas y de los siete candelabros se declara diciendo que las siete estrellas son los ángeles de las siete Iglesias, y que los candelabros son las siete Iglesias. En 10,7, *el misterio de Dios* es el plan integral de la divina Providencia, manifestado a los hombres por los Profetas. En 17,5 y 17,7, *misterio* o antimisterio es la significación anticristiana de Babilonia, la mala mujer. También, por tanto, en el Apocalipsis, lo mismo que en el Evangelio, el significado de *misterio* es, como en San Pablo, no precisamente personal, sino más bien soteriológico (o antisoteriológico).

Existe en San Pablo otro término íntimamente relacionado con el *misterio:* la *economía,* que es la sabia ejecución, dispensación, realización o administración del *misterio.* En Ef. 3,9 se menciona la *economía del misterio;* en Ef. 1,10 se habla del misterio de la voluntad de Dios, ordenado *a la economía de la plenitud de los tiempos,* es decir, a su realización en el tiempo dispuesto por Dios; en 1 Cor. 4,1, los predicadores evangélicos son denominados *ecónomos de los misterios de Dios.* Y en todos los otros pasajes, en que *economía* o *ecónomo* no tienen el sentido vulgar, se refieren constantemente al misterio evangélico (1 Cor. 9,17; Ef. 3,2; Col. 1,25; 1 Tim. 1,4; Tit. 1,7); lo cual confirma indirectamente el sentido soteriológico de *misterio.*

Guiados por este sentido, podremos más seguramente calificar la índole de los varios genitivos que acompañan y determinan a *misterio.* En *misterio de Dios,* el genitivo es subjetivo o de origen: Dios no es el término o materia del *misterio,* sino su autor, que forma, acaricia o abriga en sí el plan de la salud humana. De semejante manera hay que explicar los genitivos de *misterios de Dios* o *misterios de su voluntad.* De modo contrario hay que explicar el genitivo de *misterio de Cristo,* como genitivo objetivo o de identidad. Desde el momento que San Pablo ha dicho: *el misterio de Dios, Cristo* (Col. 2,2), Cristo debe entenderse como objeto del misterio, o simplemente, por identidad, *el misterio.* Sentido también objetivo tiene el genitivo en *misterio del Evangelio,* como es evidente. Igual sentido creemos hay que dar al genitivo *misterio de la fe.* Conocida es la frecuencia con que usa San Pablo la palabra *fe* en sentido objetivo, si bien suponiendo o connotando siempre la *fe* subjetiva. De hecho, Knabenbauer da a la expresión sentido objetivo: «bene fides ipsa, utpote revelatione Dei nobis proposita, appellatur mysterium; seu *doctrina salutis,* sola Dei revelatione nobis nota, vocatur mysterium» (in loc.). Y si así es, como parece, las dos expresiones *misterio del Evangelio* y *misterio de la fe* son sustancialmente equivalentes. Y equivalente también creemos *misterio de la piedad.* Sin duda que, de las diez veces que usa San Pablo la palabra *piedad* (siempre en las Epístolas pastorales), el sentido más ordinario es

el subjetivo de *religiosidad;* pero en dos pasajes *(la doctrina conforme a la piedad* [1 Tim. 6,3], *la verdad conforme a la piedad* [Tit. 1,1]) el sentido más obvio y natural es el objetivo, según el cual *piedad* viene a ser lo mismo que *culto divino* o *religión cristiana.* Y si así es, las tres expresiones paralelas *misterio del Evangelio, misterio de la fe* y *misterio de la piedad* resultan sustancialmente equivalentes, al designar las tres igualmente *el gran misterio* cristiano, enfocado bajo tres aspectos diferentes: como buena nueva anunciada a los hombres («misterio del *Evangelio*»); como verdad revelada, objeto de nuestra creencia («misterio de la *fe*»); como norma de toda la vida religiosa («misterio de la *piedad*»). De todos modos, esta coincidencia de las tres fórmulas y el sentido objetivo de *piedad* son indiferentes para el objeto principal que ahora estudiamos. Por fin, en la fórmula del antimisterio, *el misterio de la iniquidad,* el genitivo tiene también sentido objetivo. *La iniquidad* son las fuerzas del mal que actúan en el mundo para preparar la manifestación del anticristo.

Ahora, para corroborar las conclusiones obtenidas precedentemente y preparar inmediatamente la interpretación soteriológica del himno carismático, conviene declarar tres puntos importantes.

Primeramente, si atendemos al contexto inmediato del himno, en él no se habla de Cristo, sino de la Iglesia *casa de Dios, columna y sostén de la verdad.* Consiguientemente, si el himno no ha de estar totalmente desligado del contexto, ha de referirse de alguna manera a la Iglesia, lo cual se verifica si se le da sentido soteriológico.

En segundo lugar, es sorprendente el paralelismo entre el «*gran misterio* de la piedad» y la solemne declaración del Apóstol, al presentar el matrimonio como símbolo del *misterio: Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia.* Doble coincidencia en ambos pasajes: la expresión *gran misterio* y la mención de la Iglesia.

En tercer lugar, el sujeto gramatical de los seis verbos que integran el himno carismático es el relativo *el cual* (masculino), cuyo antecedente gramatical no puede ser *misterio* (neutro), y que no puede ser otro que Cristo; pero, por lo dicho, no exclusivamente el Cristo personal, sino más bien el Cristo místico. En consecuencia, el sujeto de los seis verbos es Cristo como esposo de la Iglesia, como cabeza de la humanidad, en cuanto tiene los hombres incorporados a sí y vivificados por su Espíritu.

La interpretación particular de los seis incisos que componen el fragmento del himno carismático pudiera hacerse, por vía de consecuencia, presuponiendo y desenvolviendo el sentido soteriológico, previamente establecido; pero, pues cuanto en ellos se dice hállase también en otros pasajes de San Pablo, y precisamente en aquellos en que habla del *misterio,* será más oportuno explicar a San Pablo por San Pablo, lo cual será una nueva confirmación, y la más espléndida, del sentido soteriológico del himno.

«*Fue manifestado en la carne*».—Cada uno de los dos elementos que componen el inciso, el verbo y el complemento, son un eco de otras muchas expresiones esparcidas en las Epístolas de San Pablo. Sobre el verbo *fue manifestado* (ἐφανερώθη) dos cosas merecen notarse. Primera: que de las veinticuatro veces que recurre esta palabra en las Epístolas de San Pablo, ni una sola se refiere a la encarnación del Hijo de Dios. Segunda: que el mismo verbo se emplea ordinariamente siempre que habla San Pablo de la manifestación del *misterio* de la incorporación de los hombres en Cristo Jesús (Rom. 15,26; Col. 1,26; 4,4; 2 Tim. 1,10...). En cuanto al complemento, sabido es que *la carne* de Cristo no es para San Pablo exclusivamente su carne individual, sino que por inefable *comunión* es también la carne de toda la humanidad. Recuérdense aquellas palabras del Apóstol antes citadas: *Serán los dos una sola carne. Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia* (Ef. 5,32). Este gran misterio, Cristo y la Iglesia en una sola carne, es el *gran misterio* de que aquí se habla, *el cual fue manifestado en la carne.* Prescindiendo de otros pasajes que pudieran citarse (Rom. 8,3; Ef. 2,14; Col. 1,22; 1,24...), es curiosa la coincidencia verbal de este inciso con este otro texto de la segunda a los Corintios: ... *para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal* (2 Cor. 4,11).

«*Fue justificado por el Espíritu*».—Este inciso, interpretado exclusivamente del Cristo personal, ofrece dos inconvenientes: que el verbo *justificar* deberá entenderse en el sentido atenuado de *declarar justo* o *acreditar,* y que será difícil señalar cuándo y cómo el Espíritu Santo declaró justo a Cristo personalmente, dado que la manifestación de Pentecostés (y lo mismo se diga de las manifestaciones carismáticas del Espíritu) más directamente se ordenó a justificar o acreditar la predicación de los apóstoles o la divinidad del Evangelio. En cambio, entendido del Cristo místico, tiene sentido perfecto y muy conforme con las enseñanzas de San Pablo sobre la doble relación de nuestra justificación con el Cuerpo Místico de Cristo y con la acción del Espíritu Santo [3]. Sobre la justi-

[3] Convendrá precisar algo más, en cuanto es capaz de precisión una expresión poética, el sentido de este inciso, que es, a no dudarlo, el más difícil de todos. Su contenido recuerda aquellas palabras del divino Maestro en el sermón de la cena: *Y El, [el Paráclito], cuando viniere, convencerá al mundo cuanto al pecado, cuánto a la justicia y cuanto al juicio. Cuanto al pecado, por cuanto no creyeron en mí; «cuanto a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis», y cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado* (Jn. 16,8-11). Pero, por de pronto, el himno no puede depender del Evangelio, escrito unos cuarenta años más tarde. Además, la *justicia* de que habla el Evangelio no es precisamente la santidad personal de Cristo, sino más bien la legitimidad (o, si se quiere, la *justa* reclamación) de su misión divina, como se ve por el *pecado* de incredulidad, que precede, y por el *juicio de Satanás,* que sigue. Es también afín este otro pasaje de los Hechos, en que Esteban increpa así a los judíos: *Vosotros siempre chocáis contra el Espíritu Santo: como vuestros padres, también vosotros. ¿Qué profeta hubo a quien no persiguiesen vuestros padres? Y mataron a los que de antemano anunciaron el advenimiento del Justo, del cual ahora vosotros os hicisteis traidores y asesinos* (Act. 7,51-52). Y continúa San Lucas: *Mas como estuviese [Esteban] lleno del Espíritu Santo, clavando sus ojos en el cielo vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios, y dijo: He aquí que contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios* (Act. 7,55-56). Pero en este texto

ficación de los hombres en *Cristo Jesús* dice el Apóstol a los Corintios: *De Dios os viene lo que sois en Cristo Jesús, el cual fue hecho por Dios para nosotros... justicia, santificación y redención* (1 Cor. 1,30). Y en otro lugar: *Al que no conoció pecado, [Dios] por nosotros le hizo pecado, para que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en El* (2 Cor. 5,21). En el discurso dirigido a Pedro en Antioquía dijo: *Si al buscar ser justificados en Cristo...* (Gál. 2,17; cf. Rom. 3,24; Filp. 3,9...). Por otra parte, esta justificación de los hombres en Cristo es obra del Espíritu Santo. Escribe San Pablo a los Romanos que el reino de Dios es *justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom. 14,17). Y a los Gálatas: *Nosotros por el Espíritu en virtud de la fe aguardamos la esperanza de la justicia* (Gál. 5,5). Y a los Corintios: *Fuisteis santificados, fuisteis justificados... en el Espíritu de nuestro Dios* (1 Cor. 6,11; cf. 1 Cor. 2,12; 14,24-25; Ef. 2,18; 4,23; 2 Tes. 2,13; Tit. 3,5-7).

«*Fue mostrado a los ángeles*».—Esta manifestación o exhibición de Cristo a los ojos de los ángeles se verificó más literalmente del Cristo místico que del Cristo personal. Este inciso parece un eco de lo que San Pablo había escrito a los Efesios: que se había de dar *a conocer cuál sea la economía del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que creó todas las cosas, a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y a las potestades en los*

se habla del *Justo* y del testimonio dado por el Espíritu Santo a favor de Jesús; pero no se relaciona directamente el testimonio del Espíritu con la justicia de Jesús. De todos modos, el *Justo*, cuyo advenimiento anunciaron los profetas, no es precisamente un hombre dotado de justicia, sino el Mesías o enviado de Dios. No se trata, por tanto, de la justicia y santidad personal de Jesús. Por consiguiente, aun estos textos, referentes más a la misión que a la persona, favorecen la interpretación soteriológica. Por otra parte, hay que recordar otros textos en que la justicia de Cristo se hace justicia de la humanidad redimida. Escribe San Pablo a los Romanos, contraponiendo al pecado de Adán la justicia de Cristo: *Como por el delito de uno solo recae sobre todos los hombres la condenación, así también por la obra de justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida* (Rom. 5,18). También San Pedro escribe: *Cristo llevó nuestros pecados en su propio cuerpo sobre el madero, a fin de que, muertos los pecados, vivamos para la justicia* (1 Pedr. 2,24). Y más adelante: *Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios: muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu* (1 Pedr. 3,18). La justicia de Cristo, de que se habla en estos textos y en otros semejantes, puede calificarse como califica San Pablo la *justicia de Dios:* justicia por la cual es a la vez *justo y justificante* (Rom. 3,26), es decir, justicia que posee y justicia que causa en nosotros, justicia personal y justicia soteriológica. Antes de explicar a la luz de estos textos el inciso que estudiamos, no hay que olvidar que *fue justificado por el Espíritu*, ha de expresar juntamente *manifestación y realidad*. Ha de expresar manifestación de la justicia de Cristo, pues todos los demás incisos, incluso el último, están enfocados desde este punto de vista: se canta la *gloria* o irradiación esplendorosa del *misterio de la piedad*. Pero ha de expresar también *realidad*, si la manifestación no ha de ser de fuegos fatuos. Tomando en cuenta todos estos elementos de juicio, creemos que el sentido preciso del texto que estudiamos es que por el testimonio del Espíritu Santo, dado de diferentes maneras y en distintas ocasiones, se manifestó y acreditó la justicia de Cristo: la justicia de su persona y la justicia de su misión y de su obra, que El llevó al cabo justificando al hombre, es decir, incorporando consigo al hombre y comunicándole su justicia. En virtud del principio de solidaridad, el Justo se hizo representante jurídico de los injustos, para que, expiando El el pecado de los injustos, participasen éstos la justicia del Justo. Con el testimonio del Espíritu Santo quedó ratificada la justicia de Cristo, por la cual El es justo y justificante y los hombres son justificados *en Cristo Jesús*, que es *el gran misterio de la piedad*, el gran consejo de Dios sobre la salud de los hombres, la sustancia de la religión cristiana.

cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios (Ef. 3,9-10).

«*Fue predicado entre las gentes*».—Recuerda San Pablo frecuentemente que no sólo la persona de Cristo, sino también el *misterio de Cristo* fue predicado y anunciado a las gentes. Escribe a los Romanos que *el misterio... fue a todas las gentes notificado* (Rom. 16, 26). Y escribiendo a los Efesios se dice favorecido singularmente por Dios para ser mensajero y pregonero del *misterio* entre los gentiles (Ef. 3,1-13), a los cuales desea *anunciar con franca osadía el misterio del Evangelio* (Ef. 6,19). Lo mismo escribe a los Colosenses: que desea *anunciar el misterio de Cristo* (Col. 4,3; cf. 1,23; 1,27).

«*Fue creído en el mundo*».—Dice San Pablo que *el misterio... fue notificado entre las gentes según la ordenación del eterno Dios para obediencia de la fe* (Rom. 16,26), es decir, para que fuese creído. Y lo fue. En los Colosenses alaba San Pablo su *fe en Cristo Jesús* (Col. 1,4). Lo mismo en los Efesios (1,15). Recuérdese que una de las fórmulas con que se caracteriza el misterio es la antes mencionada *el misterio de la fe* (1 Tim. 3,9; cf. Rom. 6,8; Ef. 1,13; 1,19; 3,12; 3,17; 4,13; Filp. 3,9-11; Col. 2,4 2,7 2,12).

«*Fue encumbrado en gloria*».—Por fin, este glorioso encumbramiento, como ya consumado, que parece exclusivo del Cristo personal, lo extiende también el Apóstol al Cristo místico. Escribe a los Efesios: *Dios, rico como es en misericordia, por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos convivificó con Cristo... y con El nos conresucitó, y nos conentronizó en los cielos en Cristo Jesús* (Ef. 2,4-6; cf. Rom. 8, 17; 8,30; 1 Cor. 2,7; Ef. 1,20-21; Col. 1,27; 3,1-4).

Con razón ha dicho San Pablo que *grande es el misterio de la piedad*, cantado en este himno. Es el misterio de Cristo manifestado en gloria, en todo el esplendor de aquella gloria, cuyo foco es el Cristo personal, cuyos rayos luminosos aureolan y transfiguran el Cristo místico: gloria de santidad y justicia, que el Espíritu vivificante trasfunde de la divina Cabeza a los miembros humanos. Cristo, justicia, comunión o solidaridad, es decir, los tres elementos que constituyen el principio generador de la Teología de San Pablo, transportados a la esfera de la poesía, han florecido en un himno divinamente inspirado, que canta *el gran misterio de la piedad*.

NOTA BIBLIOGRAFICA *

ESTUDIOS TEOLOGICOS, EXEGETICOS Y FILOLOGICOS SOBRE SAN PABLO

I. ESTUDIOS TEOLÓGICOS

De Paulinae Theologiae duplici gradu seu stadio: Greg. 3,254.
Pauli oratio ad Petrum (Gál. 2,11-21): VD 4,48.
El testamento de San Pablo y los modernistas: RF 30,413.
Plenitud de Cristo: RF 41,443.
Christus, Novus Adam (1 Cor. 11,20-23): VD 4,299.
«In Christo Iesu» filii Dei, omnes unus, Semen Abrahae (Gál. 3,26-29): VD 4,14.
Dei Filius homo factus independenter a peccato: VD 2,170.
Gratiae oeconomia per Christum independens a peccato: VD 2,79.
De oblatione Christi caelesti secundum Epistulam ad Hebr.: VD 161 [= 234].
Christi regnum in Epistulis Pauli: VD 5,225.
Exsistentia peccati originalis ex Rom. 5,15-21, demonstrata: Anal. Sacr. Tarr. 4,117.

II. ESTUDIOS MARIOLÓGICOS

Proto-Evangelii Mariologia, Pauli Soteriologia illustrata, confirmata et aucta (Romae 1920) (folia lithographica).
De B. Virginis universali gratiarum Mediatrice. Proto-Evangelii mariologica significatio, Paulinae doctrinae lumine illustrata (Barcinone 1921).
Pauli doctrina de Christi Mediatione, Mariae Mediationi applicata: Marianum.
Spiritualis B. Mariae V. maternitas «in Christo Iesu» B. Pauli documentis comprobata: VD 3,307.

III. ESTUDIOS ASCÉTICO-MÍSTICOS

Perfectio spiritualis secundum Paulum: VD 1,16.
Ciencia de la perfección moral según San Pablo: Revista Ecl. 35,195.
Caritas, perfectionis vinculum et virtus: VD 1,52.
De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum: Bibl. 1,309.
Los «Ejercicios» de San Ignacio y la espiritualidad de San Pablo: Memoria del I Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales (Barcelona 1942) 294.

IV. ESTUDIOS EXEGÉTICOS

El Evangelio, fuerza de Dios (Rom. 1,16): Cultura Bibl.
Quem proposuit Deus <propitiatorium> (Rom. 3,25): VD 18,137.
Gloriamur in spe (Rom. 5,2): Bibl. 1941.

* Como complemento o ilustración del libro ha parecido podría ser útil añadir la indicación de otros estudios que sobre San Pablo hemos publicado o pensamos publicar en breve.

No incluimos en esta nota los publicados en la segunda parte del libro *San Pablo, Maestro de la vida espiritual* (Barcelona, 1941) ni los comentarios a las Epístolas de San Pablo publicados en el *Correo Josefino* desde 1915.

In Rom. 5,15: exegesis logica: Bibl. 4,94.
Paschale sacrificium sincere celebrandum (1 Cor. 5,7-8): VD 6,97.
El sí *y el* NO *(2 Cor. 1,17): un caso interesante de crítica textual:* Est. Bibl. (1946).
Buen olor de Cristo para Dios (2 Cor. 2,15): Cultura Bibl.
El Evangelio, irradiación de la luz de Dios (2 Cor. 4,1-6): Cultura Bibl.
Emulación de caridad (2 Cor. 8,1-5).
Un llamamiento a favor de la caridad (2 Cor. 8,7).
Igualdad cristiana por la caridad (2 Cor. 8,13-15).
Frutos de bendición producidos por la limosna (2 Cor. 9,6-15).
Quis vos fascinavit? (Gál. 3,1): VD 2,240.
Et Semini tuo, qui est Christus (Gál. 3,16): VD 3,365.
Heres «per Deum» (Gál. 4,7): Bibl. 5,373.
Doxologiae Epistulae ad Ephesios logica partitio (Eph. 1,3-14): Bibl. 2,458.
Illuminavit vitam (2 Tim. 1,10): Bibl. (1946).
In festo Circumcisionis D. N. I. Ch. (Tit. 2,11-15): VD 2,10.
Fidelis sermo: Bibl. 19,74.

V. ESTUDIOS FILOLÓGICOS

«Imaginis» notio apud B. Paulum: Bibl. 4,174.
Variaciones de una imagen tropológica en San Pablo: RF 52,453.
Repetición de frases en la Epístola a los Gálatas: Est. Ecl. 14,310.
Uso del adjetivo singular «omnis» en San Pablo: Bibl. 19,411.

VI. ESTUDIOS VARIOS

Fray Luis de León, traductor de San Pablo: Est. Ecl. 7,417.
La Epístola a los Hebreos citada por San Ireneo: Est. Ecl. 5,98.

INDICE DE LOS PRINCIPALES TEXTOS COMENTADOS

INDICE ONOMASTICO DE AUTORES CITADOS

INDICE DE MATERIAS PRINCIPALES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA CUARTA EDICIÓN DE LA «TEOLOGÍA DE SAN PABLO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 14 DE JUNIO DE 1967, FESTIVIDAD DE SAN BASILIO EL MAGNO, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA (22.ª ed.), con 24 láms. en color.—155 tela, 175 plástico.
1 bis SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, tamaño 16 × 25 cm., con lugares paralelos y 50 láminas en color.—320 tela cortes blancos, 400 tela cortes oro, 500 fibra piel, 1.000 piel turco.
1 ter SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, edición de bolsillo. (En prensa la 2.ª edición.)
2 SUMA POETICA, por PEMÁN y HERRERO GARCÍA (2.ª ed.). (Agotada.)
3 OBRAS COMPLETAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.) (En prensa.)
4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías* y *Florecillas* (4.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por RIBADENEYRA. (Agotada.)
6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). T. I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (3.ª ed.). (En pensa.)
19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística* (2.ª ed.).—110 tela.
36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. V: *Santísima Trinidad. Dones y preceptos* (2.ª ed.).—120 tela.
49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. VI y ÚLTIMO: *De la perfección evangélica. Apología de los pobres.*—50 tela, 95 piel.
7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (7.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
7 bis DERECHO CANONICO POSCONCILIAR.—*Suplemento al Código de Derecho canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos*, por L. MIGUÉLEZ, S. ALONSO, O.P., y M. CABREROS, C.M.F.—105 tela, 125 plástico.
8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY (4.ª ed.).—80 tela.
10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. FÉLIX GARCÍA, O. S. A. T. I: *Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (3.ª ed.).—85 tela, 140 piel.
11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (4.ª ed.).—100 tela, 155 piel.
21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas* (3.ª ed.).—105 tela, 160 piel.
30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas.*—70 tela, 125 piel.
39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. V: *Tratado de la Santísima Trinidad* (2.ª ed.).—80 tela, 135 piel.
50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VI: *Tratados sobre la gracia* (2.ª ed.).—80 tela, 135 piel.
53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VII: *Sermones* (3.ª ed.).—125 tela, 180 piel.
69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VIII: *Cartas.* (En prensa la 2ª. ed.)
79 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.
95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. X: *Homilías* (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.
99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XI: *Cartas* (2.º).—70 tela, 125 piel.
121 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XII: *Tratados morales.*—75 tela, 130 piel.
139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). 75 tela, 130 piel.
165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIV: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124).—110 tela, 165 piel.
168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XV: *Tratados escriturarios.*—115 tela, 170 piel.
171 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVI: *La ciudad de Dios* (1.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.
172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVII: *La ciudad de Dios* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.
187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes.*—80 tela, 135 piel.
235 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIX: *Enarraciones sobre los Salmos* (1.º).—125 tela, 145 plástico.
246 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º).—130 tela, 150 plástico.
255 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXI: *Enarraciones sobre los Salmos* (3.º).—135 tela, 155 plástico.
264 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXII: *Enarraciones sobre los Salmos* (4.º y último).—150 tela, 170 plástico

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. (Agotada.)

14 BIBLIA VULGATA LATINA (4.ª ed.).—140 tela, 160 plástico.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (5.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. Bover (4.ª ed.).—135 tela.

17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. T. I: *Autos sacramentales.* (Agotada.) T. II: *Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos* (2.ª ed.).—60 tela.

20 OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA. (Agotada.)

22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Su vida. Su orden. Sus escritos* (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

23 OBRAS DE SAN BERNARDO. (Agotada.)—Véase 110.

24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. T. I: *Autobiografía* y *Diario espiritual*, por V. Larrañaga, S.I. (Agotada.)

25-26 SAGRADA BIBLIA, de Bover-Cantera (6.ª ed.).—120 tela.

27 LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. Bover, S.I. (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel.

29 SUMA TEOLOGICA, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe (16 v.). T. I: *Introducción general;* por S. Ramírez, O.P., y *Tratado de Dios Uno* (3.ª ed.).—135 tela, 190 piel.

41 y 56 SUMA TEOLOGICA. T. II-III: *De la SS. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea* (3.ª ed.).—110 tela, 165 piel.

177 SUMA TEOLOGICA. T. III (2.º): *Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.*—115 tela, 170 piel.

126 SUMA TEOLOGICA. T. IV: *De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.*—80 tela, 135 piel.

122 SUMA TEOLOGICA. T. V: *De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.* 75 tela, 130 piel.

149 SUMA TEOLOGICA. T. VI: *De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.*—75 tela, 130 piel.

180 SUMA TEOLOGICA. T. VII: *Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.*—115 tela, 170 piel.

152 SUMA TEOLOGICA. T. VIII: *La prudencia. La justicia.*—75 tela, 130 piel.

142 SUMA TEOLOGICA. T. IX: *De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.*—80 tela, 135 piel.

134 SUMA TEOLOGICA. T. X: *De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.*—75 tela, 130 piel.

191 SUMA TEOLOGICA. T. XI: *Tratado del Verbo encarnado.*—115 tela, 170 piel.

131 SUMA TEOLOGICA. T. XII: *Tratado de la vida de Cristo.*—70 tela, 125 piel.

164 SUMA TEOLOGICA. T. XIII: *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.*—90 tela, 145 piel.

163 SUMA TEOLOGICA. T. XIV: *Penitencia. Extremaunción.*—80 tela, 135 piel.

145 SUMA TEOLOGICA. T. XV: *Del orden. Del matrimonio.*—70 tela, 125 piel.

197 SUMA TEOLOGICA. T. XVI y último: *Tratado de los novísimos. Indice de conceptos de los 16 vols.*—125 tela, 180 piel.

31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL. (Agotada.)

32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. Fernández, S.I. (Agotada.)

33 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES (8 v.). T. I: *Biografía* y *Epistolario.*—50 tela, 95 piel.

37 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. II: *Filosofía fundamental* (2.ª ed.).—100 tela.

42 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. III: *Filosofía elemental* y *El criterio* (2.ª ed.).—100 tela, 150 piel.

48 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo.*—Agotada en tela, 95 piel.

51 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. V: *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.*—50 tela, 95 piel.

52 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VI: *Escritos políticos.*—50 tela, 95 piel.

57 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VII: *Escritos políticos* (2.º).—50 tela, 95 piel.

66 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VIII y último: *Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices.*—50 tela, 95 piel.

34 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. I: *Nacimiento e infancia de Cristo*, por F. J. Sánchez Cantón, 304 láminas.—Agotada en tela, 115 piel.

64 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. II: *Cristo en el Evangelio*, por F. J. Sánchez Cantón.—60 tela.

47 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. III: *La pasión de Cristo*, por J. Camón Aznar, 303 láminas.—Agotada en tela, 105 piel.

35 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por Francisco Suárez, S.I. (2 v.). T. I.—45 tela, 90 piel.

55 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. Suárez, S.I. T. II y último. (Agotada.)

38 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 v.). T. I: Alonso de Madrid: *Arte para servir a Dios* y *Espejo de ilustres personas.* Francisco de Osuna: *Ley de amor santo.*—Agotada en tela, 90 piel.

44 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. II: Bernardino de Laredo: *Subida del monte Sión.* Antonio de Guevara: *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos.* Miguel de Medina: *Infancia espiritual.* Beato Nicolás Factor: *Doctrina de las tres vías.*—50 tela, 95 piel.

46 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. III y último: Diego de Estella: *Meditaciones del amor de Dios.* Juan de Pineda: *Declaraciones del «Pater noster».* Juan de los Angeles: *Manual de la vida perfecta* y *Esclavitud mariana.* Melchor de Cetina: *Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen.* Juan Bautista de Madrigal: *Homiliario evangélico.*—50 tela, 95 piel.

40 NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga, con 20 láminas en color.—85 tela; en tela especial labrada, estampaciones doradas, 110.

43 NUEVO TESTAMENTO, por J. M. Bover, S.I. (Agotada.)

45 LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. de B. Vizmanos, S.I. (Agotada.)

54 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA (4 v.). T. I: *Edad Antigua*, por B. Llorca, S.I. (4.ª ed.).—145 tela, 165 plástico.

104 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. II: *Edad Media*, por R. García Villoslada, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

199 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. III: *Edad Nueva*, por R. García Villoslada y Bernardino Llorca, S.I. (2.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.

76 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. IV y último: *Edad Moderna*, por F. J. Montalbán, S.I. (3.ª ed.). 135 tela, 155 plástico.

58 OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO, en latín y castellano.—Agotada en tela, 95 piel.

59 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. (3 v.). T. I: *San Mateo.* (Agotada.)

72 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. T. II: *San Marcos y San Lucas.* (Agotada.)

112 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. T. III y último: *San Juan.* (Agotada.)

60 CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V: *Theologia naturalis*, por J. Hellín, S.I. (Agotada.)

61 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 v.). T. I: *Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De Scriptura*, por M. Nicoláu y J. Salaverri (5.ª ed.).—140 tela.

90 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. II: *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis*, por J. M. Dalmáu y J. F. Sagüés, S.I. (4.ª ed.).—145 tela.

62 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. III: *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus*, por J. Solano, J. A. de Aldama y S. González, S.I. (4.ª ed.).—115 tela.

73 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. IV y último: *De sacramentis. De novissimis*, por J. A. de Aldama, F. de P. Solá, S. González y J. F. Sagüés, S.I. (4.ª ed.).—135 tela.

63 SAN VICENTE DE PAUL: BIOGRAFIA Y ESCRITOS (2.ª ed.).—85 tela.

65 PADRES APOSTOLICOS, por D. Ruiz Bueno (reimp.).—145 tela, 165 plástico.

67 ETIMOLOGIAS, de San Isidoro de Sevilla. (Agotada.)

68 EL SACRIFICIO DE LA MISA, por Jungmann, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

70 COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. Bover, S.I. (2.ª ed.).—60 tela.

71 TRATADO DE LA SMA. EUCARISTIA, por Alastruey (2.ª ed.).—Agotada en tela, 90 piel.

74 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 v.). T. I: *Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida*, escrito por la Santa. Edición por Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, O.C.D. (Agotada.)

120 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. II: *Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía*, por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. (Agotada.)

189 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. III y último: *Introducción general*, por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.*—125 tela.

75 ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. Ruiz Bueno (reimp.).—125 tela.

77 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis, in quinque volumina divisa. Vol. I: *Prima pars* (3.ª ed.).—105 tela.

80 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol II: *Prima secundae* (3.ª ed.).—110 tela.

81 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. III: *Secunda secundae* (3.ª ed.). 140 tela.

83 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. IV: *Tertia pars* (3.ª ed.).—120 tela.

87 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. V y último: *Supplementum. Indices* (3.ª ed.).—135 tela.

78 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO (2 v.). T. I: *Obras dedicadas al pueblo en general.*—70 tela, 115 piel.

113 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. T. II y último: *Obras dedicadas al clero en particular.*—75 tela, 120 piel.

82 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 v.). Ed. bilingüe. T. I.—70 tela, 115 piel.

100 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. T. II y último.—70 tela, 115 piel.

84 LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. Marín Sola, O.P. (2.ª ed.).—125 tela.

85 EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. Sauras, O.P. (2.ª ed.). (Agotada.)

86 OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. DE DALMASES e I. IPARRAGUIRRE, S.I. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.
88 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 v.). Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. I.—75 tela, 120 piel.
118 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS. Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. II y ÚLTIMO.—85 tela, 130 piel.
89 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA (3 v.). Ed. crítica. T. I: *Epistolario. Escritos menores*, por L. SALA BALUST.—75 tela.
103 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. T. II: *Sermones. Pláticas espirituales*, por L. SALA BALUST.—85 tela.
91 LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. ARINTERO, O.P. (3.ª ed.). (En prensa.)
98 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA (3 v.). T. I: *Introductio, Logica, Critica, Metaphysica*, por L. SALCEDO y C. FERNÁNDEZ, S.I. (3.ª ed.).—135 tela.
137 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. II: *Cosmologia, Psychologia*, por J. HELLÍN y F. M. PALMÉS, S.I. (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel.
92 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. III y ÚLTIMO: *Theodicea, Ethica*, por J. HELLÍN e I. GONZÁLEZ, S.I. (2.ª ed.). (Agotada.)
93 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. (3 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis* (2.ª ed.). (Agotada.)
136 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. II: *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus* (2.ª ed.). (Agotada.)
117 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. III y ÚLTIMO: *Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis* (2.ª ed.). (Agotada.)
94 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO (2 v.). Edición bilingüe. T. I: *Libros I y II* (2.ª ed.). (En prensa.)
102 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. T. II y ÚLTIMO: *Libros III y IV*. (Agotada.)
96 OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. *Sermones de la Virgen María* (primera versión al castellano) y *Obras castellanas*.—65 tela, 110 piel.
97 LA PALABRA DE CRISTO (10 v.). Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, por el cardenal ANGEL HERRERA ORIA. T. I: *Adviento y Navidad* (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
119 LA PALABRA DE CRISTO. T. II: *Epifanía a Cuaresma* (2.ª ed.).—100 tela.
123 LA PALABRA DE CRISTO. T. III: *Cuaresma y tiempo de Pasión* (2.ª ed.).—100 tela.
129 LA PALABRA DE CRISTO. T. IV: *Ciclo pascual* (2.ª ed.).—100 tela.
133 LA PALABRA DE CRISTO. T. V: *Pentecostés* (1.º) (2.ª ed.).—100 tela.
138 LA PALABRA DE CRISTO. T. VI: *Pentecostés* (2.º) (2.ª ed.). (Agotada.)
140 LA PALABRA DE CRISTO. T. VII: *Pentecostés* (3.º) (2.ª ed.). (Agotada.)
107 LA PALABRA DE CRISTO. T. VIII: *Pentecostés* (4.º) (Agotada.)
167 LA PALABRA DE CRISTO. T. IX: *Fiestas* (1.º).—100 tela.
183 LA PALABRA DE CRISTO. T. X y ÚLTIMO: *Fiestas* (2.º). *Indices generales*.—115 tela.
101 CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER.—60 tela.
105 CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª RIAZA, S.I. (2.ª ed.).—Agotada en tela, 145 plástico.
108 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. LLAMERA, O.P.—65 tela, 110 piel.
109 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES (2 v.). T. I: *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra*.—65 tela.
127 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES. T. II y ÚLTIMO: *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras*.—75 tela.
110 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 v.). T. I.—70 tela.
130 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. T. II y ÚLTIMO.—85 tela.
111 OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—70 tela.
114 TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por ROYO MARÍN, O.P. (4.ª ed.). 115 tela, 135 plástico.
115 SAN BENITO. *Su vida y su Regla*. (Agotada.)
116 PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.II). Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—80 tela, 125 piel.
124 SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. LEAL, S.I. (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico.
125 LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por KIRSCHBAUM, JUNYENT y VIVES.—90 tela.
136 DOCTRINA PONTIFICIA (5 v.). T. I: *Documentos bíblicos*.—75 tela, 120 piel.
174 DOCTRINA PONTIFICIA. T. II: *Documentos políticos*.—125 tela.
178 DOCTRINA PONTIFICIA. T. III: *Documentos sociales* (2.ª ed.).—140 tela.
128 DOCTRINA PONTIFICIA. T. IV: *Documentos marianos*.—80 tela, 125 piel.
194 DOCTRINA PONTIFICIA. T. V y ÚLTIMO: *Documentos jurídicos*. (Agotada.)
132 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI (2 v.). T. I: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario*. (Agotada.)
144 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI. T. II y ÚLTIMO: *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales*. (Agotada.)
135 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO. (Agotada.)
141 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 v.). T. I: *Homilías sobre San Mateo* (1-45). 80 tela, 125 piel.

146 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. T. II y ÚLTIMO: *Homilías sobre San Mateo* (46-90).—75 tela, 120 piel.
169 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. *Tratados ascéticos*. Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—100 tela, 145 piel.
143 OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. *El diálogo*, por A. MORTA.—70 tela, 115 piel.
147 TEOLOGIA DE LA SALVACION, por ROYO MARÍN, O.P. (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
148 LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. SANTOS OTERO (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
150 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de MENÉNDEZ PELAYO (2 v.). T. I (2.ª ed.).—130 tela.
111 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS. T. II y ÚLTIMO.—80 tela.
153 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel.
155 CUESTIONES MISTICAS, por ARINTERO, O.P.—75 tela, 120 piel.
155 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO (2 v.). T. I: *Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España*.—90 tela.
156 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO. T. II y ÚLTIMO: *Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Indices*.—90 tela.
157 OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Ed bilingüe de la «Divina comedia». Versión de N. GONZÁLEZ RUIZ y J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
158 CATECISMO ROMANO, de SAN PÍO V. Texto bilingüe y comentario.—85 tela, 130 piel.
159 SAN JOSE DE CALASANZ. *Estudio. Escritos*.—85 tela.
160 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. I: *Grecia y Roma*, por G. FRAILE, O.P. (2.ª ed.). 140 tela, 160 plástico.
190 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. II: *El judaísmo, el cristianismo, el Islam y la filosofía*, por G. FRAILE, O.P. (2.ª ed.).—160 tela, 180 plástico.
259 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. III: *Del Humanismo a la Ilustración*, por G. FRAILE, O.P.—175 tela, 195 plástico.
161 SEÑORA NUESTRA, por J. M. CABODEVILLA (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico.
162 JESUCRISTO SALVADOR, por TOMÁS CASTRILLO.—75 tela, 120 piel.
166 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. (2 v.). T. I: *Moral fundamental y especial* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
173 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. T. II y ÚLTIMO: *Los sacramentos* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
170 OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. *Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios*.—105 tela.
175 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. (2 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus*.—125 tela, 170 piel.
176 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. T. II y ÚLTIMO: *De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis*.—115 tela, 160 piel.
179 EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª RIAZA (2.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
181 EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. VAGAGGINI, O.S.B. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
182 AÑO CRISTIANO (4 v.), por un copioso número de colaboradores, bajo la dirección de L. DE ECHEVARRÍA, B. LLORCA, S.I.; L. SALA BALUST y C. SÁNCHEZ ALISEDA, T. I: *Enero-marzo* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
184 AÑO CRISTIANO. T. II: *Abril-junio* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
185 AÑO CRISTIANO. T. III: *Julio-septiembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
186 AÑO CRISTIANO. T. IV y ÚLTIMO: *Octubre-diciembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
188 SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales*.—105 tela, 150 piel.
192 TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por ROYO MARÍN, O.P. (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
193 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y trino*. Ed. bilingüe.—105 tela, 150 piel.
195 HOMBRE Y MUJER. *Estudio sobre el matrimonio y el amor humano*, por JOSÉ MARÍA CABODEVILLA (3.ª ed.).—100 tela, 120 plástico.
196 BIBLIA COMENTADA, por una comisión de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca (7 v.). T. I: *Pentateuco*, por A. COLUNGA y M. GARCÍA CORDERO, O.P. (3.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.
201 BIBLIA COMENTADA. T. II: *Libros históricos del A. T.*, por L. ARNALDICH, O.F.M. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.
209 BIBLIA COMENTADA. T. III: *Libros proféticos*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P. (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.
218 BIBLIA COMENTADA. T. IV: *Libros sapienciales*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P., y G. PÉREZ RODRÍGUEZ.—Agotada tela, 160 plástico, 185 piel.
239 BIBLIA COMENTADA. T. V: *Evangelios*, por M. DE TUYA, O.P.—150 tela, 170 plástico, 200 piel.
243 BIBLIA COMENTADA. T. VI: *Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, por L. TURRADO.—125 tela, 145 plástico, 175 piel.
249 BIBLIA COMENTADA, T. VII y ÚLTIMO: *Epístolas católicas. Apocalipsis*, por JOSÉ

Salguero, O.P. *Indice de los siete volúmenes*, por M. García Cordero, O.P.—120 tela, 140 plástico, 170 piel.

198 OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. *Relecciones teológicas.* Ed. bilingüe preparada por T. Urdánoz, O.P. (1404 págs.).—140 tela, 185 piel.

200 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena (3 v.). T. i: *El mundo prehistórico y protohistórico.*—110 tela.

203 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. ii: *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad.*—120 tela.

208 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. iii y último: *Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo.*—130 tela.

202 CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual, O.S.B.—100 tela, 120 plástico.

204 HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno. (Agotada.)

205 ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI, por Francisco Moriones, O.R.S.A. (Agotada.)

206 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. i: *Hasta el concilio de Nicea.*—125 tela, 145 plástico.

217 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. ii: *La edad de oro de la literatura patrística griega.*—125 tela, 145 plástico.

207 LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario. *Nuevo Testamento* (3 v.). T. i: *Evangelios*, por J. Leal, S. del Páramo y J. Alonso, S.I. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

211 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. ii: *Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo*, por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes y S. Bartina, S.I. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

214 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. iii y último: *Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices*, por Miguel Nicoláu, J. Alonso, R. Franco, F. Rodríguez-Molero y S. Bartina, S.I.—120 tela, 140 plástico.

210 JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín, O.P.—100 tela, 120 plástico.

212 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.). Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D., y Otger Steggink, O.Carm. (Agotada.)

213 COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

215 TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador, C.M.F.—115 tela, 135 plástico.

216 EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por el P. Lombardi (3.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

219 CARTAS DE SAN JERONIMO (2 v.). Edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno. T. i: *Cartas 1-83.*—125 tela, 145 plástico.

220 CARTAS DE SAN JERONIMO. T. ii y último: *Cartas 84-154.*—125 tela, 145 plástico.

221 TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: *La victoria de sí mismo.* Domingo de Soto: *Tratado del amor de Dios.* Juan de la Cruz: *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P.—105 tela, 125 plástico.

222 DIOS Y SU OBRA, por A. Royo Marín, O.P.—110 tela, 130 plástico.

223 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 v.). T. i: *Cánones 1-681*, por M. Cabreros de Anta, C.M.F.; A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

225 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. ii: *Cánones 682-1321*, por A. Alonso Lobo, O.P.; L. Miguélez y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

234 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. iii: *Cánones 1322-1998*, por S. Alonso Morán, O.P., y M. Cabreros de Anta, C.M.F.—130 tela, 150 plástico.

240 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. iv y último: *Cánones 1999-2414*, por T. García Barberena. *Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos.*—140 tela, 160 plástico.

224 TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque.—100 tela, 120 plástico.

226 LA IGLESIA. *Misterio y misión*, por A. Alcalá Galve.—100 tela.

227 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne (2 v.). T. i: *La antigüedad griega y romana.*—110 tela.

228 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne. T. ii y último: *La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices.*—135 tela.

229 TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. de B. Vizmanos e I. Ruidor, S.I.—125 tela, 145 plástico.

230 COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII.—115 tela, 135 plástico.

231 ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. Haas, S.I. (Agotada.)

232 CRISTO VIVO. *Vida de Cristo y vida cristiana*, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

233 OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA. Edición preparada por J. M. Sánchez de Muniáin y J. L. Gutiérrez.—125 tela, 145 plástico.

236 AZAR, LEY, MILAGRO. *Introducción científica al estudio del milagro*, por J. M. Riaza Morales, S.I.—95 tela, 115 plástico.

237 ISABEL LA CATOLICA. *Estudio crítico de su vida y su reinado*, por T. de Azcona, O.F.M.Cap.—130 tela, 150 plástico.

238 CONCILIO VATICANO II. Ed. dirigida por S. E. Rvma. D. Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid-Alcalá. T. i: *Comentarios a la constitución sobre sagrada liturgia* (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

241 OBRAS DE SAN CIPRIANO. *Tratados y Cartas.* Edición bilingüe preparada por J. Campos, Sch.P.—125 tela, 145 plástico.

242 MARIOLOGIA, por J. B. Carol, O.F.M.—140 tela, 160 plástico.

244 VIDA RELIGIOSA, por A. Royo Marín, O.P.—115 tela, 135 plástico.

245 EJERCICIOS ESPIRITUALES. *Comentario pastoral*, por L. González e I. Iparraguirre, S.I.—145 tela, 165 plástico.

247 EL AÑO LITURGICO, por J. Pascher.—140 tela, 160 plástico.

248 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *México. América central. Antillas*, por L. Lopetegui y F. Zubillaga, S.I.—165 tela, 185 plástico.

250 EL ARTE SACRO ACTUAL. *Estudio. Panorama. Documentos*, por J. Plazaola, S.I. Con 48 láminas en negro y 16 en color.—150 tela, 170 plástico.

251 EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. *Comentarios a la «Ecclesiam suam».* Ed. preparada por el Instituto Social León XIII.—125 tela, 145 plástico.

252 CONCILIO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar* (4.ª ed., con el texto latino oficial, por concesión de la Secretaría de Estado de Su Santidad).—130 tela, 150 plástico.

253 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA.—140 tela, 160 plástico.

254 CARTA DE LA CARIDAD. *Fechada en Roma, Vaticano II*, por J. M. Cabodevilla (2.ª ed.).—110 tela, 130 plástico.

256 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *Hemisferio Sur*, por A. Egaña, S.I.—175 tela, 195 plástico.

257 OBRAS DE SAN AMBROSIO. T. i: *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas.* Ed. bilingüe preparada por M. Garrido, O.S.B.—130 tela, 150 plástico.

258 LA EVOLUCION, por M. Crusafont, B. Meléndez y E. Aguirre.—165 tela, 185 plástico.

260 LA NUEVA CRISTIANDAD. *Apuntes para una teología de nuestro tiempo*, por J. Mullor García.—105 tela, 125 plástico.

261 OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. *Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual.* Ed. preparada por F. X. Rodríguez Molero, S.I.—150 tela, 170 plástico.

262 INTRODUCCION A LA BIBLIA. T. i: *Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones*, por M. de Tuya, O.P., y J. Salguero, O.P.—140 tela, 160 plástico.

263 LA IMPACIENCIA DE JOB. *Estudio sobre el sufrimiento humano*, por J. M. Cabodevilla.—120 tela, 140 plástico.

265 CONCILI VATICA II. *Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar.* Amb el nou text llatí oficial per concessió de la Santa Seu.—160 tela.

266 EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. *Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II.* Ed. preparada por J. L. Martín Descalzo.—160 tela, 180 piel.

DE PROXIMA APARICION

LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento.* Tomo i: *Pentateuco*, por profesores de la Compañía de Jesús.

LA PLEGARIA EUCARISTICA. *Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, por L. Maldonado.

OBRAS DE ORIGENES. *Los ocho libros contra Celso.* Versión, introducción y notas de D. Ruiz Bueno.

MANUAL DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA. Ed. preparada por el Instituto Social León XIII.

SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TÉCNICA, por M. Brugarola, S. I.

ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. Royo Marín, O.P.

PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS, por A. López Quintás, O. de M.

EN PREPARACION

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica.* Ed. preparada por A. VELASCO, O.P.
COMENTARIOS A LA CONSTITUCION CONCILIAR «DEI VERBUM» SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. ALONSO SCHÖKEL, S.I.
BIOGRAFIA DE SANTA TERESA, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y OTGER STEGGINK, O.Carm.

EDICIONES DE BOLSILLO

DOCUMENTOS DEL VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones.*—95 tela.

EDICIONES EN TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por JUAN LEAL, S.I.—35 tela, 65 piel.
NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA, 12.ª ed. (801 págs. en tipo mayor).—25 tela.
NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—En tela, 50 pesetas.

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta el mes de junio de 1967.

Al formular su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Mateo Inurria, 15. Madrid-16